

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD DE CIENCIAS ECLESIAÍSTICAS FILOSÓFICO TEOLÓGICAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA**

TESIS PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE MASTER EN FILOSOFÍA

**“EL PROBLEMA DE LA MUERTE: JACQUES DERRIDA Y LAS FIGURAS DE
ARTEMISA, ANTÍGONA Y SÓCRATES”**

Por:

Ruth Gordillo Rodríguez

Director: Dr. Iván Carvajal

Quito, 2011

INDICE

EXORDIO	ii
INTRODUCCIÓN	1
1. ARTEMISA: MUERTE Y ALTERIDAD O LA TRANSGRESIÓN DEL LÍMITE	8
1.1. El punto de partida: Artemisa	8
1.2. “La invención del otro”	17
1.3. La irrupción de la alteridad y la muerte	24
1.4. Destinerrancia (destinerrance) y transgresión	29
2. ANTÍGONAL: EL CUERPO, LA MUERTE Y LA LEY. TRANSGRESIÓN DE LA VERDAD	32
2.1. El cuerpo del Otro: Polínicos, Lévinas, Barthes (el muerto)	36
2.2. A propósito de la ley y la verdad. Antígona y la transgresión de la ley o Creonte y la justicia	44
2.2.1. La naturaleza de la ley: la verdad	46
2.3. La angustia y la transgresión como completitud	48
3. SÓCRATES: LA “BELLA MUERTE” (KALÓS THÁNATOS) O EL FILOSOFAR SOBRE LA VIDA Y LA ESTÉTICA DE LA MUERTE EN DERRIDA	52
3.1. El mandato: la inminencia de la muerte, Sócrates y Derrida	54
3.1.1. [Algunas precisiones]	58
3.2. [Sentido] de la muerte	60
3.3. “Bella muerte” y sabiduría o estética de la muerte	64

4. CONCLUSIONES	68
BIBLIOGRAFÍA	72

INTRODUCCIÓN

El problema que hay que desanudar es aquel que surge de la necesidad de incorporar la muerte a la vida; se lo ha hecho siempre y sin más pero encierra mucho en la atadura. Lo subjetivo es el contenido y lo objetivo la forma; por eso parecería ser el mismo lazo: dos puntas que se

abrazan y se confunden, la vida, la muerte. Vale intentar señalar que la vida está plagada de muerte; la primera halla en este hecho su significado y, la segunda intenta definirse en el mismo acto; en el planteamiento de este problema se abre la escritura que partirá de tres reflexiones sobre tres figuras cuya característica última será la atemporalidad anudada en lo subjetivo que aparece en los textos de Derrida, constituidos al mismo tiempo en pretextos de este trabajo. Por esto, el trabajo sobre 'la muerte' es, hasta cierto punto, imposible de delimitar en un sentido riguroso. El término 'la muerte' encierra, en su enunciación, tal imposibilidad. De tal manera, la única forma de escribir lo que a continuación se presenta, es hacerlo desde la marginalidad de tres figuras cuya relación con 'la muerte' es por demás necesaria. Estas figuras, Artemisa, Antígona y Sócrates comparten, un mismo espacio de significación que se ha construido en lo que llamamos la Grecia antigua, más aun, en la forma en que se vivió y pensó el evento de la mortalidad. ¿Por qué desde Grecia? Vale responder desde unos versos del poema *Chant en l'Honneur D'Adonis*:

[Au baiser d'Adonis même privé de vie, Kypris trouverait de la douceur;
mais Adonis ne sait pas qu'au moment de sa mort elle lu donna un baiser.]
Je pleure Adonis; avec moi pleurent les Amours.

