



Variaciones del don y la deuda en Derrida, Mauss y Nietzsche: apuntes para un pensamiento por venir

Patricia Manrique¹

Recibido: 04-09-2023 / Aceptado: 29-11-2023

Resumen. En las líneas que siguen se apuesta por pensar el don y su problemática relación con la deuda, así como la justicia y el acontecimiento, en la formulación que de ellos lleva a cabo Jacques Derrida, proponiéndolos como rasgos de una gestualidad capaz de signar otra política, que Derrida tiende a nombrar como “democracia por venir”. Para ello, se establecerá el contraste con el don tal y como lo plantea Marcel Mauss en su famoso ensayo y se repasan los conceptos de don y deuda nietzscheanos como interesantes precedentes del planteamiento derridiano.

Palabras clave: don; deconstrucción; Derrida; Mauss; Nietzsche; acontecimiento; justicia; política por venir.

[en] Variations of the gift and the debt in Derrida, Mauss and Nietzsche: notes for a thought to come

Abstract. In the lines that follow, we are committed to thinking about the gift and its problematic relationship with debt, as well as justice and the event, in the formulation that Jacques Derrida carries out of them, proposing them as features of a gesture capable of signifying another politics, which Derrida tends to name as “democracy to come”. To do this, the contrast with the gift will be established as proposed by Marcel Mauss in his famous essay and the Nietzschean concepts of gift and debt will be reviewed as interesting precedents of the Derridean approach.

Keywords: gift; deconstruction; Derrida; Mauss; Nietzsche; event; justice; politics to come.

Sumario: 1. Introducción; 2. Don y deuda en deconstrucción; 3. Marcel Mauss: don-contra-don, don en deuda; 4. Nietzsche: deuda y conciencia, don y justicia; 5. Don, acontecimiento y justicia: lo político por venir; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Manrique, P. (2023) “Variaciones del don y la deuda en Derrida, Mauss y Nietzsche: apuntes para un pensamiento por venir”, en *Escritura e Imagen* 19, 153-170.

¹ UNED
patrimanrique@gmail.com

1. Introducción

El pensamiento acerca del don y la donación, que aparece bien temprano en su trayectoria, es para Jacques Derrida un marco en el que pensar el ser y el tiempo –la *différance*–, pero, a la vez, una palabra clave en su esbozo, diseminado aunque sostenido, de una nueva racionalidad y de otra gestualidad o tacto político. Constituye una forma más de cuestionar el paraje del humanismo –que, aún en sus versiones heideggeriana y lévinasiana, permanece en el universo de Lo Mismo, en lo próximo, olvidando lo radicalmente otro– y deconstruir el discurso de la metafísica haciendo justicia a un acontecimiento y un don capaces de hurtarse a la calma homogeneizante, la uniformidad tranquilizadora del discurso económico, siendo ausencia de cálculo, heterogeneidad radical, abismo de la aporía, posibilidad de lo imposible. El don, pensado desde una deconstrucción que es una “especie de principio de desobediencia civil, incluso de disidencia en nombre de una ley superior y de una justicia del pensamiento”², servirá para concitar un tacto tan ético-político como ontológico, “tendresse de la pensée”, utilizando la bella y acertada expresión con la que Grondin se refiere al estilo derridiano de testimoniar la posibilidad de lo imposible, luchando “con todo el poder de su escritura, contra la violencia que tiende a sofocar la ternura vital en un mundo tan brutal como el nuestro”³.

2. Don y deuda en deconstrucción

Derrida decía tener algo así como una intuición respecto a la pareja constituida por el don y el tiempo⁴, cuestión que expuso fragmentariamente en varios de sus trabajos y que aborda específicamente en *Donner le temps* en sendas ediciones –una primera publicada en 1991 y una segunda, inédita a su muerte, publicada en 2021–, junto con nociones esenciales en su pensamiento como justicia –incondicional– y acontecimiento que completan, asimismo, su noción de hospitalidad. Ambas publicaciones, intituladas *Donner le temps*, la I y la II, provienen del seminario del mismo nombre impartido en 1978-1979 en la *École normale supérieure de Paris I*. El contenido de *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, que corresponde a las cinco primeras sesiones de dicho seminario y aborda su concepto de don sustraído a la lógica económica y a la metafísica del presente, fue expuesto en una serie de conferencias impartidas en abril de 1991 en la Universidad de Chicago; la segunda parte, que mantiene como compañero de viaje principal a Heidegger, aunque no solo, intenta cumplir cierta deuda contraída en la primera edición cuando se comprometió a volver a “la cosa de Heidegger” y *Zeit und Sein*. Aquí nos centraremos fundamentalmente en el contenido de la primera.

² *Ibidem*, p. 19.

³ Grondin, J., «La tendresse de la pensée», en *Contre-jour* n° 9 (2006), p. 139.

⁴ En ambas sesiones se trata de pensar el *Il y a* francés y/en el *es gibt* en alemán, que requiere, para ser dicho, el tiempo, y aparece inexorablemente vinculado al darse, al *geben*, y, por ende, al don (*Gabe*): “Porque bien te puedes imaginar que no me hubiera atraído esta pareja, esta unión de tiempo y don si no sintiera que hay [...] algo que decir al respecto que yo mismo quiero decir al respecto, haciendo como si te lo diera para oír o para pensar, oír y pensar pudiendo para representar aquí muchas otras cosas”. Derrida, J., *Donner le temps II*, Paris, Éditions du Seuil, 2021, p. 9 (versión e-book). La traducción es nuestra.

En toda la cuestión del don resulta fundamental la problematización de la noción planteada por Marcel Mauss pues, rescatándolo del universo económico y homogeneizador de la identidad y el intercambio, Derrida propondrá, profundizando en lo que habría de ser un don que de verdad lo sea, otro planteamiento distinto, ligado a un deber sin deber, a un deber que no debe nada, que rompe el círculo de la economía y su especie de don-no-don, don-contra-don marcado por el intercambio, la deuda, la reciprocidad y el reconocimiento y, en consecuencia, comprometido con las nociones –metafísicas–de subjetividad e identidad, pues en buena parte su misión es contribuir a su presunta constitución en sociedad según la conocida tesis antropológica de Marcel Mauss. Como señala Cristina Peretti, el don derridiano “al no ser posible más que como imposible, rompe igualmente el círculo de la ontología”⁵ no queriendo decir esto que se convierta, como algunos han apuntado, en mera utopía sino, más bien, en palabras del propio Derrida: “No la utopía, lo imposible⁶. Experiencia de la aporía, de lo imposible, del *double-bind*, que genera el clima necesario para que se respiren aires de una política por venir, de lo imposible, frente a posibilismo (a)político que signa las actuales –presuntas– democracias.

“El don no *es*, no se puede preguntar “qué es el don”, pero es con esa condición como habrá habido bajo ese nombre o bajo otro un don”⁷. Habida cuenta de su condición aporética, de la inherente posibilidad imposible –carácter de acontecimiento– de un don que no puede serlo más que no haciéndose un presente presente, Derrida se pregunta por la forma de relación allende la retícula don-contra-don que participa en el sistema de la deuda, un sistema omnipresente en la civilización, al menos en la occidental y que, por supuesto, hunde sus fundamentos en la metafísica. Porque hablar de don tiende a ser, como veremos, hablar de relación y de deuda y hablar de deuda será, a la postre, hablar de fundamento. Dependiendo de cómo sea interpretado el don será funcional para visiones políticas o ético-políticas fundadas en cierta hostilidad –del diferente, ergo enemigo– como la (necro-bio-)política moderna y su guerra contra la vida, cuando menos de Hobbes a Carl Schmitt, o compatibles con la hospitalidad y la justicia derridianas, capaces de signar una otra política hospitalaria –tendencialmente al menos– y justa allende la soberanía, la deuda y el fundamento.

