

Génesis de la noción de *trabajo de duelo* en *Glas* de Jacques Derrida¹

Valeria Campos Salvaterra²

Enviado: 09/02/2021 // Aceptado: 10/06/2022

Resumen. Abordamos la primera configuración de la tesis del trabajo de duelo (*travail du deuil*) en la filosofía de Jacques Derrida, desarrollada en el texto *Glas* de 1974, en directa relación con la filosofía de Hegel. Dicha tesis es central para la deconstrucción y alude a un esquema especulativo que puede relacionarse tanto con las tempranas propuestas sobre la auto-afección como proceso de constitución del sí mismo, como también con la operación de consumación idealizante que está a la base de las teorías sobre el origen del sentido en la tradición filosófica occidental. En ambos casos, se trata de configurar una tesis deconstructiva sobre la *relación con la alteridad en general*, cuestión que constituye para Derrida el núcleo del problema epistemológico de la historicidad del sentido. Sostenemos que la configuración del trabajo de duelo es el resultado de una serie de decisiones teóricas en relación con la filosofía de Hegel, que implican considerar el lugar de la vida y la muerte en sistema, así como también una relación incorporativa entre una y otra, mediada por la dinámica de la *Aufhebung*.

Palabras clave: *Aufhebung*, Derrida, duelo, Hegel, incorporación, trabajo.

[en] Genesis of Work of Mourning in Jacques Derrida's *Glas*

Abstract. We approach the first configuration of the thesis about the work of mourning (*travail du deuil*) in the philosophy of Jacques Derrida, developed in the 1974 text *Glas*, in direct relation to Hegel's philosophy. This thesis is central to deconstruction and alludes to a speculative scheme that can be related both to the early theses on auto-affection as a process of constitution of the self, as well as to the idealizing consummation operation that is at the base of the theories about the origin of meaning in the Western philosophical tradition. In both cases, it's about a deconstructive approach to the relationship with otherness in general, an issue that for Derrida constitutes the core of the epistemological problem of the historicity of meaning. We argue that the configuration of the work of mourning is the result of a series of theoretical decisions in relation to Hegel's philosophy, which imply considering the place of life and death in the system, as well as an incorporative relationship between them, mediated by the dynamics of the *Aufhebung*.

Keywords: *Aufhebung*, Derrida, Hegel, incorporation, mourning, work.

Sumario: 1. Introducción. 2. Autoafección y metaforicidad incorporativa. 3. La vida la muerte. 4. El trabajo de encriptación. 5. Conclusiones: hacia la espectralidad. 6. Referencias.

Cómo citar: Campos Salvaterra, V. (2023). Génesis de la noción de *trabajo de duelo* en *Glas* de Jacques Derrida. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 40 (1), pp. 107-119.

1. Introducción

“Trabajo de duelo” (*travail du deuil*) es una formulación ampliamente utilizada por Jacques Derrida a lo

largo de todas sus épocas textuales³, incluso descrita explícitamente como un concepto organizador de la deconstrucción misma⁴. Con ella, Derrida alude a un esquema especulativo que puede relacionarse tanto con

¹ Trabajo realizado en el marco del proyecto FONDECYT n° 1220006, ANID-Chile.

² Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

ORCID: <https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0002-0676-1789>

³ Clara y explícitamente rastreable Desde *Glas* (1974) hasta *Espectros de Marx* (1993), y de modo más laxo e implícito hasta el Seminario *La bestia y el soberano* (2002-2003). Cf. J. Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974; J. Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris, 1993; J. Derrida, *Seminaire La bête et le souverain, Vol I (1999-2000)*, Paris, Galilée, 2008.

⁴ J. Derrida *Spectres de Marx*, p. 151. Allí dice Derrida: “cierto concepto económico de la economía *differencial* y de la expropiación, incluso del don, desempeña un papel organizador, así como el concepto de trabajo ligado a la *diférance* y al trabajo de duelo en general”.

las tempranas tesis sobre la auto-afección⁵, como proceso de constitución del sí mismo (*ipseidad*), como también con la operación de consumación idealizante que está a la base de las grandes teorías sobre el origen del sentido en la tradición filosófica occidental. En ambos casos, se trata de configurar una tesis deconstructiva sobre problema epistemológico de la historicidad del sentido. Puesto en estos términos, el trabajo de duelo supone la necesidad de una fenomenalización incompleta o frustrada, que interrumpe el proceso de temporalización que condiciona la idealización y la significación⁶, siempre producida y obliterada por la relación con la alteridad. Ciertamente, este problema que se impone a Derrida a partir de sus tempranas lecturas de Heidegger⁷, se complejiza con el acercamiento a la configuración de la historicidad como *tradición* en Husserl⁸ y *como economía de la violencia* en relación con Levinas⁹. En ese sentido, el trabajo de duelo sería también la condición de un nuevo pensamiento acerca de la comunidad¹⁰. En todas sus posibilidades, y dado que se trata de un proceso no totalizante, las normatividades que regulan esta operación de fenomenalización estarían alejadas de las concepciones clásicas de la fenomenología trascendental y sus herencias metafísicas, desencadenando así su desmantelación.

En cuanto tal, la noción de “trabajo de duelo” se configura a partir de dos topos genéticos claramente datables en la obra de Derrida: por un lado, la filosofía de Hegel, especialmente los análisis de la Filosofía de la naturaleza y del espíritu de Jena (1802-03-04 y 1805-06), la *Fenomenología del espíritu* (1807) y la *Filosofía del derecho* (1822)¹¹, tratados ampliamente en el texto *Glas* de 1974¹². Por otro lado, el diálogo con el psicoanálisis freudiano, precedido por los estudios expuestos en *Spéculer –sur Freud*¹³, texto de escritura contempo-

ránea a *Glas*, y desarrollado extensamente en diálogo con María Török y Nicolas Abraham en *Fors* de 1976¹⁴. En ambos casos, se encuentran como fuentes complementarias los seminarios que sirven de base para estos textos, especialmente *La famille de Hegel* de 1971-1972¹⁵ y *La vie la mort* de 1975-1976¹⁶.

Más de una década después, en *Spectres de Marx* de 1993, Derrida afirma que no se hablará sino del duelo¹⁷, logrando resumir el núcleo duro de la noción, más allá de su relación con la filosofía especulativa de Hegel y el psicoanálisis, y más estrechamente referida a un pensamiento de la fenomenalidad y de la comunidad política, en relación con Marx. Allí habla de un “trabajo de duelo que es coextensivo a todo trabajo en general”¹⁸, al tiempo que refiere esta hipótesis a los análisis de *Glas*. El duelo en este texto del ’93 concierne a la ontologización o semantización propia de la producción discursiva de la filosofía, un trabajo que “consiste siempre en intentar ontologizar restos, en hacerlos presentes”, en “*identificar* los despojos y en *localizar* a los muertos”¹⁹. Derrida señala entonces que, pese a que estas operaciones siempre son formas del trabajo de duelo, la filosofía no ha sido capaz todavía de pensarse cogida (*pris*) en él. La cuestión del espectro sería este “más acá” que habría que reconocer para entender la ubicuidad del duelo, en tanto que esta lógica de la espectralidad no es sino una tesis sobre “la idealización de la idealidad como efecto de iterabilidad”²⁰. En ese sentido, la noción de duelo configurada en los 70’s anuncia el concepto o el esquema del fantasma²¹.

Pero la brecha entre una época de producción textual y la otra no es absoluta. Existe asimismo otro lugar donde Derrida aborda estas cuestiones que ha sido aún apenas explorado, y que articula el paso de las tesis de los 70’s a las de la espectralidad de 1993. Se trata de los seminarios inéditos dictados en Estados Unidos y Francia entre 1989 y 1991: *Manger l’autre: Politiques de l’amitié y Rhétoriques du cannibalisme*. Ambos seminarios se encuentran archivados en La colección especial de la biblioteca de la Universidad de California Irvine (UCI)²², y forman parte de una serie de cursos

⁵ Nos referimos a los escritos de juventud de Derrida, especialmente los dedicados a Husserl (1962, 1967, 1990) y a Heidegger (1964-65). Cf. J. Derrida, *Introduction à l’origine de la géométrie de Husserl*, PUF, Paris, 1962; J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 2018; J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990; J. Derrida, *Heidegger, la question de l’être et l’histoire*, Paris, Galilée, 2013.

⁶ Para abordar la lectura derridiana de la temporalización como condición de la idealización y significación en Hegel véase J. Derrida, *Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel*, en *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

⁷ Cf. J. Derrida, *Heidegger, la question de l’être et l’histoire*,

⁸ Cf. J. Derrida, *Introduction à l’origine de la géométrie de Husserl*.

⁹ Cf. J. Derrida, “Violence et métaphysique”, en *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967

¹⁰ Cuestión tratada sobre todo en *Espectros de Marx*, por ejemplo Cf. J. Derrida. *Spectres de Marx*, p. 15: Derrida vincula la noción latina de *socius* con un ser-con propio de la lógica de lo fantasmal; p. 21: allí, Derrida vincula la relación constitutiva del sí mismo en cuanto relación de herencia con los muertos encriptados, es decir, en cuanto relación con los fantasmas, con el más-de-uno (*plus d’un*) de toda comunidad.

¹¹ Utilizamos las siguientes ediciones de las obras señaladas de Hegel: G.W.F Hegel. *Filosofía real*, Madrid, FCE, 2006, traducción de José María Ripalda; G.W.F Hegel. *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada, 2010, edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos; G.W.F Hegel. *Fundamentos de filosofía del derecho*, Madrid, Tecnos, 2017, traducción de Joaquín Abellán.

¹² J. Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974.

¹³ Publicado en J. Derrida, “Specular, sur Freud”, en *La carte postale. De Socrates à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980. Este texto,

sin embargo, tiene su génesis en el seminario dictado a un año de la publicación de *Glas*, en 1975-1976 *La vie la mort*, específicamente bosquejado en las tres últimas sesiones, cf. J. Derrida, *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*, Paris, Seuil, 2019.

¹⁴ J. Derrida. “Fors”, en Török, M. & Abraham, N. *Le verbière de l’homme aux loupes*, Paris, Flammarion, 1976.

¹⁵ cf. <http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/uci.html>. La citación de este seminario se llevará a cabo señalando, en orden sucesivo, el número de caja en que se encuentra archivado el curso, luego el número de carpeta, luego la página establecida por Derrida dentro de esa clase. Este seminario está archivado en la caja n° 11, en las carpetas 1 a 5, y consta de 14 sesiones.

¹⁶ J. Derrida. *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*, Paris, Seuil, 2019.