Cruelle, cruelle, la blessure qu'a à la cuisse Adonis; mais plus grève la
blessure que Cythérée porte au cœur. Autour de lui, ses chiens amis ont
gémi longuement, et les Nymphes Oréades se lament.¹

En la figura mítica griega se encuentra el evento que, precisamente por surgir desde el mito, juega la función primordial de explicar el sentimiento con el que los griegos construyeron la trascendencia. Allí está el dios sin cuerpo preciso encarnando la idea de una presencia que no termina de consolidarse. La naturaleza de la divinidad juega en la ambigüedad: Adonis muere; pero, más que un cuerpo que fenece y cede a la degradación, su muerte señala la ausencia definitiva sobre cuyo sentido es posible pensar e intentar describir los actos más diversos, como el de los "amores que lloran"; en la universalidad de esta proposición se inscribe "cada uno que llora" porque la muerte del ser amado le ha privado de una parte de la vida y ello entraña la puesta en presencia de la muerte propia.

¹ Pseudo-Théocrite. *Bucoliques Grecs*. Tomo II. Paris. Société D'Édition "Les Belles Lettres", 1927, p. 194 – 195.

El “lamento de las Ninfas”, atestigua la partida del dios y el dolor de Cythérée. El atestiguiamiento consolida la forma de ser en tanto la muerte es, en términos heideggerianos, la verdad original de la existencia cuando el poder ser sí mismo –ser relativamente a la muerte—, manifiesta su posibilidad más peculiar, esto es “cuando el ‘estado de resuelto’, ‘precurando’, ha alcanzado la posibilidad de la muerte en su poder ser, ya no resulta rebasada la existencia propia del *Dasein* por nada”.² Este límite se define como la crueldad que explica la ambigüedad del dios sin presencia corpórea y, al mismo tiempo muerto; muerto sin cuerpo como todo muerto que finalmente desaparece al cerrarse la tumba pero cuyo recuerdo se constituye a partir de la construcción que alguien (Cithérée) hizo para amarlo.

En este contexto el trabajo sobre la muerte que se propone a continuación parte de la pregunta siguiente: ¿Cómo pensar la muerte en la obra derrideana desde las figuras griegas de Artemisa, Antígona y Sócrates? Esta delimitación se acoge a la necesidad de poner en juego el tema de la muerte que es una de las constantes que atraviesan los textos del filósofo y que se desarrollan en libros como *Donner la mort, Apories. Mourir -s’attendre ‘aux limites de la vérité’, Adieu - à Emmanuel Lévinas*, entre otros. El proceso de la tesis señalará tres momentos a partir de las tres figuras griegas, antes señaladas, que permiten plantear una concepción de la muerte y, desde las cuales, es posible hallar una forma de interpretar la problematización de la muerte que se construye en Derrida.

La respuesta se configura en la muerte que tematizada en los textos acarrea el terrible peligro de escribir desde la trivialidad o desde la absoluta subjetividad que no puede evitar la certeza de la muerte que adviene. Vale entonces hacer una distinción fundamental –que puede parecer obvia–: no es de la muerte biológica de la que se puede hablar sino del concepto, de la categoría que señala algo más que el deceso y que al contrario, plantea el problema de la discontinuidad del ser.³ Esto marca ya un lugar para empezar. Pero ello no es suficiente, el lugar tiene que marcarse con un contenido preciso, delimitado y claro. En este caso, Derrida es el lugar del planteamiento sobre la muerte; la referencia a los griegos como contexto es imprescindible en tanto permite acercarse al concepto de muerte de alguna manera pre figurado en los textos

² Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*. México, Fondo de Cultura Económica, Segunda Edición, 1971, p. 334.

³ Cfr., Bataille, G. *El erotismo*. Barcelona, Tusquets, 2000, p. 15. El texto utilizado es una versión electrónica de esta publicación.

derrideanos; de ellos, de los griegos, se tomará primero a Artemisa, después a Antígona y, finalmente, Sócrates.