En todo ello, habida cuenta de que la cuestión del don implica la cuestión general de la relación, del dar y darse, también de los entes, que no es sino la cuestión del diferir, de la *différance*, será muy importante el papel del tiempo, de la temporización, el cuestionamiento del privilegio del presente habitual en la metafísica de la presencia y su correlativo protagonismo de la conciencia. El trabajo de Derrida se titula por ello *Dar el tiempo* y destaca, en la primera de las publicaciones, que la cuestión más interesante, el hilo conductor en el ensayo de Mauss, es una referencia al tiempo, a la temporización:

(...) La exigencia de la restitución “dentro de un plazo” con un “vencimiento” retardado, la exigencia de la *différance* circulatoria está inscrita, para aquellos que participan de la experiencia del don y del contra-don, en la cosa misma que se da o que se intercambia⁸.

⁵ Peretti, C., “Herencias de Derrida”, en *Isegoría* n° 32 (2005), p.122.

⁶ Derrida, J., *Papel Máquina*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 305 ss.

⁷ Derrida, J., *Psyché. Invenciones del otro*, Buenos Aires, La Cebra, 2017, p. 183.

⁸ Derrida, J. *Dar el tiempo I. La moneda falsa*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 46.

Con ello, Derrida destaca que, incluso más allá de ser un contrato, un gesto intersubjetivo, el movimiento del don-contra-don es una fuerza inherente a la cosa intercambiada, una propiedad inmanente a esta que, al exigir restitución, exige, asimismo, el tiempo, el plazo... el devenir-temporización de la temporalización: *différance* es/en la cosa misma.

Derrida explora el sentido de dar, del “acontecimiento de don”⁹, planteando que lo que se da/dona deja de ser don *como tal* cuando involucra algún tipo de reciprocidad, devolución, intercambio o contra-don, dado que eso lo inscribiría en una dinámica de la deuda, ya provenga del donatario que agradece, del donante que satisface su ego o de la consciencia de cualquiera de los dos: en ambos casos se trata de intercambio, una transacción económica que no es donación propiamente dicha, *como tal*¹⁰. Lleva a cabo, así, un ajuste de cuentas con las ontologías y antropologías del don –un don que no es don, que no es acontecimiento, y hace imposible advenir y/o advertir uno que sí lo sea– y establece un “axioma”, cuya mención, por cierto, subraya de un modo significativo la asertividad con que lo plantea, porque no es nada común ni se ajusta demasiado al an-arkhismo de la deconstrucción, que como es sabido evita axiomas y rechaza orígenes plenos entre otros gestos de antifundamentalismo. El axioma –y no es el primero en este trabajo¹¹– es el que sigue:

Aunque todas las antropologías, e incluso las metafísicas del don, con toda razón hayan tratado conjuntamente, como un sistema, el don y la deuda, el don y el ciclo de la restitución, el don y el préstamo, el don y el crédito, el don y el contra-don, nosotros desistimos aquí, de forma enérgica y tajante, de esta tradición. Es decir, de la tradición misma. Como punto de partida nos situaremos en la disociación, en la cegadora evidencia de este otro axioma: no hay don, si lo hay, sino en aquello que interrumpe el sistema o también el símbolo, sino en una partición sin retorno y sin repartición, sin el ser-consigomismo del don-contra-don¹².

Se trata, así, de una forma de desistencia de la tradición metafísica binaria, dicotómica a la par que excluyente –“mitología blanca” que reúne y refleja el pensar de Occidente– que no reconoce la contaminación económica sedimentada en el concepto de don impidiendo pensar la donación como acontecimiento. Unos años antes del seminario de 1978, en *Glas* (1974), ya había introducido algunas reflexiones, al hilo del pensamiento de Hegel, mostrando que el don, la donación del don, el

⁹ *Ibidem*, p. 21

¹⁰ “Hasta el punto de que esa palabrita, el “como” del “como si”, al igual del “como” del “como tal” –cuya autoridad funda y justifica tanto a toda ontología como también a toda fenomenología, a toda filosofía como ciencia o como conocimiento–, esa palabrita, “como”, bien podría ser el nombre del verdadero problema, por no decir la diana de la deconstrucción. Derrida, J., «Deconstruir la actualidad. Entrevista con Jacques Derrida» (trad. C. de Peretti), en *El Ojo Mocho. Revista de Crítica Cultural*, Buenos Aires, nº 5 (primavera 1994). Versión electrónica de Derrida en castellano.

¹¹ Primer axioma: “(...) Para que haya don, acontecimiento de don, es preciso que alg«una» persona dé alguna «cosa» a otro alguien, de no ser así «dar» no querrá decir nada. Dicho de otra forma, si dar quiere efectivamente decir lo que, hablando de ello entre nosotros, creemos que quiere decir, es preciso que, en una determinada situación, alg«una» persona dé alguna «cosa» a «otro» alguien, etc. Esto parece tautológico, se cae por su propio peso y parece implicar lo definido en la definición, es decir, parece no definir nada en absoluto. A menos que la discreta introducción de «uno» y de «cosa» y, sobre todo, de “otro” (“otro alguien”) anuncie cierta perturbación en la tautología de un don que no puede contentarse con dar o con darse sin dar alguna (otra) cosa a (otro) alguien”. Derrida, J., *Dar el tiempo*, op. cit., p. 21.

¹² *Ibidem*, p. 22.

regalo puro, no puede ser pensado propiamente, *como tal*, a través de la dialéctica. El don aparece en este texto de la mano del sacrificio, de la puesta en juego “o en fuego” de todo, esto es, el holocausto –“todo (*hólos*) es quemado (*caustós*)”¹³–, apuntando que desbordan la ontología abriendo el movimiento dialéctico y la historia del ser. Ahí aparece ya un don irruptor que, incorporados los necesarios matices, resultaría previo al tiempo.

Antes, aunque se pudiera contar aquí con el tiempo, antes de toda cosa, antes de todo ente determinable, hay, había, habrá habido el acontecimiento irruptivo del don. Acontecimiento que no tiene ninguna relación con lo que se designa corrientemente con esta palabra. Por tanto, ya no se puede pensar la donación a partir del ser, sino “lo contrario”.¹⁴

Se piensa el ser, por tanto, a partir de la donación, incluso como donación, y se abre la posibilidad de un tiempo inscrito en la cosa misma, de la temporización, siempre teniendo en cuenta que todo afán de establecer un origen pleno poco o nada tiene que ver con el impulso deconstructivo y es incompatible con la *différance*, origen no origen que carece de esencia y que “no solo no podría dejarse apropiarse en el como tal de su nombre (...) sino aquello que amenaza la autoridad del como tal en general, de la presencia de la cosa misma en su esencia”¹⁵. El don, como posibilidad de lo imposible, nunca se hará presente en su esencia. También aquí se refiere ya Derrida a Heidegger y cómo, en *Tiempo y ser*, el don del *es gibt* se impone, precede de alguna manera que habrá que determinar, al *Sein del es gibt Sein*, afectando al *Ereignis* heideggeriano. Volver a tratar lo que atañe a esta cuestión será la promesa para el segundo volumen de *Donner le temps*, parcialmente cumplida y a la que no nos referimos demasiado profundidad aquí porque merece un tratamiento por sí sola.