¹⁷ J. Derrida. *Spectres de Marx*, p. 30

¹⁸ *Ibid.*, p. 24, nota 1

¹⁹ *Ibid.*, p. 30

²⁰ *Ibid.*, p. 24, nota 1

²¹ *Ibidem*

²² cf. <http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/uci.html>. La citación de este seminario se llevará a cabo señalando, en orden sucesivo, el número de caja en que se encuentra archivado el curso, luego el número de carpeta, luego la fecha completa (día/mes/año) en que fue dictada la clase en cuestión, para finalizar con la página establecida por Derrida dentro de esa clase. El curso *Manger l’autre* está archi-

dictados por Derrida en el período más extenso de 1983 a 1991²³, y que sirvieron de base para la edición y publicación del texto *Politiques de l'amitié* en 1994.

Rastrear y analizar críticamente cada uno de estos lugares de configuración de la noción de trabajo de duelo, supera con creces las posibilidades de un artículo. Por ello, en este escrito abordamos específicamente lo que sostenemos es la primera configuración de la tesis del trabajo de duelo, tal como Derrida lo entenderá hasta sus últimos textos. Dicha configuración se encuentra, como señalamos, en el texto *Glas* de 1974, en directa relación con Hegel y la columna dedicada a él²⁴. Mostramos que allí se formula por primera vez y de modo unitario la noción completa de *trabajo de duelo*, y sostenemos que es el resultado de una serie de decisiones teóricas: 1) una particular lectura que Derrida hace del sistema hegeliano, caracterizándolo como un “libro de la vida”²⁵, cuestión que le permite introducir la negatividad de la muerte asociada a la noción especulativa de trabajo y, así, solicitar y sustituir la lógica oposicional de Hegel por otra a la que Derrida se refiere con la formulación *la vida la muerte*; 2) una apuesta teórica sobre la dinámica hegeliana de la *Aufhebung*, que Derrida describe como una función transcategorial de paso o relevo (*releve*) entre un momento del espíritu y otro. Esta operación es la posibilidad misma de la historicidad del sentido del sistema hegeliano y permite pensar la relación entre momentos, no en términos de mera sucesión, sino como incorporación o introyección – incluso de digestión– de uno en otro; y 3) la consecuente constatación de que esta dinámica solo es posible al interior del discurso filosófico de la modernidad, cuya normatividad está construida retóricamente a partir de una función estructural dada a cierta forma de la analogía, que impide la subordinación total de uno de los términos de la relación incorporativa al otro, y así desestabiliza toda posibilidad de jerarquía. En última instancia, se trata de mostrar que el trabajo de duelo intro-

duce en la filosofía de Hegel una tropología con la que no puede dejar de contar y que lo emparenta con la producción literaria de Jean Genet –novelista, poeta y dramaturgo al que está dedicada la segunda columna de *Glas*²⁶–, tropología que está marcada por las cuestiones de la muerte, la incorporación, la sepultura, la cripta, la digestión, entre otras. Finalmente, estos análisis le permiten a Derrida abrir la posibilidad de pensar con Hegel una historicidad infinita, producida por la función transcategorial de la *Aufhebung* y por el trabajo de duelo que ella condiciona, tensionando también las lecturas más canónicas de Hegel realizadas a partir de la recepción de su pensamiento en la Francia del siglo XX²⁷.

Para desarrollar este lugar de génesis que es *Glas* en relación con el trabajo de duelo, comenzaremos situándolo temáticamente en relación con la producción textual del Derrida de los 70's, en continuidad con los análisis sobre la fenomenología husserliana que le anteceden. Luego, expondremos la estructura misma de *Glas* y las relaciones analíticas y críticas que establece Derrida con los textos de Hegel para, finalmente, llegar a la formulación de la noción de trabajo de duelo específicamente ubicada en la columna izquierda, y así sacar algunas conclusiones proyectivas. La secuencia de textos hegelianos que Derrida analiza –y que intentaremos seguir– está a su vez encadenada según lo que en *Glas* llama una “marcha bastarda (*démarche bâtarde*)”²⁸, cuyo comienzo es y no es un *empezar por el principio*: no se negará la lectura empírico-cronológica de la obra de Hegel, pero tampoco se aceptará sin más; lo mismo respecto de una suerte de hermenéutica de la anticipación teleológica. Así, Derrida se permite ir y venir desde los primeros textos de Hegel hasta los últimos, sin que dichos cambios en la dirección deban ser justificados terminantemente por una lógica de lectura lineal.

2. Autoafección y metafóricidad incorporativa

La tesis epistemológica en juego aquí remite a una idea temprana en Derrida, que utiliza tanto en relación con Husserl como con Heidegger, y que consiste en fundar el proceso idealizante que está a la base de la fenomenología en un movimiento de auto-afección de la conciencia y/o la existencia en cuanto *ipseidad*. Como sabemos, este análisis de la auto-afección ya se encuentra en la

vado en la caja nº 20, en las carpetas 1 a 4. El curso *Rhétoriques du cannibalisme* en la misma caja, carpetas 13 a 15.

²³ Los seminarios que constituyen la base del texto del '94 (J. Derrida. *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994) fueron –según el mismo Derrida: *La nationalité et le nationalisme philosophiques* (1. *Nation, nationalité, nationalisme* [1983-84], 2. *Nomos, Logos, Topos* [1984-85], 3. *Le théologico-politique* [1985-86], 4. *Kant, le Juif, l'Allemand* [1986- 87]) and *Manger l'autre (Rhétoriques du cannibalisme)* [1987-88]. Y también *Sécret témoignage - questions de responsabilité* [1989-93]. (Derrida, 1994:11). Las instituciones norteamericanas en que fueron dictados fueron Yale, Cornell, City University of New York, UCI, School for Criticism and Theory at Dartmouth College, and probably others. También, muchos de los cursos fueron dados en Francia, en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS).

²⁴ No profundizaremos aquí en la estructura ni en la performance de este texto único, excepcional tanto para su época y contexto como para la obra misma de Derrida. El mejor y más acabado trabajo en español sobre este texto es sin duda la tesis doctoral de Beatriz Blanco, *Geografía de los restos. Reinscripciones del duelo en Glas de Jacques Derrida* (Madrid, UNED, 2011). Allí, la autora realiza un análisis exhaustivo tanto de la génesis histórico-conceptual, como de la recepción y estructura del texto; analiza la cuestión de la doble columna y rastrea los temas principales que se desarrollan tanto en relación con Hegel como con Genet. La base desde la que comenzamos aquí le debe mucho a esa primera introducción del texto en el mundo hispano, y siempre será deudora de su registro.

²⁵ J. Derrida, *Glas*, p. 96

²⁶ Reconocemos como un límite de este trabajo el aislar la columna de Hegel de la de Genet, pese a su estructural –o *structurante*– relación en el texto *Glas*. Referimos para un mayor entendimiento de esta relación a la ya citada tesis de Beatriz Blanco, donde además se encuentra el único –hasta el momento– trabajo filosófico en Español sobre la columna de Genet.

²⁷ Múltiples autores franceses podrían citarse aquí, que han discutido la filosofía hegeliana acusándola de ser una filosofía de la totalidad, cuestión evidente, por ejemplo, en el caso de Emmanuel Levinas (Levinas, E. *Totalité et infinie. Essai sur l'extériorité*, Paris, Kluwer Academic, 2000, pp. 24-30) y de George Bataille (entre otros textos, cf. Bataille, G. *Escritos sobre Hegel*, Arena, Madrid, 2005, Traducción de Isidro Herrera). Derrida es heredero de ambos y con/contra ambos realiza sus análisis de Hegel. Para profundizar en el tópico del hegelianismo francés, véase también, entre otros textos, B. Bough, *French Hegel. From Surrealism to Post-modernism*. New York, Routledge, 2003 y J. Butler, *Subjects of desire: Hegelian reflections in twentieth-century France*. New York, Columbia University Press, 1999.

²⁸ J. Derrida, *Op. Cit.*, p. 12

analítica existencial de Heidegger, pero también en la lectura que hace el filósofo alemán de Kant²⁹. Ella es tomada y reconfigurada por Derrida para abordar también ciertas tesis de Husserl, sobre todo las referidas al proceso de temporalización que analiza especialmente a partir de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*³⁰ de 1928, tanto en su *Introducción a El origen de la geometría*³¹ como en *La voz y el fenómeno*³². En ambos casos, se trata para Derrida de mostrar cómo en Husserl la constitución de la mismidad o *ipseidad* producida a partir del principio fenomenológico de la presencia a sí de la conciencia, se ve interrumpida frente a la necesidad de repensar el tiempo “a partir de la diferencia en la autoafección”³³. Diversos son los lugares en que Derrida enfatiza los problemas que la tesis de la auto-afección, cuando es tomada en forma *pura*, trae para toda teoría del sentido y para toda filosofía del lenguaje³⁴. Lo muestra desde temprano poniendo el foco en una cierta representación de la muerte que en Husserl opera como muerte de la representación, en cuanto esta última está fundada en la presentación “viva” de un objeto a un sujeto, propia de la fenomenología husserliana –siempre, una filosofía de la vida³⁵. La muerte no puede quedar al margen de la vida del sentido pues, como se señala desde los textos sobre Husserl, la ausencia está supuesta en la tesis de la ideación por repetición, en cuanto la presentación del fenómeno ante la conciencia es siempre o ya una re-presentación (*Vergegenwärtigung*), o ya una a-presentación (*Appräsentation*), es decir, implica un devenir pasado de lo presente³⁶. Esto supone a la muerte como condición misma de la vida del sentido, toda vez que estas formas de la ausencia se oponen a la determinación del ser como vida-presencia en los textos de Husserl. Como sabemos, este lazo entre la vida y la muerte en el corazón de la producción de sentido, es elaborado también a partir de las tesis sobre la escritura como forma general del lenguaje. En su *Introducción a El origen de la geometría*, Derrida muestra cómo Husserl debe contar con la escritura para asegurar la posibilidad más alta de ideación de las objetividades³⁷, estableciendo así el antecedente de lo que en *De la grammatologie* de 1967 dirá sobre el suplemento. La tesis de la escritura como suplemento del habla es también la de su uso metafórico-metoniómico como único sentido propio posible para esta última, tornándose así en tropo primero u originario³⁸. A partir de aquí, se abre

para Derrida la hipótesis general sobre la forma retórica de los textos filosóficos, dada por la irreductibilidad de la escritura.