En las tres figuras aparece la transgresión en diversas formas. Junto a ello, vale suponer un orden para entender el proceso del sujeto frente a la muerte. Primero, Artemisa que remite a lo uno y a lo otro: la muerte y la vida. Es ella misma la que se manifiesta desde dos polos opuestos pero caracterizada por la ambigüedad que también está presente en la frontera tal y como la expone Derrida. Por una parte Vernant señala que Artemisa vive en todo espacio que sea agreste, en los límites. Por otra, Derrida en *Apories* toma el término *frontera* para decidir sobre la muerte, la propiedad y la verdad. *Frontera* alude a un cierto paso: *il y a d'un certain pas*⁴ –dice– un paso que implica una línea que marca un término y que es además una determinación que, paradójicamente, en el caso de la muerte, ubica al paso en la imposibilidad, en la aporía, esto es en la posibilidad de una imposibilidad; pero se puede hablar del límite que aunque tenue, está definiendo la posibilidad del “cierto paso” hacia un espacio que está más allá del *finis*.

Vale decir que el lugar que habita Artemisa está siempre en las fronteras, con ello asegura la articulación entre dos mundos, el salvaje y la civilización. De allí surgen dos aspectos: la intangibilidad de la frontera y su fragilidad extrema. La frontera es permeable, sin embargo de ser nítida.⁵ Tal y como son los cuerpos del yo y del otro, del límite que se marca frente al absoluto desconocimiento del otro y de lo que adviene con él. En cuanto “radicalmente otro”, para Derrida, el arribante queda indeterminado de igual forma que la muerte al ser lo más propio del existente se manifiesta como certeza pero a la vez como indeterminación absoluta. Lo que permite poner en vecindad a la muerte y al otro es un horizonte imposible de definir pero que por eso mismo se convierte en “la condición para que algo inaudito llegue”⁶, ese algo puede ser la muerte o el otro.

⁴ Derrida, Jacques. *Apories*. Paris, Éditions Galilée, 1996, p. 23. El sentido en francés del *d'un certain pas*, como se sabe es ambiguo, refiere tanto al pasar como a la negación. De todos modos, en esta ambigüedad nace la posibilidad de la construcción de la problemática derrideana que plantea al lenguaje como el lugar del trabajo filosófico y la formulación del término *différance* que será fundamental en el desarrollo de esta tesis.

⁵ *Ibidem*, pp. 24-25.

⁶ Derrida, Jacques. *Palabra*. Madrid, Editorial Trotta, 2007, p. 40.

Sin embargo de la imposibilidad de determinación, la vida que es el existente, se dirige hacia el otro, esa vida es para Derrida deseo como movimiento que tiende a lo indecible.⁷ Por ello la muerte y el otro se ubican en la indecibilidad y por lo mismo en la radicalidad que nos re-envía hacia lo otro que somos, es decir muerte como posibilidad de la vida y a la alteridad respecto del otro. De esta manera se marca la relación con la figura mítica que tiene “la capacité qu’implique la culture d’intégrer à elle ce qui lui est étranger, de s’assimiler l’autre sans pour autant s’ensauvager.”⁸ Esto responde al sentido que tiene para los griegos la alteridad, a saber, “L’autre comme composante du même, comme condition de l’identité à soi.”⁹ Precisamente esta condición fundamental de la relación entre el yo y la alteridad es uno de los elementos de la búsqueda del filósofo francés que le obliga a retornar una y otra vez sobre el tema de la muerte. En este primer momento la transgresión es la invitación a dejar que la alteridad radical penetre el límite que ordena lo existente. Esta parte constituye una visión general de la muerte.

El segundo tema se centra en Antígona que permitirá fijar los aspectos que constituyen la visión del cuerpo y de la muerte. En el texto de Sófocles, Antígona insiste en enterrar a Polinices condenado por la ley de los hombres a permanecer fuera de la tumba para que los animales den cuenta de sus restos. El deseo de Antígona se expresa así cuando responde a Isimena: “... porque mayor es el tiempo que debo complacer a los muertos que a los vivos.”¹⁰ Deja, dice, que entierre a Polinices y realice los ritos pues el designio de los hombres no alcanza para cumplir con la ley de los dioses que está por sobre todo. La trasgresión de la hija de Edipo marca una relación importante con el cuerpo, aun con el cuerpo de un muerto. Esta referencia es significativa en toda cultura de la muerte. Ariès¹¹ en el texto, *Essais sur l’histoire de la mort*, plantea precisamente aquello en tanto la conciencia de la muerte de uno mismo tiene que ver con la conciencia de la muerte del otro. (*La mort de soi. La mort de toi*)

Si bien el tema de la conciencia de la muerte supone la constitución del individuo como centro de toda construcción, que solo llegará en los siglos de la Modernidad, ya en la Grecia clásica

⁷ *Ibidem* p. 49.