Continuando con el don, en *Glas*, en la columna dedicada al muy económico Hegel, rey de la economía más utilitaria y resticida, se señala a “un golpe de don como holocausto”¹⁶ y cómo cierto don que no es don como tal –el de la tradición metafísica– encierra una deuda, sobre todo si lo tratamos en el entorno de la filosofía especulativa hegeliana. Pero el don no puede *ser* si es que lo hay realmente. Desde el momento en que el deber se cruza con “la energía loca de un don, lo que provoca es forzosamente un contra- don, un intercambio, en el espacio de la deuda”¹⁷. Se da un don en principio “puro”, sin intercambio, pero se guarda y genera una deuda en quien lo recibe, siquiera de reconocerlo, y ya estamos en un registro de intercambio. Quien da sin esperar reciprocidad se reconoce como donante y, en ese momento, resta gratuidad al don que ya no es tal. Es la astucia de la razón dialéctica en acción. El don como tal, resulta, no se deja pensar a través de la dialéctica, a la que, sin embargo, da lugar.

Esto implica, en la discusión ontológica, que un don que implica necesariamente el contra-don, la deuda, que teme al porvenir y taponar lo por venir, no es compatible con el acontecimiento. El deber sin deber prescribe que el don no deba nada, que permanezca ajeno al círculo de la deuda, que no responda ni a su propia esencia, –a saber, ser lo que ha de ser–, que no pueda siquiera ser un don *como tal*. A continuación,

¹³ Derrida, J., *Clamor*, op. cit., p. 269

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Derrida, «La *différance*», *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p.57.

¹⁶ Derrida, J., *Clamor*, op. cit., p. 270.

¹⁷ *Ibidem*.

revisaremos las nociones de don y deuda de la mano de Mauss y Nietzsche para ayudar a esclarecer el planteamiento derridiano y mostrar cómo el don, entendido como acontecimiento, más en la línea de Nietzsche que la de Mauss, invita, tanto en lo ético-político como en lo ontológico, a la hospitalidad y la responsabilidad con lo por venir.

3. Marcel Mauss: don-contradon, don en deuda

El trabajo del antropólogo Marcel Mauss es una referencia clave para el pensamiento actual cuando se habla de don, debido a su estudio antropológico *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, (1902-1903). En el mismo, como es sabido, Mauss explora el concepto de intercambio de regalos o dones en diversas sociedades, destacando su importancia más allá de su mera utilidad económica. El ensayo examina cómo el acto de dar, recibir y devolver regalos crea y refuerza vínculos sociales, obligaciones y prestigio. Mauss sostiene que este tipo de acto no es un simple gesto altruista, sino que implica un complejo sistema de reciprocidad que establece relaciones de obligación entre los individuos y grupos. El receptor está obligado a devolver el favor, creando así un ciclo de intercambio que mantiene y refuerza las conexiones sociales. Esta “obligación de dar” es un vínculo invisible y poderoso que trasciende las transacciones materiales. El ensayo también destaca cómo el intercambio de regalos es un mecanismo de prestigio y competencia en muchas sociedades, pues aquellos que son capaces de dar regalos valiosos y generosos ganan respeto y estatus en la comunidad. Además, el antropólogo explora cómo estos intercambios pueden tener implicaciones religiosas y simbólicas, vinculando la práctica del don con la espiritualidad y la cohesión cultural.

Derrida cuestionará que la propia noción de don usada por Mauss se adecúe a lo que trata de describir, pues a su juicio no se estaría hablando de don propiamente, del don como tal, pues se ocupa de la economía, del intercambio, del contrato, del sacrificio, del don-contradon... en resumen, de todo aquello que, en la cosa misma, incita, en *double bind*, al don y a su anulación, esto es, “Todos los suplementos de don (...) están destinados a arrastrar de nuevo consigo el círculo en el que se anulan”¹⁸.

Y aunque Mauss investiga tanto la lógica circular del don-contradon como el gasto sin reserva del *potlach*, este no deja de ser otra modalidad de lo mismo, pues continua en la lógica del rendimiento y el reconocimiento, con la excepción de la obligación de devolverlo ya que el don consiste en pura destrucción, caso en el que se torna sacrificial, pero se ofrece a los espíritus, de nuevo en un gesto utilitario y de búsqueda de reciprocidad, intentando afirmar la superioridad absoluta de quien da sin retribución.

No se trata, con todo, como ya se apuntó con anterioridad, de una transacción de (genitivo subjetivo) seres humanos en exclusiva, pues en varias de las prácticas que recorre Mauss juega un papel muy relevante “la cosa”, los entes implicados en la transacción y, de hecho, se detiene a describir la noción de “hau”, referida a las propiedades animadas y espirituales que se cree que están presentes en los objetos

¹⁸ *Ibidem*, p. 33.

intercambiados, un “vaivén de las almas y de las cosas, que se confunden entre sí”¹⁹ que no se produce solo en civilizaciones no occidentales, sino que se constata también en figuras de derecho romano como refleja la denominación de la cosa como “*reus*” en Roma. Las cosas no eran inertes, formaban parte de la familia: el contratante era “*reus*”, “hombre que ha recibido la res de otro y a este título, se transforma en su *reus*, es decir, en el individuo que queda vinculado por la cosa, es decir, por su espíritu” –de ahí justamente viene el castellano “reo” referida a personas presas de otras o de instituciones–. Se trata de cosmovisiones bastante alejadas de generalidad de la mitología blanca de la metafísica occidental, en la medida en que muestran mundos –“mundo” entendido al estilo heideggeriano de *Ser y tiempo* como una totalidad organizada y familiar de relaciones significativas entre entes, actividades y metas–, en los que no se advierte eso que el colectivo filosófico Tiqqun denomina “crisis de la presencia”, esto es, una suspensión del propio mundo, una pérdida de familiaridad con lo que nos rodea; o que recuerda a la entificación que Heidegger denuncia en *Das Gestell*, consecuencia del olvido de ser; o incluso a la pérdida de aura que Benjamin señala como resultado de la época de la reproductibilidad técnica. En definitiva, la entificación total del mundo. Mauss apunta cómo “las cosas objeto de cambio en el *potlatch*, poseen una virtud que obliga a los dones a circular, a ser dados y ser devueltos”²⁰. En algún lugar del camino la posibilidad de este tipo de mirada se perdió en la corriente de la metafísica, algo que el concepto de *différance* solicita y tambalea, ofreciendo una explicación o no animista para esta cualidad de los objetos: “La *différance*, que no (es) nada, es (en) la cosa misma. Es (dada) en la cosa misma. (Es) la cosa misma. Ella, la *différance*, la cosa (misma). Ella, sin nada más. Ella misma, nada”.

Por otro lado, Derrida piensa “después del sujeto”²¹, ya no desde la subjetividad y la identidad, sino desde una singularidad que de modo previo a la relación con el otro no es nada y difiere de sí como otro. Más aún, después del quién podríamos atisbar que viene la deconstrucción de la soberanía del quién, la superación del dominio de la ipseidad carnofalocéntrica e incluso las mimbres para la irrupción en su lugar del qué, y de su mano incluso una política de la amistad que devenga “política de la animalidad”²², en expresión de Mónica Cragnolini. Por fin, se abre la posibilidad de entender la mismidad contaminada de otredad, de la otredad más otra –en superación del humanismo–, gracias a la intelección de una conmoción, un diferir de sí y de los otros de todo lo que existe, en un universo caracterizado por la disimetría y la gratuidad... Un *darse*, justamente, que se hurta al intercambio económico de polos (pre) fijados y al impulso homogeneizador de la economía que signa una gestualidad filosófica metafísica marcada por esa deuda que agujerea el don de Mauss y fuerza el intercambio interrumpiendo el don con la deuda, a su vez, emparentada con la culpa como ya subrayara Nietzsche²³ a quien, por ello justamente, recurriremos a continuación.

¹⁹ En *Dar el tiempo I*, Derrida muestra cómo la visión sustancialista típica de la metafísica de la presencia, personificada en este momento en Lévi-Strauss, multiplica conceptos y tacha el poder afectivo del *hau* como “residual” para privilegiar la lógica del intercambio y los dos polos subjetivos presentes y así eliminar la cuestión de la cosa, mostrando con todo ello su incapacidad para pensar la *différance*.