A comienzos de los 70 ‘s, esta hipótesis estará en el centro de las preocupaciones filosóficas de Derrida. El semestre del 69-70 dicta el seminario *Théorie du discours philosophique: la métaphore dans le texte philosophique*, de 10 sesiones³⁹. El semestre siguiente, 70-71, retoma el tema con un título más breve *Théorie du discours philosophique*, de 5 sesiones. Ambos seminarios aún inéditos son la base para textos directamente relacionados con la retórica de la filosofía, como *La mitología blanca y El suplemento de la cópula*, ambos publicados en 1972⁴⁰. En el primer seminario, Derrida describe el movimiento de constitución del discurso filosófico –su lógica– en términos de *incorporación* o *introyección asimilativa* de discursos que le son, en principio, ajenos⁴¹. El ejemplo paradigmático que ofrece allí Derrida de esta forma de la metaforicidad filosófica es, justamente, Hegel⁴², lo que permite establecer un vínculo directo con el seminario base de *Glas*, dictado solo un año después. La metaforicidad es así pensada desde el principio de sus investigaciones como una dinámica incorporativa, haciendo del tropo del *introyectar* –incluso en la forma del comer al/lo otro⁴³– la metáfora de la metáfora, en una economía de la metaforicidad que impide toda regresión hacia un sentido propio u original. En *Glas*, no son pocas las referencias a la metaforicidad propia del discurso de Hegel, pues en efecto

como lenguaje pleno, es utilizada estructuralmente por la filosofía como una metáfora-metoniómica de la voz, cuya fuerza explicativa es tal que termina por *suplantar*, al querer solo *suplementar*, todas las funciones originalmente atribuidas al habla. Este es el centro de la teoría del suplemento de origen, y es lo que alza a la escritura y a su función retórica como el gran “peligro” para la filosofía. Es necesario “... determinar el sentido ‘propio’ de la escritura como metaforicidad en sí misma” (p. 22), dice Derrida. Tanto habla como escritura son en realidad metáforas: del movimiento del alma, de la dinámica del pensamiento. Tomadas en sentido propio son siempre exteriores. Pero el habla es de suyo más interior y natural que la escritura, por eso su sentido propio es el metafórico (es un archi-habla sin la cual no se concibe el pensamiento y, por lo tanto, el *logos*). Y la escritura se divide así entre buena (escritura del alma, comprendida en el interior de la naturaleza y de la ley) y mala. Esta división estaría dada por la determinación de la presencia como subjetividad, que señaláramos. Pero la escritura es en realidad la metaforicidad misma, *lo exterior tomado como interior*, y en ese sentido incluye al habla.

²⁹ Cf. M. Heidegger. *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1996, (traducción de Gred Ibscher Roth) especialmente pp. 161-162.

³⁰ E. Husserl. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002, (Traducción de Agustín Serrano de Haro)

³¹ J. Derrida. *Introduction a l'origine de la géométrie de Husserl*, p. 82

³² J. Derrida. *La voix et le phénomène*, especialmente el capítulo titulado “Le signe et le clin d’oeil”, pp. 71-82.

³³ *Ibid.*, p. 80

³⁴ Un completo análisis de este problema se encuentra en C. Duran. “La autoafección del otro: Heidegger y el tiempo que demora el sí mismo”, *Revista de Filosofía*, Volumen 71 (2015) 53-64.

³⁵ J. Derrida. *Op. Cit.*, p. 5

³⁶ Cf. *Ibidem*.

³⁷ J. Derrida. *Introduction a l'origine de la géométrie de Husserl*, p. 84

³⁸ J. Derrida. *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967. Derrida muestra allí que la escritura, tradicionalmente desplazada y condenada a ser un mero representante estático y estéril del habla que se piensa

³⁹ Seminario inédito archivado en la Derrida Collection /Critical Theory Collection/ Special Collections and Archives/ UCI Library, California, USA. Caja 20, archivos 1-4.

⁴⁰ Ambos compilados en J. Derrida. *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

⁴¹ Dice Derrida: “El concepto de metáfora... podría designar ... la forma general de la introyección de un elemento alógeno en el discurso filosófico... La metaforización podría ser considerada, en sentido estricto, como el tomar prestado por la filosofía cualquier figura del lenguaje ordinario o, en sentido amplio, como la forma general del desplazamiento por el cual la filosofía explota un discurso que le es extranjero, tomando prestado o asimilando, según un modo u otro, el léxico, la sintaxis, el contenido, el resultado, etc” (caja 10, carpeta 8, sesión 1, p. 5)

⁴² G.W.F. Hegel. *Wissenschaft der Logik I*, Berlin, Suhrkamp, 1986, p. 21

⁴³ Hemos desarrollado este tema en V. Campos Salvaterra, *Comerse al otro. Retóricas de la alimentación. una lectura del seminario inédito Manger l'autre de Jacques Derrida (1989-1990)*. TRANS/FORM/AÇAO, v. 43, n. 4, p. 343-368, Out./Dez., 2020.

una de las tesis centrales de este texto tiene que ver con ella: “la familia está marcada dos veces (*la famille est marquée deux fois*)”⁴⁴. Esta idea implica que la familia corresponde, al mismo tiempo, tanto a un momento determinado y finito de la historia del espíritu, como a una *figuración* de la totalidad infinita del sistema. En el seminario *La famille de Hegel*, y haciendo referencia justamente a los cursos dictados en los años inmediatamente anteriores (69-70 y 70-71⁴⁵), Derrida dice al respecto: “la familia finita sería un modelo metafórico en el cual el lenguaje de la exposición filosófica del sistema encontrará una figuración cómoda (*commode*)”. Sin embargo, la *comparación* que regula esta metáfora no es ya en Hegel la clásica de la filosofía, pues se trata de una analogía de estructura manifiestamente incorporativa, marcada por la cuestión del consumo destructivo (*consumation*) y de la consumación plenificadora (*consommation*)⁴⁶. De este modo, explorar esta relación figurativa entre lo finito de la familia y lo infinito del sistema desde la tesis de la metaforicidad como incorporación, implica complicar radicalmente la lógica tradicional de la atribución propia de la analogía filosófica⁴⁷: no puede comprenderse ya a partir de una regla de igualdad o equivalencia. Es necesario entender cómo cada término se introyecta y pervive “dentro” del otro, sin relación de antero-posterioridad fijable. Este es, sin duda, el antecedente del duelo como trabajo y del trabajo como trabajo del duelo.

Esto nos permite concluir preliminarmente que *Glas* completo está escrito en el registro de una tesis sobre la

metaforicidad intrínseca del discurso filosófico, en plena continuidad con los estudios anteriores de Derrida. A su vez, esto nos permite notar que, si la metáfora es comprendida en esta época a partir de la dinámica de la incorporación/introyección de lo otro, entonces el sistema especulativo de Hegel mismo puede ser leído en estos términos. En efecto, la noción de trabajo de duelo en relación a la cuestión de la incorporación está directamente asociada al movimiento relevante de la *Aufhebung* en cuanto función transcategorial que permite una relación analógica inaudita entre lo efectivo concreto y lo discursivo general, que a su vez no depende de una lógica derivativa y, por tanto, no se funda en la regla de atribución unidireccional clásica que señalábamos. El trabajo de duelo se vuelve así una suerte de significativo suplementario para esta operación analógica cuya suplementariedad tampoco se guía por una regla de convertibilidad por sinonimia, sino por una suerte de catacresis⁴⁸ fundamental: al no tener la *Aufhebung* significado unívoco –al decirse de muchas maneras–, ella puede articularse a partir de más de una formulación, sin significado focal –sin el *pros hen* de la homonimia: la muerte, la sepultura o la tumba, la cripta, pero también, más cerca del psicoanálisis, la introyección o incorporación del muerto al interior del yo⁴⁹; y en relación con esto, la más atrevida de estas tentaciones: la figuración alimentaria y canibal, pues la incorporación idealizante no está lejos de comer y de comer al otro, de morderlo, saborearlo, tragarlo, digerirlo, vomitarlo. “La dialéctica es dialectófaga”⁵⁰, dice Derrida en la apertura misma de su discurso sobre Hegel. La consistencia de estas relaciones está dada justamente por la vinculación de todos los significantes suplementarios de la *Aufhebung* con un procedimiento virtualizante de la lengua, según el cual la cosa se generaliza y llega a tener sentido –se *espiritualiza*– en un proceso que es además temporal, es decir, que es la base de la filosofía de la historia hegeliana. En última instancia, esta forma de interpretar el movimiento de la dialéctica permite a Derrida sostener una tesis aún más radical: que la lógica de la *posición* (*Setzung*) que por la introducción de la diferencia o negatividad se vuelve en Hegel *oposición* (*Entgegensetzung*)⁵¹ está construida sobre *otra* lógica –según otra forma de la alteridad que no genera oposición– que Derrida llama en otro lugar⁵² –contemporáneo de *Glas*– la *lógica de la vida la muerte* (*la vie la mort*)⁵³. Estas complicaciones

⁴⁴ J. Derrida, *Glas*, p. 28

⁴⁵ J. Derrida. *La famille de Hegel*, Caja 11, Archivo, 5, sec. 2, p. 2

⁴⁶ J. Derrida. *Glas*, pp. 76-78. Según el diccionario *Littré* existe una distinción entre los verbos franceses *consumer* y el *consommer*, donde el *primero* tiene una connotación más bien destructiva (1. *Détruire en usant, en réduisant à rien*). El segundo se refiere más bien a un proceso de acabamiento o de perfeccionamiento (1. *Achever, accomplir*). Derrida utiliza ambos verbos y sus conjugaciones, siguiendo la idea de que el verbo alemán *aufheben* señala a la vez un proceso de destrucción o supresión y de conservación o cumplimiento. Sospechamos que los antecedentes de esta decisión teórica se encuentran en sus lecturas de G. Bataille, Cf. J. Derrida. “De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve”. En *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p. 404.

⁴⁷ la analogía filosófica o metafísica, sistematizada hasta el límite luego por la escolástica medieval, es un modo de atribución lógico, ni unívoco, ni equívoco, y tiene como fin generar unidad allí donde lógicamente parece no haberla. Y parece no haberla, justamente, en la medida en que el “ente” o “lo que es” no puede ser definido mediante un solo y mismo enunciado. Esta problemática proviene de las lecturas realizadas por la tradición del texto de *Metafísica* IV de Aristóteles, donde emerge el problema del *pros hen legomenon*. Notamos que en la argumentación aristotélica hay al menos dos tipos de analogía, una de atribución y una de proporcionalidad. Tomás de Aquino afirmará que la analogía propiamente metafísica es una analogía de atribución intrínseca, en cuanto que lo que se atribuye es una propiedad real interna de los analogados. Todas las formas en que se dice el ser, si bien no llegan a unificarse genéricamente, se unifican analógicamente gracias a que “toda naturaleza es esencialmente ser” (Cf. Tomás de Aquino, *De Veritate*, Quaestio I, Cf. <https://www.corpusthomicum.org/qdv01.html>). Esta es la base para su propia teoría de los trascendentales o conceptos transcategoriales que permiten “decir” al ser sin definirlo, mediante adiciones al ser: así, el ser mismo le atribuye a cada concepto su naturaleza ontológica y dicha atribución no es accidental, cómo sí es accidental la atribución de lo “saludable” al caso de manzanas o ejercicios (atribución extrínseca), o la proporción que existe entre dicha analogía y la de la substancia.