⁸ Vernant, Jean-Pierre. « La mort dans les yeux » *Œuvre*. T. II. Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 1486. “la capacidad de integrar en su seno lo que le es foráneo, de asimilar al otro sin caer en el salvajismo, lo que es propio de la cultura.”

⁹ *Ídem*. “El otro como componente del Mismo, como condición de la propia identidad”.

¹⁰ Sófocles. *Antígona*. Puhuén, p. 302.

¹¹ Cfr., Ariès, Philippe. *Essais sur l’histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*. Paris, Éditions du Seuil, 1975.

se marca una delimitación fundamental respecto del poder absoluto de la polis como estructura referente de la cultura griega y los sucesos que acaecen a los habitantes de ella. Sin embargo, desde la concepción griega del cuerpo, se establece ya una visión de la individualidad pero contextualizada en una visión diferente a la de los siglos XV al XIX.

Derrida plantea respecto de la radicalidad del otro, recogida de la diferencia fundamental del cuerpo del yo y del cuerpo del otro, la responsabilidad de aquel sobre éste, aun cuando como ya se dijo, el arribante trae lo desconocido que bien podría ser “mi muerte”. Se puede jugar con esta cercanía: arribante-muerte y plantear, dentro de las posibilidades del juego que la muerte es tal cual el arribante, lo indecible, indeterminable, ella se prefigura como morir (mi muerte), como suicidio (dar-se-la-muerte), como sacrificio (morir-en el lugar del otro) y como matar o como el sacrificio de uno mismo o del otro (dar-la-muerte).¹² Estas formas de la muerte se relacionan con la **responsabilidad** que, para el filósofo, implica el *à-venir*. El problema se plantea cuando “yo” me incluyo en la muerte del otro, ciertamente no cuando pretendo “morir en su lugar” –pues no vivo ni muero la vida ni la muerte del otro– sino cuando me despido cuando digo **a-dios**. Ese **a-dios**, abre lo inconmensurable que arriba con la muerte del otro y con el otro, aquello que se abre infinitamente y que solo puede ser el silencio, la sin respuesta. Solo en esa medida la muerte del otro me compete y me incluye: Antígona frente al cadáver de Polínices, Derrida frente al cadáver de Lévinas. Dos cuerpos que se entregan al silencio de la tumba, silencio necesario para Antígona pues así lo manda la ley de la vida y de la muerte, silencio inapelable para Derrida que no espera respuesta porque ello define la muerte del otro. La transgresión de la hermana señala su destino: morir bajo la ley que viola al enterrar a su hermano; la transgresión de Derrida queda en suspenso, se coloca en aquello que puede nombrarse con la espera de una determinada experiencia aporética de lo imposible cuya ineludible cercanía se anuncia en el agujero negro que es la tumba y la boca abierta y silenciosa del muerto. Con esta parte se coloca la reflexión en la particularidad de la muerte.