²⁰ Mauss, M., «Ensayo sobre el don», en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979, p.211.

²¹ Derrida, J., *Hay que comer o el cálculo del sujeto*, en *Confines* n.º 17 (2005).

²² Cragnolini, M., «Políticas de la animalidad», *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensamiento contemporáneo*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016, pp. 135-145.

²³ Vid. Nietzsche, F., “Tratado segundo: culpa, mala conciencia y similares”, en *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2008, pp. 238 y ss.

El don, en toda su aporética (im)posibilidad, signa la gratuidad del darse de lo que existe como acontecimiento, a la vez que apunta a un universo postnietzscheano, un vivir sin culpas, sin deudas (*Un-schuld*), una segunda inocencia (*Unschuld*), una capacidad de olvido como forma de la salud vigorosa en un viaje de ida y vuelta a la responsabilidad, de la finita a la infinita, de la falsa por calculante a la decisoria por acontecimiento, don, justicia. Si es la respuesta al otro lo que nos unifica, individualiza, confiere identidad, si antes no somos nada, después no seremos nada... Somos, en todo caso, lo que responde, el responder, más bien, y por ello la dislocación de un yo sujeto, supuesto, macizo, constituyente... y fundamento. Con Derrida, “la relación a sí no puede ser, en esta situación, más que de *différance*, es decir, de alteridad o de huella”²⁴. Y, como explica con acierto Paula Penchaszadeh, el sujeto es así “una instancia que sólo puede aprehenderse a sí misma como alteridad, es decir, a partir de la experiencia de una heteronomía radical (de una no-coincidencia consigo mismo)”²⁵. Atravesado por la remisión, marcado por la huella y la *différance*, exapropiado, sin posibilidad de cerrarse sobre sí mismo, esta ficción convenida, este ya solo supuesto como sujeto no puede preguntarse *a posteriori* de su mismidad, de sí, qué hacer con les/lo otros/o, pues lo que es depende de la relación, que es previa a la conciencia de sí. Siendo la responsabilidad la que configura lo que queda después del sujeto, en alusión a la pregunta que responde Derrida a Nancy, no será ya más la respuesta de una subjetividad soberana, sino la precaria configuración de una singularidad contra otra, frente a otra, con otra. En este entredós y solo en él se *da* la configuración precaria de dos singularidades²⁶. Hay una donación recíproca pero asimétrica que consiste en un darse en respuesta al darse de otro al que ocurre lo mismo.

Es justo desde esta configuración desde donde ha de ser pensada la política por venir, una democracia cuyo signo ha de ser el inacabamiento, la imperfección, la precariedad... y la hospitalidad, la experiencia del don, el acontecimiento, la justicia como respeto de le otre o lo otro como total e incondicionalmente otre/o. Esto implicará también otra dimensión temporal, un tiempo fuera de quicio que es necesario pensar si el existir como acontecimiento es donación, *différance* de la cosa consigo y exapropiación que caracteriza la relación constitutiva ya consigo, ya con lo/le otro/e. Así se combaten de facto la “homohegemonía”, el poder, la fuerza, la ley, la soberanía y la tiranía, a la vez hegemónica y homogeneizadora, de lo Uno.

Volviendo a Mauss, frente a las teorías del contrato que se hayan a la base del credo individualista, su investigación sobre el don presenta la ventaja de no revelar un conjunto de reglas sociales abstractas sino comportamientos concretos de hombres concretos cuyas relaciones sociales generan de modo inmanente un movimiento con potencia para poner patas arriba los presupuestos del sistema económico utilitarista imperante. Pese a no tratarse propiamente de un don, lo cierto es que en la propuesta brillan luces que la hurtan del planteamiento mercantilista, utilitarista y ecocida propio de las sociedades occidentales que merece la pena reseñar. En las economías fundadas en el paradigma del don, los actos de intercambio no adquieren la cualidad impersonal característica de los intercambios en el contexto

²⁴ Derrida, J, «Hay que comer o el cálculo de sujeto», *op. cit.*

²⁵ Penchaszadeh, A. L., “«Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida», en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 44 (2011), p. 258.

²⁶ Se habla de singularidades, pero estas no necesariamente serán humanas. Toda esta cuestión de extraordinario interés excede este espacio, pero es central en mi investigación doctoral y ya la he abordado, someramente al menos, en Manrique, P., *Lo común sentido como sentido común*, La Vorágine/Cultura crítica, 2020.

del sistema capitalista. Específicamente, aun cuando objetos de valor circulan de un participante a otro, el foco de atención de Mauss recae en la interacción y el propósito de estos intercambios radica en el establecimiento de conexiones afectivas o en la manifestación de competencias y compromisos recíprocos. Solamente de un modo periférico a este sistema es relevante la circulación de riqueza. Por lo tanto, se instaura una personalización que alcanza incluso el ámbito de la propiedad. Hay que subrayar además que, pese a las muchas interpretaciones utópicas de su trabajo, el propio Mauss no se engaña, pues aunque quiere investigar “el carácter voluntario, por así decirlo, aparentemente libre y gratuito y, sin embargo, obligatorio e interesado de esas prestaciones (...) que han revestido casi siempre la forma de presente” y no se le escapa que “en ese gesto que acompaña la transacción, no hay más que ficción, formalismo y mentira social, cuando en el fondo lo que hay es la obligación y el interés económico”.

Pero, pese al reconocimiento previo, si resulta que, como señala Derrida, aporéticamente ocurre que “el don como don debería no aparecer como don: ni para el donatario, ni para el donador. No puede ser ni haber don como don más que si no es/está presente como don. Ni para el «uno» ni para el «otro»”²⁷, impugnando la mayor en el discurso de Mauss, resulta que toda propuesta ético-política conexa, que albergue en su núcleo vertebrador la cuestión del don –de Negri y Hardt al confederalismo de David Graeber o Abdullah Öcalan pasando por los feminismos comunitarios– ha de vérselas con esta condición aporética del don, que aleja la posibilidad de una buena conciencia democrática, de una democracia complaciente y autosatisfecha, y nos devuelve la necesidad de pensar una democracia por venir de signo antifundamentalista, agujereada de responsabilidad infinita, hospitalidad incondicional con la otredad, decisión indecidible... y, en definitiva, de justicia – incondicional–. ¿Qué mayor acontecimiento de don que la justicia, derrideamente entendida como un sí incondicional al arribante absoluto, sea este el que sea? Pero si esa justicia es vivida con una autocomplacencia y sensación de “deber cumplido”, no será ya más don, ni tampoco probablemente justicia, pues, visto lo visto, solo habrá don donde se produzca la experiencia aporética de la que estamos hablando, de un sujeto agujereado, no soberano. Para que haya don habrá que desplazar todos los artefactos que pertrechan la entronizada soberanía, obstáculo para una democracia hospitalaria, siempre por venir, justa.

La interpretación que Derrida realiza de la concepción del don de Mauss ha sido criticada por haber cuidado poco el matiz social y político intrínseco al fenómeno del don, en favor de una exploración ética y en favor de una comprensión pura, desinteresada y no-económica del acto de donar, que tiende a omitir el entramado social y político que Mauss identificó en torno al don y la triple responsabilidad que abarca otorgar, recibir y retribuir dones. Se trata, no obstante, de críticas de mirada estrecha en lo que respecta a las nociones amplias de política y economía con la que la deconstrucción derridiana trabaja pero que, no obstante, pueden tener profundas consecuencias en nuestra concepción práctica de ambas, pues hay un objetivo político declarado de Derrida, que no se inhibe de las urgencias y que una y otra vez tienden a olvidar y/u opacar las críticas:

²⁷ Derrida, J., *Dar el tiempo I*, op. cit., p. 23.