⁴⁸ A La RAE define la *catacresis* en cuanto figura retórica de la siguiente manera: “1. f. *Ret.* Designación de algo que carece de nombre especial por medio de una palabra empleada en un sentido metafórico, como en *la hoja de la espada* o *una hoja de papel*”. En *Glas*, Derrida es enfático en señalar la importancia de este tropo, sobre todo para el caso de la *lengua*, en cuanto ella es una catacresis que refiere al órgano corporal ubicado en la boca, cf. Derrida, J. *Glas*, p. 8

⁴⁹ Cf. J. Derrida. *Fors*

⁵⁰ J. Derrida. *Glas*, p. 15

⁵¹ Cf. por ejemplo, G.W.F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830). Madrid, Abada, 2017, edición bilingüe de Ramón Valls Plana. pp. 253, §82

⁵² J. Derrida. *La vie la mort*, p. 19-25

⁵³ Interesante es en este punto la lectura de Kevin Thompson sobre la relación entre la negatividad abstracta y la negatividad determinada en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, a partir de la distinción entre diferencia como diversidad (o diferencia externa) y diferencia como oposición (o contradicción especulativa). El autor sugiere que

señaladas a partir de la cuestión de la metafóricidad incorporativa son las que introducen en relación con Hegel el problema de la historicidad del sentido, en la medida en que es este movimiento de atribución analógica bidireccional entre un momento finito y uno infinito lo que permite pensar el encadenamiento progresivo de momentos mediante las operaciones simultáneas de supresión y conservación⁵⁴. Esto sirve a Derrida, como decíamos, para interpretar la historicidad hegeliana más allá de las lecturas críticas sobre su configuración totalitaria.

3. La vida la muerte

Esta lógica no oposicional que es la de *la vida la muerte* (sin *y –et–* y sin *es –est*)⁵⁵ y que aparece por primera vez así formulada en el seminario del 75-76, está sin duda basada en la lectura deconstructiva de Hegel. Como leyendo a Husserl, Derrida rastrea en Hegel una cierta filosofía de la vida, para luego mostrar que la muerte no puede constituirse como su opuesto absoluto, sino que está en intrínseca tensión con aquella. El gesto no consiste, por tanto, en señalar a la muerte como necesaria solo en un momento finito –por ejemplo, en el momento de la lucha por el reconocimiento, en el que es determinante la conciencia de la muerte. Se trata, más bien, de entender la muerte también como un momento infinito, lo que implica que, a su vez, la historia general del espíritu debe pensarse como el desenvolvimiento dialéctico de *su vida*. La primera sugerencia respecto de esta posibilidad hermenéutica aparece cuando Derrida se permite interrumpir el camino que había tomado desde el inicio del texto, a saber, la reconstrucción dialéctica de la familia en la *Filosofía del derecho* (1822), para ir a los escritos de juventud de Hegel sobre el cristianismo (1795-1798)⁵⁶ para encontrar allí “un germen y un con-

junto de rasgos invariantes del sistema”⁵⁷. Este motivo del germen permite leer el desarrollo conceptual de la familia en Hegel obviando la tajante y clásica distinción –que también toma la forma de la oposición jerárquica– entre un joven Hegel y un Hegel del sistema, pues “entre el germen y el concepto adulto nada cambia”⁵⁸. De esta manera, es posible sostener implícitamente un paradigma biológico de generación como desarrollo del sistema hegeliano, sin determinación teleológica⁵⁹. Pero Derrida lo dirá también de modo explícito: “El sistema hegeliano impone, pues, ser leído como un libro de la vida”⁶⁰.

Para seguir esta ligazón iremos a las páginas de *Glas* en las que se introduce por primera vez el tema de la muerte asociado a la *Filosofía del derecho*. Se trata de analizar el momento familiar dentro de la estructura de la *Sittlichkeit*, al que Derrida dedica una primera lectura en estas páginas. Allí, la familia es el punto de partida para el relevo del derecho abstracto, propio del momento de la moralidad. Marca además el paso del judaísmo al cristianismo⁶¹. Recordemos que este camino de determinación del momento finito de la familia es interrumpido, como decíamos, por una vuelta a los escritos sobre el cristianismo de 1795-98. Allí, la familia cristiana, cuya estructura es trinitaria permite a Derrida sostener que esta figura onto-teológica es la que explica el cabe-sí (*bei sich*) del espíritu y su movimiento circular de reapropiación asimilante como condición especulativa del entendimiento de todo lo demás. Será ese cabe-sí de la estructura familiar lo que queda interrumpido cuando la muerte comienza a perfilarse como el paso relevante entre un momento y otro, especialmente en la descripción de la familia finita. Sin embargo, no será sino esa muerte misma lo que permita, a la vez, sostener la posibilidad de un cabe-sí en general como movimiento de retorno, repetición y reapropiación. En otras palabras, habrá que pensar en Hegel la muerte como condición, a la vez, de posibilidad y de imposibilidad del cabe-sí familiar.

¿Cómo la familia genera el relevo de la *Moralität* hacia la *Sittlichkeit*? Mediante el amor, verdadero vínculo entre esposos monógamos y entre padres e hijos. El amor sustituye al derecho y al deber abstracto: no engañas a tu mujer, no eres infiel a tu familia porque esté prohibido por una ley formal –léase: heterónoma–, sino porque la amas; es decir, por la espontaneidad del

el proyecto derridiano de *Glas* consiste en resaltar el momento de la diversidad para mostrar cómo esa forma de la diferencia, tanto excluida del sistema hegeliano como necesaria para el relevo de la *Aufhebung*, opera como un cuasi-transcendental. La categoría de diversidad sería, para el autor, la forma hegeliana de la *différance* derridiana. Cf. K. Thompson, “Hegelian Dialectics and the Quasi-Transcendental in *Glas*”. En S. Barnett (Ed.) *Hegel After Derrida*, London, Routledge, 1998, pp. 239-259.

⁵⁴ Es importante volver a señalar que esta interpretación de la *Aufhebung* hegeliana es probablemente una herencia recibida por Derrida más directamente de Bataille, cuestión que remite al texto y páginas ya citadas del texto *De l'économie restreinte a l'économie générale* y, en el caso de Bataille mismo, a los textos *Hegel, el hombre y la historia* (en G. Bataille. *Escritos sobre Hegel*, p. 43) y *L'Erotism* (G. Bataille. *L'Erotism*, en *Oeuvres complètes X*, Gallimard, Paris, 1987, p. 39)

⁵⁵ J. Derrida. *La vie la mort*, p. 25. Dice Derrida allí que esta lógica de la vida la muerte no es una lógica de la vida y la muerte, ni una lógica de la vida *es* la muerte. La no conjunción de los términos señala a la posibilidad de pensar una continuidad no lineal, sino recursiva, entre la vida y la muerte, que impediría la determinación de la diferencia como oposición (dada por el *y*), a partir de la necesaria posición del primer momento de un silogismo. Pero también impediría pensar una economía totalizadora o reductora de la diferencia, que identificara sin más ambos términos (mediante el *es*)

⁵⁶ G. W. F. Hegel. *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*. Madrid, FCE, 2014, edición y traducción de José María Ripalda. De los textos compilados en esta edición, son especialmente tratados por Derrida *La vida de Jesús* y *La positividad de la religión cristiana*. Derrida también se refiere en reiteradas ocasiones al texto *Der Geist des*

Christentums und sein Schicksal, de 1798-1800, en *Frühe Schriften*, Vol. I. de Werke, 274-418, Frankfurt, Suhrkamp, 1971

⁵⁷ J. Derrida, *Glas*, p. 28

⁵⁸ Si Derrida considera legítimo leer la obra hegeliana a partir de una metodología figurada por esta cuestión, es precisamente porque hay todo a lo largo de la obra de Hegel proposiciones sobre “sobre el sistema como desarrollo de un germen” (J. Derrida. *Glas*, p. 28), que “nos comandarán a operar así” (J. Derrida. *La famille de Hegel*, s.2 p.2)

⁵⁹ El germen, tal como lo entiende Derrida, es la mejor forma de representar o figurar el retorno a sí del espíritu en cuanto trayecto circular (J. Derrida. *Glas*, p. 35). Decir que no hay cambio entre el germen y el concepto adulto es en realidad decir que en el concepto adulto el germen es reapropiado, pero dicha apropiación está ya condicionada por la negatividad relevadora de la *Aufhebung*, es decir, por la muerte. Un completo trabajo al respecto de encuentra en M. Senatore. *Germs of Death. The problem of Genesis in Jacques Derrida*, New York, SUNY, 2018.

⁶⁰ J. Derrida. *Glas*, p. 96

⁶¹ *Ibid.*, p. 42-43

amor⁶². A diferencia del judaísmo, la ley se interioriza a través del amor como móvil, se interpreta subjetivamente y el deseo la asume de forma libre. Derrida se refiere a esta interiorización en términos de una “asimilación que digiere la deuda objetiva y el intercambio abstracto” (*l’assimilation digérant la dette objective et l’échange abstraite*), es decir, se trata de una “devoración del límite (*dévoration de la limite*)” como efecto económico de la *Aufhebung*⁶³. Y economía quiere decir aquí: regulación del deseo por el deseo mismo, subjetivación del interdicto y ampliación de la libertad. Esta ampliación por interiorización de la ley es también una *infinetización* del límite o, podríamos decir, su efectiva idealización⁶⁴.

Lo que ocurre en esta operación es anunciado por Derrida también en términos de muerte, siguiendo probablemente –sin citarlo directamente aquí, aunque sí en otro lugar– a Alexander Kojève: afirma que el derecho abstracto *muere* en el amor familiar. Como es conocido, Kojève interpreta, en las lecciones que dicta entre 1933 y 1939, la filosofía hegeliana como una *filosofía de la muerte o del ateísmo*⁶⁵, idea que es también enfatizada por George Bataille –declarado alumno de Kojève– en sus escritos sobre Hegel del 55-56⁶⁶. La muerte aparece preliminarmente en estos pasajes en estrecha relación con el movimiento relevante de la *Aufhebung* como devenir interiorizante, pero también infinitizante, idealizante y universalizante; en este sentido, también podría decirse que es un movimiento de *generación*, y funciona así como principio, aunque no en el modo de la posición afirmativa, sino más bien como una regla de transformación de lo empírico en universal⁶⁷. En cada círculo dialéctico es necesaria la muerte para desencadenar el proceso sublimante de la *Aufhebung*, es decir, para que la universalidad pueda vivir, dar lugar a la vida del Espíritu. Dice Derrida: “La verdad –el pasado-pensado (*Gewesenheit*)⁶⁸– es siempre la *muerte* (relevada, erigida, sepultada, develada, desbandada) de aquello de

lo cual ella es la verdad”⁶⁹. No es sino a partir de esta muerte del derecho abstracto en la familia, que es a la vez una interiorización de la ley objetiva por el amor, que la ley finita se infinitiza y se forma lo que Derrida llama “la familia especulativa”⁷⁰ o familia infinita, siguiendo el modelo de la familia cristiana. La familia cristiana, como verdad del cabe-sí total del sistema, se apoya a su vez en un movimiento relevante e incorporativo anterior: el del judaísmo en el cristianismo, o el de dios en la comunidad, haciendo de dios el padre que encarnado en el hijo –incorporado– muere en el hijo: “La vida del espíritu es la historia de la muerte del padre en sus hijos y el relevo de esta muerte tiene siempre el sentido de una reconciliación”⁷¹. El hijo a su vez muere en la comunidad de hermanos, quienes lo incorporan mediante la eucaristía: “El padre *es* el hijo, el hijo *es* el padre; y el *Wesen*, la energía esencial de esta copulación, su unidad, la *Wesenheit* del primero y del segundo, es la esencia de la cena cristiana”⁷². La cena es así también un modelo figurativo finito-infinito del movimiento incorporativo del sistema⁷³. Pero esta incorporación de lo abstracto en lo concreto no es el último momento: hace falta una reconciliación que implica a su vez la muerte y la incorporación del amor familiar en un estadio más alto, más espiritual, es decir, menos concreto y más universal, porque la familia es un momento aun “natural” de la *Sittlichkeit*. Todos estos movimientos de muerte y relevo forman la totalidad como reconciliación. Esta es la base de la familia y de la religión. La *economía general* de Hegel (en oposición a una restringida), es siempre una economía de la muerte⁷⁴.

Volvamos a esta idea de la verdad como muerte. ¿Cómo llega Derrida a configurar este vínculo? Además de los antecedentes señalados que le entregan Kojève y Bataille, Derrida vuelve en este punto a la lectura de los escritos de juventud sobre el cristianismo. Pues la relación incorporativa y tanatológica del padre y el hijo en la familia especulativa puede ser leída a su vez mediante otra metáfora: la del árbol. Ella le sirve a Derrida para

⁶² Ibid., p. 43, cf. G.W.F. Hegel. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, de 1778-1800, en Frühe Schriften, Vol. 1 de *Werke*, pp. 328-329.

⁶³ Ibid., p. 44

⁶⁴ Hemos tratado ampliamente el concepto de economía en Derrida en el texto *Transacciones peligrosas. Economías de la violencia en Jacques Derrida*, Santiago de Chile, Pólvora, 2018. Dicho concepto tiene su génesis en los trabajos de Derrida sobre E. Levinas y G. Bataille, ambos citados más arriba y compilados en el texto del ‘67 *La escritura y la diferencia*. Posteriormente, el concepto es retomado y profundizado en el texto del ‘91 *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991

⁶⁵ A. Kojève. *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid, Trotta, 2016 (Traducción de Andrés Alonzo Martos), p. 597.

⁶⁶ G. Bataille. “Hegel, la muerte y el sacrificio”, en *Escritos sobre Hegel*, Madrid, Arena, 2005, p. 12

⁶⁷ A este respecto pueden citarse muchos lugares en la obra de Hegel. Hacemos aquí solo una referencia a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §50, p. 199.

⁶⁸ La religión singular ya relevada, es decir, ya incorporada en el sistema, que adquiere una forma universal sin reducción de su contenido. Su singularidad estricta, en cuanto pensada por la facultad abstractiva, negadora del entendimiento, pasa, se transforma en pasado, o también, muere. Kojève entiende el paso del ser al concepto como una transformación del presente al pasado, cuestión que hace de la negatividad una actividad eminentemente temporal, es decir, también finita (Cf. A. Kojève. *Introducción a la lectura de Hegel*, p. 602)

⁶⁹ J. Derrida. *Glas*, p. 40

⁷⁰ Ibid., p. 44

⁷¹ Ibid., p. 41

⁷² Ibid., p. 67.

⁷³ La eucaristía es analizada por Hegel en *El espíritu del cristianismo* y su destino en su función simbólica, que permite pensar el vínculo interno de la comunidad familiar cristiana. El análisis detallado que lleva a cabo Derrida de esta estructura simbólica, que permite sustituir lo infinito de la unión amorosa mediante una suerte de signocosa (el pan) finita a partir de la declaración “este es mi cuerpo”, le permite concluir que esta operación que Hegel llama “mística” no puede tener una explicación discursiva en sentido clásico: “Ningún análisis, siguiendo las vías de una comparación o de una analogía” (J. Derrida. *Glas*, p. 79) puede dar cuenta de esta relación entre el pan, el vino, el cuerpo, la sangre de cristo y la unión amorosa de los discípulos –hijos de dios, hermanos entre sí– a la que ellos dan lugar. Véase también el estudio de Stuart Barnett “Eating my God”, En S. Barnett (Ed.) *Hegel After Derrida*, London, Routledge, 1998, pp. 131-144.

⁷⁴ Esta idea, como hemos señalado, se halla trabajada por Derrida en el texto del ‘67 “De l’économie restreinte a l’économie générale. Un hegelianisme sans réserve”, pero también enfatizada por Blanco en su tesis doctoral antes citada, como *economía de los restos* pues, como también lo señala Bataille, la muerte no es nunca una destrucción sin más en el sistema hegeliano. En palabras de Blanco: “Siempre hay nuevos restos que gestionar cuando uno trata de ocuparse del resto”, Blanco, *Op. cit.*, p. 67.

mostrar cómo en Hegel la vida del espíritu es nombrada a través de la vida natural en la que vegeta⁷⁵. Por ello, el árbol genealógico no es una metáfora en sentido clásico: al igual que en el caso de la comparación entre las estructuras finitas e infinitas, esta no puede entenderse a partir de la regla de igualdad y atribución. Entre las dos vidas, como su “rasgo de unión, su contrato o contracción”⁷⁶, está la muerte. Derrida recurre a la *Ciencia de la lógica*, en la sección de la Lógica subjetiva –La idea–⁷⁷, donde Hegel inscribe la vida como un silogismo y como un momento del silogismo: la primera determinación de la idea es la vida, la segunda el conocimiento y el querer, la tercera idea absoluta en la que el espíritu se reconoce en su verdad absoluta, infinita, en sí y para sí. Pero además de la vida natural e inmediata, la vida es también determinada como Vida de la idea absoluta, como verdadera vida, la vida absoluta y sin muerte. La producción de la idea se da como producción de la vida y la vida como producción de la idea, en un círculo de reapropiación. La idea absoluta en cuanto concepto racional se desarrolla justamente como la vida: mediante un retorno a sí que implica el relevo, una supresión y una conservación –es decir, una incorporación– de su inmediatez natural en el siguiente momento, en el que se eleva a la vida espiritual. Dado que este relevo se da en Hegel por negatividad determinada como oposición, Derrida puede decir que la vida natural debe *morir* para dar lugar a la vida espiritual: entre ellas está la muerte, “la metáfora entre ambas vidas no es sino ese movimiento de la negatividad relevadora”⁷⁸. Solo la Idea absoluta es vida en sentido estricto, por tanto, también ser y verdad.

Sin embargo, según este esquema, no puede sostenerse que la muerte sea realmente el opuesto absoluto de la vida. La vida es así un movimiento de autodivisión en el que queda implicada con la muerte, sin contradicción: “es esta extraña división que produce las totalidades”⁷⁹. En la medida en que la muerte opera en la vida misma para auto-diferirla, cada parte –cada totalidad– puede realmente explicar el todo, como cada rama del árbol puede ser esqueje. El análisis de Derrida se mueve hacia los textos posteriores de Hegel, especialmente tres: el *fragmento sobre el Derecho Natural* –parte de *El sistema de la eticidad*–, la primera filosofía del espíritu de Jena de 1803-04 y la *Realphilosophie* de Jena de 1805-06. Allí, Derrida intentará mostrar el lugar de la familia en la *Sittlichkeit*, es decir, el devenir político-espiritual de la misma o, en otras palabras, el paso de la religión a la filosofía. En este desarrollo de la vida del espíritu que tiene lugar en la *Sittlichkeit*, es necesario el paso de la familia a la sociedad civil, y de la vida del individuo a la vida de un pueblo. En cuanto primariamente la vida es siempre vida natural, Derrida resalta en

Hegel la existencia de un “germen innato de muerte (*Keim des Todes*)”⁸⁰ en el individuo, que hace que “el fin de la naturaleza sea matarse a ella misma y perecer en la corteza de lo inmediato, de lo sensible y de consumirse como Fénix, para surgir, renacer fuera de la exterioridad en tanto que espíritu”⁸¹. En otras palabras, el fin de la naturaleza es matarse para re-nacer como espíritu.