(...) [A] la *différance* a menudo se acusó de favorecer la dilación, la neutralización, el suspenso, y por consiguiente relajar demasiado la urgencia del presente, en particular su urgencia ética o política. Nunca advertí oposición entre la urgencia y la *différance*. ¿Me atreveré a decir al contrario? Sería simplificar una vez más. El acontecimiento, la singularidad del acontecimiento: ésta es la cosa de la *différance*. (...) es un pensamiento que intenta entregarse a la inminencia de lo que viene o va a venir, del acontecimiento, por ende, a la experiencia misma, en tanto que ésta tiende también inevitablemente, “al mismo tiempo”, con vistas al “mismo tiempo”, a apropiarse de lo que sucede: economía y aneconomía del otro a la vez. No habría *différance* sin la urgencia, la inminencia, la precipitación, lo ineluctable, la llegada imprevisible del otro en quien recaen la referencia y la deferencia.²⁸

Se ha cuestionado, asimismo, la deconstrucción que Derrida lleva a cabo de la noción maussiana del don como una reducción enmarcada en un pensamiento puramente religioso –de tradición judía y cristiana–, que asimila el don a la caridad y la gratuidad desestimando el descubrimiento esencial de Mauss, que establece que el don no se limita a ser meramente caritativo ni solo no egoísta, sino que lleva consigo una dimensión agonística. De la mano de Nietzsche veremos cómo entenderlo sin caer en gratuidad ni caridad judeocristianas. En contraposición a las mencionadas críticas, sostenemos, con Vanessa Lemm²⁹ que la interpretación derridiana de la noción del don hace un aporte significativo al actual diálogo en torno al valor sociopolítico de los actos de donación y, frente a las críticas de autores como Allain Caillé³⁰ no se adhiere invariablemente a la tradición judeocristiana, sino que más bien, en una tonalidad nietzscheana, la desestabiliza y subvierte.

4. Nietzsche: deuda y conciencia, don y justicia

Derrida señala, como hemos visto, que para que haya don, es preciso que no haya reciprocidad, ni devolución, ni intercambio, ni contra-don... ni deuda. Si el otro me devuelve o si me debe ya no habrá habido don, “tanto si dicha restitución es inmediata como si se programa en el complejo cálculo de una *différance* a largo plazo”³¹. Consciente de que todas las antropologías y metafísicas del don han tratado, no sin cierta razón, conjuntamente don y deuda, él desiste de modo tajante de la tradición partiendo del axioma que ya señalamos con anterioridad: “no hay don, si lo hay, sino en aquello que interrumpe el sistema o también el símbolo, sino en una partición sin retorno y sin repartición, sin el ser-consigo-mismo del don-contra-don”³². No puede haber contratos ni deudas, y sí deber-de-no-deber. Es necesario, en última instancia, que el don no se reconozca como don porque si es reconocido como tal, si el presente resulta presente como presente se anula el don, porque ya habrá devolución, aunque

²⁸ Derrida, J., «Deconstruir la actualidad», *op. cit.*

²⁹ Lemm, V., «Donar y perdonar en Nietzsche y Derrida», en *Pensamiento*, vol. 66, n.º. 250 (2010), pp. 963-979. Para un tratamiento más extenso del significado de la animalidad en la filosofía de Friedrich Nietzsche, Vid. Lemm, V., *La filosofía animal de Friedrich Nietzsche: cultura, política y la animalidad del ser humano*, Santiago de Chile, Editorial Universidad Diego Portales, 2010.

³⁰ Caillé, A., «Notes on the Paradigm of the Gift», en *The Gift*, Milán, Charta, 2001, 253.

³¹ Derrida, J., *Dar el tiempo I*, *op.cit.*, p. 21.

³² *Ibidem*, p. 22.

sea en la forma de equivalente simbólico: el propio reconocimiento de donatario o donador, aunque sea reconocimiento de gratitud. El don como don debe no aparecer como tal para ninguno: así de aporética es la experiencia.

Incluso si se rechaza, mientras haya fenomenalidad del don, hay presente y por ello simulacro; si se resguarda, se pierde, y no hay don; si no hay don en ningún caso, claro está, tampoco hay don: el don no existe, no se presenta. Hay, pues, que prestar atención y no creer que hay don, disimetría, generosidad, gasto o pérdida cuando es el círculo de la deuda, del intercambio o del equilibrio simbólico, del cálculo y la economía lo que tenemos delante, ya sea para describir relaciones sociales, como en Mauss, o para describir la relación que mantenemos con el mundo, con lo que nos rodea y nosotros mismos, el mismo existir y su conocimiento.

Pero la deuda está inscrita en el ADN de la metafísica. En el segundo tratado de la *Genealogía de la moral*, Nietzsche analiza las nociones de “culpa, mala conciencia y similares”, ocupando un lugar destacado entre estos últimos la deuda. Reconstruye la historia de la procedencia de la responsabilidad de un ser humano que se ha vuelto “calculable, regular, necesario” a fin de poder cumplir sus promesas, sus compromisos, de pagar sus deudas, al fin. De esa necesidad de calma, de un mundo sin acontecimiento que de verdad lo sea proviene el reinado apenas discutido de la deuda. La conciencia resulta ser una especie de memoria de deudas, una mnemotecnica cuyo más poderoso medio auxiliar es el dolor³³, “una dolencia de la que la humanidad no se ha curado hasta hoy: el sufrimiento del hombre por el hombre, por sí mismo: resultado de una separación violenta de su pasado de animal”³⁴. Tal surgimiento de la mala conciencia es la forma en que el ser humano deviene calculable, capaz de hacer promesas, de endeudarse y pagar, caiga quien caiga, incluida la propia conciencia. Nietzsche se remonta genealógicamente a los tiempos prehistóricos para mostrar que la mala conciencia viene de la culpa (*Schuld*), concepto moral capital que proviene “del muy material concepto “tener deudas” (*Schulden*)”³⁵, y pone en juego la relación acreedor-deudor de la que procede la idea de que a un perjuicio se lo pueda compensar con el dolor de su causante. Si el acreedor es la sociedad y el que contrae la deuda o comete la culpa viola sus compromisos olvidando lo prometido, la sociedad lo castiga con suma crueldad, permitiendo al acreedor participar de un derecho de señores por el cual, en caso de no satisfacer su deuda, el deudor debe responder incluso con partes de su cuerpo, que no equivalen a lo prestado, pero ofrecen regocijo, convirtiendo un cierto sadismo en una forma de justicia. Así, como superación de la mala conciencia, la que cambia presente por futuro, surgirá tras siglos de convivencia servil la conciencia, “conciencia de poder y libertad, un sentimiento de plenitud del hombre en cuanto tal”³⁶ y, de su mano, el individuo “soberano”, igual tan solo a sí mismo, autónomo, situado por encima de la eticidad y liberado de la camisa de fuerza social.

Con Nietzsche, asistimos a la génesis de un tipo de deuda de una naturaleza diferente a la estudiada por Mauss, aunque con similar misión, la de crear cohesión, pero a un alto precio. Nociones como “deuda” y “culpa”, “conciencia”, “deber”... pasarán a integrar un mismo campo semántico que incluye “sufrimiento”, recuerda

³³ *Ibidem*, p. 80

³⁴ *Ibidem*, p. 109.

³⁵ *Ibidem*, p. 82.

³⁶ *Ibidem*, p. 78.