4. El trabajo de encriptación

El germen de muerte opera primariamente sobre el momento natural de toda configuración de sentido en el corpus hegeliano: operará sobre la familia como momento natural del despliegue de la *Sittlichkeit*, pero antes opera sobre la vida natural como tal. Si es posible seguir la economía de las decisiones teóricas de Derrida, teniendo en cuenta que intenta seguir a Hegel y a su propia economía textual como a un “libro de la vida”, entenderemos que el siguiente paso es profundizar en la filosofía de la naturaleza. Desde allí, Derrida se hace cargo de analizar en detalle la generación de la vida natural a partir, en principio, de la muerte natural, leyendo en conjunto la filosofía de la naturaleza de Jena y un apéndice –cortado, quitado– de la clásica edición abreviada de la Enciclopedia (1817-1830)⁸² (respecto de las cuales para Derrida no hay verdadera “ruptura conceptual”⁸³). Una primera constatación es análoga a la relación asimilativa entre vida e idea, a saber, que el proceso biológico es en sí un proceso genérico: el proceso de *generación* de la vida es a la vez un proceso de *generalización* como proceso de *constitución de un género*, en sentido tanto biológico como lógico. El cumplimiento normal de estos procesos es la muerte:

La muerte es esta inadecuación del individuo a la generalidad; ella es la clasificación misma, la desigualdad respecto de sí de la vida (*l'négalité à soi de la vie*). En este sentido, la muerte toma también la figura de la abstracción, ella no es más que una abstracción, pero esta abstracción es una potencia, una fuerza en operación (*forcé à l'oeuvre*) en un proceso en el cual no se la puede abstraer.⁸⁴

La muerte, entonces, más que algo determinable es algo determinante: un *proceso* –que será descrito luego en términos de trabajo– de abstracción que lleva a la clasificación. En los textos señalados, este proceso tiene, al igual que en los momentos que ya hemos analizado más arriba, una estructura finita y una infinita, respecto de las cuales no es posible determinar cuál es la “originaria”: la tesis que lleva hacia el trabajo de duelo comienza

⁷⁵ J. Derrida. *Glas*, p. 95. De aquí que la cuestión del germen en referencia al corpus hegeliano citada más arriba no deba leerse como que, de hecho, Derrida sostiene que entre el “germen y el concepto adulto nada cambia” (como sostiene Barnet, *Op. cit.*, p. 132); esta idea refiere justamente a la “estrategia” hegeliana, que consiste en hacer de la especulación misma un ejercicio analógico respecto de la natural y orgánico.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 95

⁷⁷ Sección tercera, capítulo primero, G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica. II. Lógica subjetiva*. Madrid, Abada, 2015, pp. 317-330.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 96

⁷⁹ *Ibid.*, p. 90

⁸⁰ *Ibid.*, p. 133

⁸¹ *Ibid.*, p. 135, Derrida en este caso y en otros, está citando la versión abreviada de la Enciclopedia de las ciencias filosóficas con adiciones verbales. Aquí se refiere a la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, mit dem mündlichen Zusätzen*, Vol 9 de *Werke*, Frankfurt, Shurkamp, 1970, p. 538

⁸² Nuevamente, se refiere a la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, mit dem mündlichen Zusätzen*, Vol 9, p. 516-519 (§369-370).

⁸³ J. Derrida. *Glas*, p. 131

⁸⁴ *Ibid.*, p. 133 y G.W.F. Hegel. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, mit dem mündlichen Zusätzen*, Vol 9, p. 535-537 (§375-376).

con la tesis sobre el germen finito que da origen a la vida, en el cual está incluido otro germen que Derrida califica de infinito: el germen de muerte. Decir “germen de muerte es cuasi tautológico”, dice Derrida, en la medida en que la noción infinita de germen nunca se circunscribe a la simple producción de una vida separada de la muerte.

La argumentación comienza en la constitución de la diferencia sexual de los animales y su relevo en la unidad del género masculino y femenino. La muerte natural en cuanto “cara negativa” de la *Aufhebung* de este proceso debe ser leída entonces a su vez como copulación: el relevo de la contradicción entre lo singular del individuo sexuado y lo general del género masculino o femenino. Allí, la figura de la copulación como cópula que permite la unión del individuo al género, y con ello, también el juicio (*Urteil*), será la que sustituya suplementariamente a la *Aufhebung* hegeliana⁸⁵. La copulación (*Begattung*) es así la operación genérica y generadora del género (*Gattung*), y puede traducirse, dice Derrida, como relación sexual (*Geschlechtsverhältnis*), en cuanto ella también designa “la relación del género, de la especie o de la raza (familia, linaje), o la relación del sexo como género (*Geschlecht*) femenino o masculino”⁸⁶. Hasta aquí llega el proceso finito de gene-

ración del género, puesta además en términos de una vida natural siempre en tensión con una muerte interna o muerte natural, descrita en términos de inadecuación del individuo finito a la generalidad del género. En este contexto, la copulación es el aspecto positivo de la producción del género como relación del género a sí. Falta entonces un tercer momento, en el cual otra negatividad hace posible la reproducción indefinida del género, es decir, hace posible su universalidad estricta. Es entonces donde otra muerte entra en escena: la negatividad de una muerte que indica no ya la inadecuación del individuo a la generalidad, sino su inadecuación a la universalidad. Es necesario pensar en una forma de muerte no natural: “El relevo de la vida natural en la vida espiritual opera necesariamente a través de la enfermedad y la muerte”⁸⁷. La enfermedad, como muerte no natural de la vida natural, es el momento decisivo para el salto desde la animalidad a la humanidad, lo que asegura el relevo o la muerte efectiva del cuerpo animal para dar paso a la vida espiritual. La enfermedad y su cura mediante el fármaco resume todo lo necesario para este paso: proviene de lo otro que el organismo, de lo inorgánico, es decir, de lo exterior y requiere a su vez de la incorporación de algo exterior y extranjero: la medicina⁸⁸.

La muerte por enfermedad introduce entonces la posibilidad de la infinitización del género, su universalidad. En cuanto posibilidad de clasificación en general, la muerte no opera como mera destrucción de la individualidad, sino como la inscripción, es decir, la *encriptación* del individuo muerto en la generalidad del concepto. La operación de clasificación es así una operación de duelo: de encriptación del cadáver, de dar sepultura. Esta es descrita por Derrida como una *consumación idealizante*, y se la señala en términos de “trabajo”, porque es una relación *práctica* –no puramente teórica– y *no-inmediata* de la conciencia con un objeto. El argumento que toma Derrida es una reconstrucción de la primera filosofía del espíritu de Jena (1803-04), y está escrito en base al concepto de potencia (*Potenz*), un término que Derrida considera heredado por Hegel desde Schelling⁸⁹ y que corresponde al antecedente del “momento” dialéctico. En el seminario del 70-71, Derrida señala que lo especial de la noción de potencia es que, a diferencia del momento, marca en la repetición de la reapropiación la falta de un lazo; por lo que se produce un salto, una ruptura, pero una ruptura que es también un pasaje y un desarrollo⁹⁰. Esta temprana noción de potencia hegeliana es una co-implicación entre una efusión, surgimiento, explosión y una constricción, detención, retorno. El paso dialéctico es

⁸⁵ Derrida dice: “no se puede entender el relevo en general sin la copulación sexual, ni esta en general sin el relevo” (Ibid., p. 127), y luego “Si se tiene en cuenta el hecho de que la *Aufhebung* es descrita aquí como un momento estrictamente determinado (estrangulado) del devenir de la idea (el momento final de la filosofía de la naturaleza), y que, sin embargo, dicho momento de la vida es re-marcado al término de la filosofía del espíritu, entonces la *Aufhebung* de la diferencia sexual es y manifiesta y expresa, *stricto sensu*, la *Aufhebung* misma y en general” (Ibid., p. 128). Este es un gesto consistente en este texto: como proponíamos más arriba, en su falta de determinación conceptual, Derrida decide leer la *Aufhebung* en su calidad de significante suplementario. En efecto, no se puede definir la *Aufhebung*, o más bien: su definición, su estructura de concepto está dado por la posibilidad de su *repetición*: de la recursividad de su movimiento, que a la vez que genera recursividad en cada momento determinado; lo hace también en la totalidad del sistema.

⁸⁶ Ibid., p. 126, y G.W.F. Hegel. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, mit dem mündlichen Zusätzen*, Vol 9, p. 516 (§369). Dicha diferencia es lo que permite entender el proceso de generación por relevo a partir de la oposición: *antes* de la vida animal diferenciada, en los animales inferiores, en las plantas y en lo inorgánico, no hay diferencia que pueda manejarse oposicionalmente: para Hegel, la diferencia que se determina como oposición, y que así abre la posibilidad de la *Aufhebung* y del movimiento de generación que ella condiciona, dicha diferencia se da entre partes que son, a su vez, totalidades; es decir, entre individuos: indivisos en sí mismos, divididos del resto. No vale así la diferencia entre, por ejemplo, un tubérculo hembra y uno macho, toda vez que allí se trata de una diferencia meramente formal: de partes de un individuo, no de individuos completos. Derrida muestra cómo esta determinación de la diferencia como oposición depende a su vez de un elemento que el mismo Hegel no devela, y que lo emparenta con Platón y Aristóteles: la jerarquización. En efecto, tal como lo describe Hegel en los textos citados por Derrida, las partes sexuales de los animales no son realmente opuestas, es decir, individuales; hay una suerte de plasticidad en la diferenciación de un macho respecto de una hembra, pues en cada individuo solo se resalta o se desarrolla una parte por sobre otra: los ovarios en la mujer son como los testículos en el hombre, el glándula como el clítoris, etc. Solo los puede separar oposicionalmente la indiferencia o receptividad de los órganos femeninos y la diferencia o actividad de los masculinos. Derrida concluye que la oposición entre indiferencia y diferencia solo puede darse en Hegel por herencia del pensamiento aristotélico que jerarquiza la actividad por sobre la pasividad, de la forma por sobre la materia. “Hegel determina

siempre, expresamente, la Razón como Actividad. La *Aufhebung*, concepto central de la relación sexual, articula el falocentrismo más tradicional sobre la onto-teo-teleología hegeliana” (Ibid., p. 130).

⁸⁷ Ibid., p. 125

⁸⁸ Aquí es donde, para Derrida, es posible ver en Hegel una “dialéctica especulativa de la digestión y la interiorización” (Ibid., p. 132). Cada paso dialéctico implica una mayor capacidad de relación con lo otro exterior, relación que debe leerse en términos de incorporación y asimilación, donde –a partir de estos análisis de la filosofía de la naturaleza– el paradigma es la digestión.

⁸⁹ Derrida refiere al texto de Schelling *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, de 1797. Cf. K. F. A. Schelling. *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* (1797), vol. II, 1 ss. Stuttgart y Augsburg, 1856-1861.

⁹⁰ J. Derrida. *La famille de Hegel*, caja 11, archivo 7, Sesión 9 p. 10.

entonces visto como paso violento entre una totalidad y la otra, como un pasaje auto-destructor⁹¹: violencia que es condición de posibilidad en cuanto puede ser leída como fuerza virtualizante, en las dos acepciones del vocablo latino *vir*⁹². No habría entre las potencias, entonces, oposición en sentido fuerte.

En este escrito se puede ver también un antecedente de la formación de la conciencia que tiene lugar en la *Realphilosophie* de 1805-06. Se trata de explicar la formación del espíritu, pero, como decíamos, a partir de tres potencias de la conciencia: 1) memoria y lenguaje: conciencia teórica, 2) el instrumento: conciencia práctica, 3) la posesión y la familia. Derrida constata que “La conciencia es el medio (*Mitte*) de la idealidad en general, por tanto, de la universalidad en general”⁹³. La conciencia idealiza la naturaleza negándola, y su idealización se produce a través de aquello que niega: este atravesamiento de la naturaleza en la negación, dice Derrida, deja en el medio ideal una marca *analógica* del medio natural: hay una potencia y un medio correspondiente al aire: la palabra y la memoria; y lo mismo para la tierra: el trabajo y el instrumento. En tanto lenguaje y memoria, la conciencia se mantiene en una relación inmediata con lo que niega, es decir, en su función abstracta o teórica, en la medida en que el lenguaje es un medio invisible, sonoro, evanescente, teórico-fónico. Por su evanescencia, este medio se reduce a un instante puntual: “La libertad teórica es allí negatividad formal”. Debe así concretizarse y posicionarse, para poder *repetirse* y evitar su desaparición. Esto solo es posible mediante el trabajo y su instrumento, pues así “una actividad da lugar a la producción de una permanencia, de un elemento de subsistencia relativa”⁹⁴ que puede usarse muchas veces de nuevo. Así la conciencia teórica deviene conciencia práctica, que es su negación y su posicionamiento efectivo.

Esto se juega, dice Derrida, “en el paso del deseo al trabajo”⁹⁵. El deseo es, en efecto, la primera negación de la conciencia teórica, en la medida en que esta última se relaciona solo con una cosa –muerta– que a su vez no puede relacionarse con nada. El deseo señala la posibilidad de relación con otro –vivo– que también puede entrar en relación; es decir, con una alteridad más radical. Lo clave para vincular trabajo y duelo es aquí es la estructura del deseo, y específicamente, del deseo humano: este se constituye por su capacidad de tender hacia lo deseado para consumirlo –destruirlo y aniquilarlo– *a la vez* que

refrenar dicha tendencia, inhibirla (inhibición: *Hemmung*), es decir, a conservar el objeto. Si bien esta estructura también está presente en el deseo animal, este no puede devenir conciencia práctica, no puede relevarse como trabajo debido a que en el animal la tendencia consumidora y la inhibición se siguen, pero no se juntan: el animal primero tiende a consumir el objeto y solo luego inhibe dicha tendencia: *se sacia y luego se detiene*⁹⁶.

En cambio, el deseo humano es ya praxis o ya trabajo, en la medida en que la inhibición es interior a la consumición. Como ya había analizado antes Derrida en relación a otro texto, las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*⁹⁷, el salto (*Sprung/saut*) de la animalidad al hombre –y la noción de salto es importante pues está en relación con la determinación del momento como potencia⁹⁸– que es el salto del sentir al pensar, es solo posible por la supresión (*répression*) del instinto/inclinación (*Trieb*) “el proceso de idealización... es la supresión del instinto”⁹⁹. Así, la idealización se produce, y se produce por la inhibición que acompaña a todo movimiento de deseo en su temporalización: “la idealización es efecto de la inhibición y es parte del presente de la consumación”¹⁰⁰. El deseo, entonces, jamás llega a satisfacerse por completo, el objeto se conserva sin conservarse (*il reste en tant qu’il ne reste pas*). Esta operación de consumición idealizante es llamada trabajo: no es mera consumición, es a la vez idealizante gracias a la inhibición del deseo que opera en ella, y que permite consumir sin destruir totalmente: es decir, que permite *incorporar transformando* lo exterior en interior, lo material en ideal, lo objetivo en subjetivo. La transformación, la *elaboración* (élaboration) de lo conocido en cognoscente, de objeto en sujeto –aniquilación y mantención de los opuestos–, que debe ser además leído en términos de potencia, de fuerza virtualizante o de potencia de abstracción¹⁰¹, se llama *trabajo* y es una operación de *duelo*. El duelo es descrito por Derrida en esta época como trabajo efectivo de sepultura o trabajo ideal de encriptación del muerto en el interior del yo –para superar su pérdida. Ciertamente, está ligado con su recepción del psicoanálisis, en tensión con la herencia freudiana¹⁰² del concepto. Por ello, supone ya entenderlo como un proceso “interminable de hecho y de derecho” y sin “límite fiable entre la incorporación y la introyección”¹⁰³. Esta lectura requiere que se sostenga una tesis sobre la imposibilidad de su cumplimiento acabado, es decir, sobre la interrupción del movimiento circular de reapropia-

⁹¹ Cf. G.W.F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830), pp. 198-199, §50. Allí, Hegel establece que el paso o tránsito (*Übergang*) que realiza el pensamiento de lo finito de la intuición a lo infinito del fundamento no son tránsitos de una afirmación a otra. Entre medio hay actividad negativa, es decir, se produce una transformación destructiva de lo singular en universal.

⁹² J. Derrida. *Spectres de Marx*, p. 116. Derrida utiliza frecuentemente esta idea explícitamente desde el 93, donde en *Espéctros de Marx* habla, por referencia a *Las tesis sobre la historia* de W. Benjamin de una fuerza débil (*faible force*), o de una fuerza que no puede simplemente oponerse a lo que la tradición piensa como su contrario. Esta debilidad está emparentada con la operación idealizante o virtualizante, con la *capacidad* que tiene el lenguaje de producir lo efectivo del sentido, pero diferidamente. Cf. Derrida, J. *Spectres de Marx*, p. 96

⁹³ J. Derrida. *Glas*, p. 136

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 137

⁹⁶ *Ibid.*, p. 34

⁹⁷ G.W.F. Hegel. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005 (Traducción de José Gaos). Cf. especialmente para este tema pp. 123-124

⁹⁸ La noción de *Sprung* refiere en general en Hegel lo propio del pensamiento (*Denken*), en cuanto este supone una elevación (*Erheben*) por sobre y una salida (*Hinausgehen*) de lo sensible (*Sinnliche*). Y como el pensamiento está referido al hombre, es que Hegel puede usar como contrapunto la experiencia del animal, que puede recorrer series causales de encadenamiento empírico, pero no pensarlas en su universalidad, vale decir, en lo que tienen de normativo. Para este tema en Hegel véase la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1830, §50, pp. 198-199.

⁹⁹ J. Derrida, *Op. Cit.*, p. 34

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 138

¹⁰¹ J. Derrida. *La vie la mort*, p. 20

¹⁰² Cf. S. Freud. “Duelo y melancolía”, *Obras Completas*, Tomo XIV, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1993.

¹⁰³ J. Derrida. *Spectres de Marx*, p. 160

ción en la idealización, marcado justamente por la muerte como su condición. Es por ello que, en las páginas que siguen en *Glas*, Derrida enfatiza su vinculación a la operación propia de la familia vs. el trabajo propiamente político: porque la familia es un momento singular, marcado por la ley de la singularidad, por la noche y por lo femenino, Hegel opone y subordina el trabajo de duelo al trabajo de la universalización en la ciudad. Antígona, en cuanto su determinación primordial dentro de la familia es ser hermana, es la mujer que por antonomasia lleva a cabo esta labor de monumentalización, archivo, herencia, genealogía, clasificación de nombres propios, sepulturas, cantos fúnebres, etc.¹⁰⁴. Su exclusión del esquema trinitario de la familia será, por ello, la que marque para Derrida la desmantelación de la oposición que permite dicha exclusión: ella retornará como la imposibilidad del duelo, como su fracaso al intentar mantener a los muertos en sus tumbas, tumbando todo el proceso asimilativo de la reapropiación: ella es el vómito del sistema y, así, su condición (cuasi) trascendental de posibilidad¹⁰⁵.

Sin entrar en este tema de Antígona, que requiere de otro estudio, es posible notar que la consumición/consumación idealizante que lleva a cabo el trabajo como *medio* entre los opuestos del deseo (tensión e inhibición) muestra en sí su imposibilidad de producir una clasificación totalizadora –es decir, muestra su fracaso– en su dependencia de un instrumento (*Werkzeug*). ¿Por qué? Porque para mantenerse, para darse una permanencia y no desfondarse “en una pura negatividad”¹⁰⁶ el trabajo necesita el instrumento. El instrumento conserva el trabajo de la autodestrucción –si no, el trabajo se reduciría a actos singulares de una subjetividad empírica. El instrumento en cuanto cosa (*Ding*) es universal, es decir, es lo que se mantiene en las relaciones de trabajo, resiste a la consumación y asegura así la tradición:

Se desea, se consume, se trabaja, ello pasa, ello muere. En cuanto individuos empíricos. La tradición (es la palabra de Hegel) es así lo que resiste a esta pérdida y constituye la idealidad mantenida: no el objeto finito y elaborado, sino el instrumento de trabajo que puede todavía servir a causa de su estructura de generalidad. Él está dotado de una identidad ideal, reproducible, perfectible, que da lugar a la acumulación, etc. No se puede desear sin producir instrumentos, es decir, instrumentos de producción.¹⁰⁷

Dicha identidad reproducible a la vez que perfectible del instrumento de trabajo, podemos entenderla también asociándola a las tesis de Derrida sobre la escritura en Husserl, en cuanto ella es tematizada por el fenomenólogo como una suerte de instrumento exterior, a la vez que –como señalábamos– condición de posibilidad más alta de la idealización: la condición de su objetivación, que no es sino una tradicionalización¹⁰⁸.

La tradicionalización o traspaso, toda vez que la historicidad es entendida por el Husserl tardío en estos términos¹⁰⁹, solo es posible por el instrumento de la escritura: ella es la que permite la repetición de los actos de idealización, hasta que generan un campo autónomo del que todo sujeto puede ausentarse¹¹⁰. La escritura, que para la fenomenología es una forma derivada del lenguaje expresivo, se constituye en esta relación práctica con el mundo, es decir, en la relación que contamina la idealidad del sentido con lo fáctico de la historia y, con ello, supera el formalismo estático de la primera fenomenología de Husserl¹¹¹. Pero pone al mismo tiempo en riesgo la pureza de la idealidad intencional, en la medida en que la expone a la posibilidad de su *desaparición*: “esa *virtualidad* de la escritura hace posible a la vez la pasividad, el olvido y todos los fenómenos de la *crisis*”¹¹². De lo que se tratará es de mostrar, tanto para Husserl como luego para Hegel, que esta posibilidad de la crisis es interior a la idealización misma, tal como la muerte es interior a la vida del sentido. Esto a su vez permite sostener la ubicuidad del trabajo como trabajo de duelo: en la medida en que se entiende la producción de la objetividad como potencia de abstracción mediada por un instrumento, esta producción no es sino un trabajo. Y se trata, a su vez, de un trabajo de incorporación y encriptación que toma su modelo de un duelo fracasado: trabajo de consumición y de consumación, que no puede nunca asimilar completamente lo que consume, justamente por su no-inmediatez, es decir, por el diferimiento estructural de toda reapropiación.