Nietzsche³⁷, pues, de no recibir lo que esperaba, el acreedor perjudicado cambia el daño y el displacer que esto le produce por el contra-goce de hacer sufrir, propio de una “maldad desinteresada”, propiedad normal del ser “humano demasiado humano”³⁸. Fijar precios, tasar valores, decretar equivalencias... serán semillas de la conciencia calculante, apunta Nietzsche, “germen primero del orgullo humano, de su sentimiento de preeminencia respecto a otros animales”³⁹. Se llegan a convertir en sacrosantas expresiones del tipo “Toda cosa tiene su precio, todo puede ser pagado”⁴⁰. La propia comunidad mantiene con sus miembros una relación de acreedor con su deudor, y quien comete un delito será un deudor que ha roto el contrato y ha atentado contra su acreedor, que es la propia comunidad, sin haber devuelto las ventajas recibidas. Y una ley con estos fundamentos será lo que determine la existencia de lo justo y lo injusto, no al revés, pues hablar *en sí* de lo justo y lo injusto carece de sentido en la genealogía de la moral nietzscheana.

El desarrollo del *sentimiento* de culpa fue bloqueado por la pena impuesta: conocer los procedimientos judiciales y ejecutivos impedía al delincuente *sentir* su acción como reprobable en sí. El que sufre la pena no siente aflicción interna, sino, en todo caso, vive como terrible pagar la consecuencia⁴¹. La interiorización de la pena llega con el sortilegio de la “paz social” para la cual la mala conciencia, que antes fue profunda violencia instintiva, debe ser interiorizada, pues queda decretada la imposibilidad de desahogo de los instintos crueles en la sociedad. Esta vuelta de la mala conciencia “hacia adentro” de la domesticación humana es la pérdida de instinto animal que resulta para Nietzsche un fracaso, no una superación. Los dioses se originarán como espectadores divinos de semejante crueldad creativa.

Si Mauss argumenta que la deuda es una forma de relación social, elemento fundamental para la creación de relaciones sociales y económicas, Nietzsche critica esta noción de deuda como una forma de esclavitud y de renuncia a la voluntad propia. En definitiva, el alma, la conciencia, es un ardid para el control de seres humanos que anteriormente se presumen salvajes y libres de deuda, mucho más cercanos a su animal humano, volcados en una exterioridad que hacía prescindible el paraje de la mala conciencia y la carga del endeudamiento. Este paraje llega a su cumbre con el cristianismo y su *maximum* del sentimiento de culpa –nacer en pecado, en deuda–, de lo que Nietzsche colige que el ateísmo pudiera suponer una liberación de la deuda (*Schuld*) de ese máximo acreedor que es Dios, una “segunda inocencia”⁴² (*Unschuld*).

La moralización de los conceptos de culpa y deber fue tal que no resulta suficiente con el cuestionamiento de Dios para deshacernos de ellos, pues la conciencia de los deudores ha sido colonizada por la deuda y el deber, por la culpa, de tal modo que parecen inextinguibles, inextinguibles, impagables, y la pena se hace eterna. Incluso los padres originarios, como sería el caso de Adán, son ya culpables, deudores. Como una maleza, apunta Nietzsche, la mala conciencia, forma del espíritu, ha restado valor a todo lo que no es ella, incluida la naturaleza, a la materia. Se llega así a situaciones como que el acreedor (Dios) se sacrifica en su forma humana por su deudor (Jesucristo por los hombres).

³⁷ *Ibidem*, p. 85.

³⁸ *Ibidem*, p. 87.

³⁹ *Ibidem*, p. 91.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 92.

⁴¹ *Ibidem*, p. 107.

⁴² *Ibidem*, p. 117.

Por su parte, el don aparece en Nietzsche vinculado al perdón. Es muy crítico con la práctica cristiana de este último, que rechaza por su carácter negativo, resentido y volcado al pasado, y busca derrocarlo con una moralidad afirmativa que surge de la práctica del donar, justamente. Su crítica plantea que la práctica judeocristiana del perdón rompe el ciclo de la venganza sin llegar a redimir lo que fue, provocando resentimiento, desde una mirada y temporalidad orientadas al pasado, algo que no eleva la vida *animal humana*, más bien, al contrario, la envenena. Solo admitirá aquellas prácticas de perdón que redimen el pasado y tienen su origen en la donación como relación entre iguales que, lejos de instaurar una deuda libera simultáneamente al que da y al que recibe. Podría decirse que supone un conato de respuesta a la pregunta formulada por Derrida al inicio de la séptima sesión de *Donner le temps II*, cuando se pregunta cómo es posible pensar /dejar ser que no implique deuda, un don sin contra-don, un dejar tranquilo que es amor⁴³, generosidad, donación a la postre, y no indiferencia o apatía.

En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche muestra la donación como un descenso, un ocaso del yo, representado por el propio descenso del profeta –"tengo que bajar a la profundidad", "tengo que hundirme en mi ocaso"⁴⁴–. Más que el mismo amor –"¡Qué dije amor! Lo que yo llevo a los hombres es un regalo"⁴⁵–, donar es lo que le lleva de la soledad al olvido de sí –"Yo amo a aquel cuya alma está tan llena que se olvida de sí mismo"⁴⁶–, hacia el otro, hacia la afirmación de su necesidad de relación con otros y está vinculado al exceso y la exuberancia de un yo que se desborda hacia el otro, que se abre a él. Un dar, donar, que recuerda a la justicia incondicional en Derrida –aquella que compromete más allá de cualquier ley, de cualquier economía, de cualquier regla, de cualquier norma, y es respeto incondicional de la otredad– y que en *Así habló Zaratustra* promueve junto con la libertad: libera a quien da y a quien recibe y hace justicia a ambos. La virtud de la donación revela una visión distinta del donar, lo libera de la deuda.

El profeta dice llevar a los hombres "un regalo" (*ein Geschenk*)⁴⁷, pero su anciano y cansado interlocutor sugiere dar, en todo caso, limosna, lo que no deja de proponer un gesto cercano a la caridad cristiana que, además, implica colocarse por encima de los otros, un cierto modo de dar condicional y propio del que está por encima y puede hacer ostentación. Zaratustra responde negándose a establecer una relación caritativa, de arriba a abajo, jerárquica: "yo no doy limosnas. No soy bastante pobre para eso"⁴⁸, responde. Establece, podemos entender, que para que haya regalo, don, ha de haber igualdad o, incluso, habría él de colocarse por debajo, pero nunca por encima, cuestionando la visión cristiana de la limosna y, por tanto, de la donación. Para Derrida, por cierto, "la limosna cumple, a su vez, una función regulada y reguladora, ya no es un don gratuito, por así decirlo, ni gracioso, como ha de serlo un don puro"⁴⁹. Hay un nexo entre justicia y donación, que implica relaciones

⁴³ "Qu'est-ce que rester ou laisser tranquille ? Qu'est-ce que rester ou laisser, d'abord ? et cela peut-il excéder l'ordre de la dette, du devoir, de l'avoir, de la culpabilité et de la loi ? Cela peut-il excéder cet ordre sans toutefois le faire par indifférence ou apathie?". Derrida, J., *Donner le temps II*, op. cit., pp. 32-33.

⁴⁴ Nietzsche, F., "Prólogo de Zaratustra", en *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2013, p. 44

⁴⁵ *Ibidem*, p. 45

⁴⁶ *Ibidem*, p. 51

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Derrida, *Dar el tiempo I*, op. cit., p. 136.

entre iguales que, lejos de instaurar una deuda, liberan al que da y al que recibe. Al tiempo implican afirmar, decir sí, aceptar la distancia y, por tanto, la diferencia entre ambos. En los discursos de Zaratustra nos encontramos con la “virtud otorgante, que hace regalos” (*der schenkenden Tugend*), una “virtud de la donación”, que puede considerarse política ya que es un lazo entre iguales—con los consabidos matices de facto que hacen que unos sean más iguales que otros— que se estimulan entre sí para desarrollar su propia virtud.