5. Conclusiones: hacia la espectralidad

El fenómeno de la crisis husserliana en cuanto estructural a las ciencias, es el duelo frustrado o, en los términos psicoanalíticos en que lo entiende Derrida, la sustitución de la introyección del objeto perdido por su incorporación defectuosa, mediada e interminable¹¹³. En *Espectros de Marx*, Derrida vincula este fracaso de la relación de idealización inmediata y completa de lo otro necesariamente con el traumatismo¹¹⁴, y a éste con un nuevo concepto de producción, que está ligado a la “iterabilidad idealizante de la expropiación” y que muestra así la “espiritualización espectral que opera en toda *techné*”¹¹⁵. Derrida entiende que en Marx la noción de trabajo es heredada de Hegel toda vez que se entiende como *potencia de transformación*¹¹⁶, marcada por la iterabilidad o repetición como regla de dicha transformación. En el texto del '93, estas cuestiones se pueden resumir en un gran intento de desestabilizar la distinción marxiana entre lo real efectivo asociado a la producción

¹⁰⁴ J. Derrida. *Glas*, pp. 161-164

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 183

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 140

¹⁰⁷ *Ibidem*. Esta reflexión así formulada, es muy cercana a las realizadas con motivo del análisis de la escritura en Husserl: para tradicionalizarse, la ciencia requiere de un instrumento material, la escritura. Ella permite la virtualización mediante su función de repetición cf. Derrida, *Introduction a l'origine de la géométrie*, pp. 84-85

¹⁰⁸ E. Husserl. *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962 (traducción de J. Derrida), pp. 202-204

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ J. Derrida, Op. Cit, p. 84

¹¹¹ Nos referimos a la desarrollada en *Ideas I*, de 1913, Cf. E. Husserl. *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1962 (Traducción de José Gaos).

¹¹² J. Derrida, Op. Cit, p. 84

¹¹³ Cf. M. Torok. “La enfermedad del duelo y la fantasía del cadáver exquisito”. En Torok y Abraham, *La corteza y el núcleo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005. Traducción de Mirta Segoviano, p. 212.

¹¹⁴ J. Derrida. *Spectres de Marx*, p. 160

¹¹⁵ *Ibidem*

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 30

y el trabajo (*Wirklich, Wirklichkeit, Wirkung*) y lo ideal o, más bien, los *efectos de virtualidad* que para Marx implican siempre una cierta aparición fantasmática¹¹⁷: en otras palabras, en una encarnación objetiva de lo subjetivo que debe a su vez re-subjetivarse. Marx cita a Stirner, quien resuelve este problema por vía de una suerte de narcisismo antropológico-filosófico, o de teoría de la subjetivación como antropologización¹¹⁸. Según la lectura de Derrida, Marx es crítico de esto en la medida en que supone un duelo completo y acabado, una completa asimilación de lo objetivo, es decir, un trabajo que solo es coextensivo de la producción fetichista mercantil¹¹⁹. Derrida lee esta problemática en Marx no solamente asumiendo su herencia hegeliana (a diferencia de Althusser¹²⁰), sino más radicalmente como

la operación que permite abrir la pregunta por la historicidad más allá de los cierres metafísicos de la historia, propios de ciertas ontologías marxistas. Toda la tesis sobre la historicidad mesiánica –sin mesías¹²¹– que es el centro de este texto está fundada, así, sobre una forma del trabajo de duelo que el mismo Marx habría asumido, y que supone el diferimiento constante y el retraso originario de toda reapropiación¹²², cuestión que se deriva de cierto espíritu del marxismo como una hipercrítica de las jerarquías y las oposiciones, de las relaciones entre dominantes y dominados, que Derrida no vacila en vincular con la deconstrucción¹²³; hipercrítica que anuncia la apertura de la promesa emancipadora del marxismo, más allá del “fin de la historia”, hacia una historicidad que no es un nuevo historicismo¹²⁴.

6. Referencias

- Bataille, G. *L'Erotism*, en *Oeuvres complètes X*, Gallimard, Paris, 1987
- Bataille, G. *Escritos sobre Hegel*, Arena, Madrid, 2005, Traducción de Isidro Herrera.
- Barnet, S. “Eating my God”, En S. Barnett (Ed.) *Hegel After Derrida*, London, Routledge, 1998, pp. 131-144.
- Blanco, B. *Geografía de los restos. Reinscripciones del duelo en Glas de Jacques Derrida*, Tesis doctoral presentada en Madrid, UNED, 2011.
- Bough, B. *French Hegel. From Surrealism to Post-modernism*. New York, Routledge, 2003.
- Butler, J. *Subjects of desire: Hegelian reflections in twentieth-century France*. New York, Columbia University Press, 1999.
- Campos Salvaterra, V. *Transacciones peligrosas. Economías de la violencia en Jacques Derrida*, Santiago de Chile, Pólvora, 2018
- Campos Salvaterra, V. *Hacia dónde. Valor, historicidad y mesianismo en “Espectros de Marx”*. Revista Demarcaciones, n° 7, abril 2019.
- Campos Salvaterra, V. *Comerse al otro. Retóricas de la alimentación. una lectura del seminario inédito Manger l'autre de Jacques Derrida (1989-1990)*. TRANS/FORM/AÇÃO, v. 43, n. 4, p. 343-368, Out./Dez., 2020.
- Derrida, J. *Introduction a l'origine de la géométrie de Husserl*, PUF, Paris, 1962
- Derrida, J. “Violence et métaphysique”, en *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967
- Derrida, J. “De l'économie restreinte a l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve”. En *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967
- Derrida, J. *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967
- Derrida, J. *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972
- Derrida, J. *Glas*, Paris, Galilée, 1974
- Derrida, J. “Fors”, en Török, M. & Abraham, N. *Le verbier de l'homme aux lupes*, Paris, Flammarion, 1976.
- Derrida, J. “Specular, sur Freud”, en *La carte postale. De Socrates à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980
- Derrida, J. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990
- Derrida, J. *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991
- Derrida, J. *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris, 1993
- Derrida, J. *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994
- Derrida, J. *Seminaire La bête et le souverain, Vol I (1999-2000)*, Paris, Galilée, 2008.
- Derrida, J. *Heidegger, la question de l'être et l'histoire*, Paris, Galilée, 2013
- Derrida, J. *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 2018
- Derrida, J. *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*. Paris, Galilée, 2017
- Derrida, J. *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*, Paris, Seuil, 2019
- Duran, C. “La autoafección del otro: Heidegger y el tiempo que demora el sí mismo”, *Revista de Filosofía*, Volumen 71 (2015) 53-64
- Freud, S. “Duelo y melancolía”, *Obras Completas*, Tomo XIV, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1993

¹¹⁷ Ibid., p. 126

¹¹⁸ Ibid., pp. 207-208

¹¹⁹ Ibid., p. 263

¹²⁰ J. Derrida. *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*. Paris, Galilée, 2017, p. 95

¹²¹ J. Derrida. *Spectres de Marx*, p. 56

¹²² Ibid., p. 209

¹²³ Ibid., p. 128

¹²⁴ En su herencia husserliana, Derrida no mantiene una tesis sobre la historicidad que se determine mediante un privilegio de la historia por sobre las relaciones de sentido (para la crítica al historicismo de Husserl véase E. Husserl. *La filosofía como ciencia rigurosa*, Madrid, Encuentro, 2009. Traducción de Miguel García Baró). Dichas cuestiones son objeto temático para Derrida en todas sus épocas textuales, con fuerza en sus primeros escritos, reapareciendo con fuerza en *Espectros de Marx*. Para un análisis de tema, véase nuestro estudio *Hacia dónde. Valor, historicidad y mesianismo en “Espectros de Marx”*. Revista Demarcaciones, n° 7, abril 2019.

- Hegel, G.W.F., *Filosofía real*, Madrid, FCE, 2006, traducción de José María Ripalda
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada, 2010, edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos;
- Hegel, G.W.F., *Fundamentos de filosofía del derecho*, Madrid, Tecnos, 2017, traducción de Joaquín Abellán.
- Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica. II. Lógica subjetiva*. Madrid, Abada, 2015, traducción de Félix Duque.
- Hegel, G.W.F. *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*. Madrid, FCE, 2014, edición y traducción de José María Ripalda.
- Hegel, G.W.F. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, de 1978-1800, en *Frühe Schriften*, Vol. I. de *Werke*, 274-418, Frankfurt, Suhrkamp, 1971
- Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830). Madrid, Abada, 2017, edición bilingüe de Ramón Valls Plana.
- Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005 (Traducción de José Gaos)
- Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, mit dem mündlichen Zusätzen*, Vol 9 de *Werke*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970
- Hegel, G.W.F. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, de 1978-1800, en *Frühe Schriften*, Vol. 1 de *Werke*
- Heidegger, M. *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1996, (traducción de Gred Ibscher Roth)
- Husserl, E. *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962 (traducción de J. Derrida)
- Husserl, E. *La filosofía como ciencia rigurosa*, Madrid, Encuentro, 2009. Traducción de Miguel García Baró
- Husserl, E. *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1962 (Traducción de José Gaos)
- Husserl, E. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002, (Traducción de Agustín Serrano de Haro)
- Kojève, A. *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid, Trotta, 2016 (Traducción de Andrés Alonzo Martos)
- Levinas, E. *Totalité et infinie. Essai sur l'extériorité*, Paris, Kluwer Academic, 2000, pp. 24-30) y de
- Schelling, K. F. A. *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* (1797), vol. II, 1 ss. Stuttgart y Augsburg, 1856-1861
- Senatore, M. *Germes of Death. The problem of Genesis in Jacques Derrida*, New York, SUNY, 2018
- Thompson, K. "Hegelian Dialectics and the Quasi-Transcendental in *Glas*". En S. Barnett (Ed.) *Hegel After Derrida*, London, Routledge, 1998, pp. 239-259.
- Torok, M. "La enfermedad del duelo y la fantasía del cadáver exquisito". En Torok y Abraham, *La corteza y el núcleo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005. Traducción de Mirta Segoviano,
- Tomas de Aquino, *De Veritate*, Quaestio I, Cf. <https://www.corpusthomicum.org/qdv01.html>