Nietzsche rechaza al cristianismo precisamente en favor de una moralidad afirmativa que surge de la práctica del donar. Podemos encontrar, tanto en él como en Derrida, una noción de justicia como donación que supera la economía de la autopreservación y señala hacia un donar más allá del cálculo, un punto de vista que, como ha mostrado Vanesa Lemm⁵⁰, choca con una noción distributiva de la justicia, cuyo característico gesto económico impugna la donación: “Las leyes transforman, por consiguiente, el don o, mejor, la ofrenda en justicia (distributiva) económica, en el sentido estricto o en el sentido simbólico, en circulación cambiaria, incluso contractual”⁵¹. La concepción distributiva de la justicia entra en conflicto con la idea de justicia como donación defendida por Nietzsche, que carga contra la justicia como juicio y castigo, ya que degrada y rebaja, refleja una búsqueda de venganza —“Y cuando dicen: “Yo soy justo”, esto suena siempre igual que: “¡Estoy vengado!”⁵²— y una actitud de dominio sobre los demás —“Y también hay quienes con su virtud quieren sacar los ojos a sus enemigos; y se elevan tan solo para humillar a otros”⁵³, algo que hay que superar.

La “virtud donadora” que aparece en *Así habló Zaratustra* es una alta virtud difícil de practicar pues “es más difícil dar bien que tomar bien”⁵⁴ y “regalar bien es un arte y la última y más refinada maestría de la bondad”⁵⁵. Recuerda la hospitalidad infinita de cuño derridiano —Zaratustra habla a su público como “mis nobles huéspedes”⁵⁶—, experiencia enigmática de la exposición al otro, sí incondicional al arribante absoluto⁵⁷— y no necesariamente “humano demasiado humano”, por utilizar una expresión nietzscheana que no es baladí, justamente para incluir a los animales— que convierte al hospedador en invitado y rehén del invitado. Nietzsche caracteriza su virtud de la donación como un “sano y sagrado egoísmo”⁵⁸ apuntando que quien la practica aspira a conseguir lo más supremos bienes y valores únicamente para ofrecerlos, para donarlos. Para estar a la altura de tal reflexión, Zaratustra se coloca más allá de la acción y la pasión: “A esto aguardo aquí, astuto y burlón, en las altas montañas, ni impaciente ni paciente, sino más bien como quien ha olvidado hasta la paciencia, - porque ya no “padece”⁵⁹.

En todo este contexto, lo que caracteriza el discurso nietzscheano, en particular visible en Zaratustra, es una temporalidad volcada al futuro, al porvenir, que huye tanto del pasado, vinculado al resentimiento, como de dejarse limitar por el presente.

⁵⁰ Vid. Lemm, V., *La filosofía animal*, op cit., p. 157 ss, y «Donar y perdonar en Nietzsche y Derrida», op. cit.

⁵¹ Derrida, J., *Dar el tiempo I*, op. cit., p.136.

⁵² Nietzsche, F., «De los virtuosos», *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 168.

⁵³ *Ibidem*, p. 168.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 425.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 441.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 439.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 379.

Y si mis ojos huyen desde el ahora hacia el pasado: siempre encuentran lo mismo: fragmentos y miembros y espantosos azares - ¡pero no hombres! El ahora y el pasado en la tierra - ¡ay!, amigos míos - son para mí lo más insoportable; y no sabría vivir si no fuera yo además un vidente de lo que tiene que venir.⁶⁰

La nietzscheana asunción de “lo que tiene que venir” y la de lo “por venir” derrideano pueden ser tomadas como modulaciones de una relación con la temporalidad afín al don, la hospitalidad y la justicia sin cálculo.

5. Don, acontecimiento y justicia: lo político por venir

Quisiéramos lanzar, a estas alturas, una hipótesis en forma de pregunta: Si salimos de la exclusividad del quién y damos entrada a la relación con todo tipo de qué, y si cabe imaginar un dejar ser a la otredad en su singularidad, que siempre se desconoce previamente, que pueda sorprender con aquello que pueda darse/donar, ¿puede algo que no es logos ni sensibilidad sino un tacto que constituye una forma de respetarla, hacerle justicia, allende la dialéctica del sujeto y el objeto, decirle “sí” a su llegada, que haya hospitalidad con lo que pueda dar(se) siendo rehenes de lo que ofrezca sin saberlo? ¿Cabría plantear así la posibilidad de lo imposible desde un *pathos* hospitalario con el acontecimiento, acogedor, con una receptividad allende la distinción entre activo y pasivo? ¿Fuera de la filosofía pero desde el pensamiento?

Si el don es don cuando no es reconocido ni se espera, lo es cuando aparece como acontecimiento: aquello que no resulta previsible, que es inanticipable, que no se puede preparar⁶¹. Y ante el acontecimiento que acontece, –siquiera que haya algo antes que nada, lo cual ya es un asunto sobrecogedor– no cabe otra actitud que la hospitalidad, dejarse sobrecoger, algo que, por fuera de lo cotidiano que suene, es, a la vez, la cotidianidad misma de la relación con el mundo y del pensar entendido como esa proximidad en la lejanía y esa lejanía en la proximidad, ese quiasmo de lo próximo y prójimo y a la vez lejano.

Es otro nombre para lo que, en lo que llega, no se llega a reducir ni a negar (o sólo a negar). Es otro nombre para la experiencia misma que es siempre la experiencia del otro. El acontecimiento no se deja subsumir en ningún otro concepto, ni siquiera el de ser. El “hay” o el “que haya algo y no más bien nada” compete tal vez a la experiencia del acontecimiento más que a un pensamiento del ser. La llegada del acontecimiento es lo que no puede ni debe impedirse nunca, otro nombre del futuro mismo.⁶²

Para Derrida fue siempre una tarea de su pensar “disociar el concepto de acontecimiento y el valor de presencia”⁶³, y a este respecto confesaba: “No es fácil pero intento demostrar esa necesidad, así como la de pensar el acontecimiento sin el ser. Nada es más realista, en este sentido, que una deconstrucción”⁶⁴. Si el arribante, como acontecimiento, es “lo que verticalmente me cae encima, sin que pueda verlo

⁶⁰ *Ibidem*, p. 237.

⁶¹ Derrida, J., «Decir el acontecimiento ¿es posible?», op. cit.

⁶² Derrida, J., «Deconstruir la actualidad», op. cit.

⁶³ Derrida, J., *Papel máquina*, op. cit., p. 277

⁶⁴ *Ibidem*.

venir”⁶⁵, que no puede aparecer ante mí antes de llegar más que como imposible, es en cierta medida un don y es la relación hospitalaria con lo que sea que se dé – *es gibt... was auch immer*/se da... lo que sea– lo que permite atisbar en qué pueden consistir la posibilidad imposible del don y el acontecimiento. No solo se debe tratar de un “huésped invitado que estoy preparado para acoger (...). Es alguien cuya venida inopinada, imprevisible (...) es una irrupción tal que no estoy siquiera preparado para acogerla”⁶⁶, señala Derrida, a lo que cabría añadir que es alguien o algo, responde a quién o a qué, y todo lo que de ahí venga tiene las cualidades necesarias para la (im)posibilidad de lo (im)posible del don.

Si no es algo que se presenta, si acontece dislocando tiempo y espacio, inmotivado, sin posibilidad de cálculo económico y fuera del circuito del sentido prefijado y esperable, entonces es que precisamente tiene las dimensiones de don como acontecimiento y acontecimiento como don, de otro quiasmo de la venida de lo imposible. Exige, algo así, “comprometerse, sin disimularse uno mismo la dificultad, con la tarea de pensar todavía lo que quiere decir lo «posible», como lo «imposible», y de hacerlo en torno a la susodicha «condición de posibilidad», a menudo demostrada como «condición de imposibilidad»”⁶⁷, y lo mismo con fundamento, origen, raíz... Desde el punto de vista ontológico-fenomenológico de la verdad como revelación o desvelamiento o adecuación, el propio Derrida reconoce que no hay siquiera verdad del don, pero eso no le hace abandonar “la verdad en general” y continúa empeñado en “otra experiencia posible de la verdad”, como señala en coloquio con Jean-Luc Marion justamente acerca del don⁶⁸, verdad con todas las condiciones de imposibilidad. Se trata de no abandonar el sueño del puro don, ni la idea de la pura hospitalidad, no para esbozar una política, un programa que angoste la realidad posible conducido por un imposible al estilo de las utopías –recordemos que no es lo mismo la utopía que lo imposible–, sino para seguir pensando, para aprender a pensar una nuevo ecosistema de nociones políticas, ojalá más respirables que las que hoy por hoy definen nuestra vida en común. Retomando la famosa distinción que Kant hizo entre conocimiento y pensamiento, Derrida afirma:

El don como tal no puede ser conocido, pero puede ser pensado. Podemos pensar lo que no podemos conocer. Tal vez pensar no sea la palabra adecuada. Pero hay algo que excede el conocimiento. Tenemos una relación con el don más allá del círculo, del círculo económico, y más allá de la determinación teórica y fenomenológica. Es ese pensamiento, ese exceso, lo que me interesa.⁶⁹

El acontecer por venir, el don de la alteridad absoluta y el respeto por esa alteridad absoluta pueden reconocerse como formas de “Justicia”, una tal que acontece sin someterse a cálculo, radicalmente otra a la legalidad por receta en la que nos movemos, y diferente a la justicia condicional que supuestamente fundamenta el

⁶⁵ Derrida, J., «Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento», en *Decir el acontecimiento ¿es posible?*, Madrid, Arena Libros, 2006.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Derrida, J., *Papel máquina*, op. cit., p. 263.

⁶⁸ Derrida, J. y Marion, J-L., «Sobre el don Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion» (Moderada por Richard Kearney)”, en *Anuario colombiano de fenomenología, Vol. III*, Medellín, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, 2009, pp. 243-274.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 250.

derecho, correlato de lo que ocurre con el sujeto –y la sustancia, el siempre (pre) supuesto hypokeimenon– y la acción, por ejemplo. Caracterizada en *Espectros de Marx* como *out of joint*, desquiciada, se vincula a la “incalculabilidad del don y singularidad de la exposición no económica a otro”⁷⁰, en un tiempo que corresponde a la “llamada del don, de la singularidad, de la venida del acontecimiento, de la relación excesiva o excedida con el otro”⁷¹, pensamiento del don y de la indeconstructible justicia, “indeconstructible condición de toda deconstrucción, cierto, pero condición que está ella misma en deconstrucción”⁷² y lo está siempre. Mientras el derecho es deconstruible, indefinidamente perfectible, Derrida entiende que la noción de justicia incondicional es aquello que da su movimiento a la propia deconstrucción, experiencia afirmativa de la venida de le/lo otre/o que apuesta por la apertura al futuro.

Para que tal apertura al futuro lo sea, como lo por venir, habrá que apelar a la experiencia de lo imposible, de la aporía, como condición de (im)posibilidad, –*quasitrascendental*, quiasmo entre la empiricidad de/en lo trascendental, y la trascendentalidad de/en lo empírico– de la experiencia del don, del acontecimiento o de la justicia, marcados por la disyunción, por la *differánce*, por una constitutiva imposibilidad de reunión. La venida única, excepcional, imprevisible e impredecible, incalculable, en fin, de le/lo otre/o, del acontecimiento como otre/o es la “experiencia de la imposibilidad que asedia lo posible”⁷³ y que lo es todo. Y Derrida no ocultó nunca su deseo de “traducir la experiencia de esta imposibilidad a lo que podríamos llamar ética o política”⁷⁴. Tampoco nosotros.

En definitiva con el don derridiano continuamos en un universo ontológico y gnoseológico pero también ético-político de la diversidad, de la diferencia, o más propiamente, de la *differánce*, que sólo cabe entenderse, así, en un dinamismo –no una dinámica, que implica ya una pauta– que asume la (im)posibilidad de lo (im) posible y que respeta lo otro como totalmente otro. La tarea de pensar así el don, el acontecimiento o la justicia no es fácil por las deudas, precisamente, con la gramática de la metafísica y su semántica del ser entificado, por el pánico a lo por venir, por la obsesión homogeneizadora y económica, por el utilitarismo calculante en que se encuentra enfangado el pensar. Por eso, es imprescindible una traducción de nuestro modo de pensar y expresarnos que Derrida denomina “traducción pensante”⁷⁵.

Y, para resumir el aliento de todo lo visto, su apuesta por un futuro distinto, incluidas las aportaciones de Mauss y, por supuesto, de Nietzsche, unas palabras del propio Derrida que ilustran un deseo y una honesta radicalidad, imprescindibles para poder pensar la justicia y lo político:

La apertura del futuro vale más, ése es el axioma de la deconstrucción, aquello a partir de lo cual ésta siempre se puso en movimiento y lo que la liga, como el futuro mismo, a la alteridad, a la dignidad sin precio de la alteridad, es decir, a la justicia. Es también la democracia como democracia venidera.⁷⁶

⁷⁰ Derrida, J., *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1998, p. 36.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*, p. 41

⁷³ Derrida, J., «Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento», op. cit.

⁷⁴ Derrida, J., «Sobre el don. Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion (Moderada por Richard Kearney)», op. cit., p. 268.

⁷⁵ Derrida, J., *Donner le temps II*, op. cit. p. 222.

⁷⁶ Derrida, J.: «Deconstruir la actualidad», op. cit..

6. Referencias bibliográficas

- Caillé, A., *The Gift*, Milán, Charta, 2001.
- Cragolini, M., «Políticas de la animalidad», *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensamiento contemporáneo*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016.
- Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Derrida, J., «Deconstruir la actualidad. Entrevista con Jacques Derrida» (trad. C. de Peretti), en *El Ojo Mochó. Revista de Crítica Cultural*, Buenos Aires, n° 5 (primavera 1994).
- Derrida, J., *Dar el tiempo I. La moneda falsa*, Barcelona, Paidós, 1995.
- Derrida, J., *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1998.
- Derrida, J., *Papel Máquina*, Madrid, Trotta, 2003.
- Derrida, J., «Hay que comer o el cálculo del sujeto», en *Confines* n.º 17 (2005).
- Derrida, J., *Psyché. Invenciones del otro*, Buenos Aires, La Cebra, 2017.
- Derrida, J., *Donner le temps II*, Paris, Éditions du Seuil, 2021.
- Derrida, J. y Marion, J-L., «Sobre el don Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion» (Moderada por Richard Kearney)”, en *Anuario colombiano de fenomenología, Vol. III*, Medellín, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, 2009.
- Grondin, J., «La tendresse de la pensée», en *Contre-jour* n° 9 (2006).
- Lemm, V., «Donar y perdonar en Nietzsche y Derrida», en *Pensamiento*, vol. 66, n°. 250 (2010), pp. 963-979.
- Lemm, V., *La filosofía animal de Friedrich Nietzsche: cultura, política y la animalidad del ser humano*, Santiago de Chile, Editorial Universidad Diego Portales, 2010.
- Manrique, P., *Lo común sentido como sentido común*, La Vorágine/Cultura crítica, 2020.
- Mauss, M., «Ensayo sobre el don», en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.
- Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2008.
- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2013.
- Penchaszadeh, A. L., «Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida», en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n° 44 (2011)
- Peretti, C., «Herencias de Derrida», en *Isegoría* n° 32 (2005).