Finalmente, Sócrates. Por una parte está la muerte en relación con el cuerpo y, por otra la relación de la muerte con el *lógos* que, si bien reside en el cuerpo, lo trasciende y es precisamente ello lo que espera encontrar Sócrates en el Hades. Esta última relación servirá para completar la visión griega de la muerte y, al mismo tiempo, permitirá cerrar el lazo con Derrida. Vale partir de la idea

¹² Cfr., Derrida, Jacques. *Donner la mort*. Paris, Éditions Galilée, 1999, pp. 26-27.

de transgresión que se aborda en los dos casos: Sócrates asume la muerte como la única forma de cumplir con la ley del *lógos*. Sentencia en la *Apología*: “es posible que lo que ha ocurrido sea un bien, y en modo alguno discurrimos rectamente cuantos consideramos que el morir es un mal.”¹³ Ciertamente es parte de la vida pero tiene que ver con la forma en que se vive; la muerte como bien es la conclusión de dos perspectivas diferentes frente a ella: por una parte se puede pensar que al no tener sensación alguna, la muerte es como “no ser nada” y esto es comparable al dormir sin soñar –dice Sócrates– pero, puede ser un cambio o una migración del alma a otro lugar donde habitan los muertos, allí la estancia será feliz pues hallará a aquellos que murieron igual que él.¹⁴ En todo caso, la esperanza que abre la muerte para el hombre virtuoso, surge de la segura creencia en que el recto obrar no recibe mal alguno ni en la vida ni en la muerte. Concluye la *Apología* diciendo: “yo he de marchar a morir, y vosotros a vivir. ¿Sois vosotros, o soy yo quien va a una situación mejor? Eso es oscuro para cualquiera, salvo para la divinidad.”¹⁵

Derrida, en el mismo sentido en la entrevista concedida a Jean Birnbaum titulada *Je suis en guerre contre moi-même* dice que: « Apprendre à vivre, cela devrait signifier apprendre à mourir, à prendre en compte, pour l’accepter, la mortalité absolue (sans salut, ni résurrection ni rédemption) - ni pour soi ni pour l’autre. Depuis Platon, c’est la vieille injonction philosophique: philosopher, c’est apprendre à mourir. »¹⁶

Vale decir que es en la vida donde se marca la posibilidad real como tal, podría decirse la posibilidad de pensar y, con ello transgredir, por ejemplo la ley, la historia, aquello que los seres humanos construyen y destruyen. Continúa, « Je me suis toujours intéressé à cette thématique de la survie, dont le sens **ne s’ajoute pas** au vivre et au mourir. Elle est originaire : la vie **est** survie. Survivre au sens courant veut dire continuer à vivre, mais aussi vivre **après** la mort. »¹⁷ La opción

¹³ Platón. *Apología*. 39e/40c. Todos los textos de Platón citados en esta tesis guardan la numeración de los párrafos de las *Obras completas*. Madrid, Aguilar, 1979.

¹⁴ Cfr., *Ibidem*, 39e/40c.

¹⁵ *Ibidem*, 40c/42^a.

¹⁶ “Entrevista a J. Derrida, *Je suis en guerre contre moi-même*”. Periódico. Conductora Jean Birnbaum. *Le Monde*. (Paris), 19 de agosto de 2004. « Aprender a vivir será el significado de aprender a morir, para tomar en cuenta, para aceptar la mortalidad absoluta (sin salud, ni resurrección, ni redención) –ni para sí mismo ni para el otro. Desde Platón está el mayor mandato filosófico: filosofar, es aprender a morir.”

¹⁷ *Ídem*. “Yo he estado siempre interesado en esta temática de supervivencia, cuyo sentido no se añade al vivir o al morir. Ella es originaria, la vida es supervivencia. Sobrevivir en sentido corriente quiere decir continuar viviendo, pero también vivir después de la muerte.”

por la vida supone para Derrida la invención constante del otro y de uno mismo. De todas formas al igual que Sócrates, espera continuar más allá del deceso, del *finis* al que alude Heidegger. Allí, en ese momento que se señala frente al cadáver de “el otro” o, en la espera de la muerte propia, se define la imposibilidad de la transgresión pues no hay forma de dar cuenta de la propia muerte.

Quedan planteados los tres momentos como forma y contenido que se articulan desde lo que se llama la Grecia clásica con el filósofo de otra época que, sin embargo, trabaja sus textos con la constante presencia de la muerte incubándose desde el límite, el otro, el cadáver del otro y, la vida como invención; si a este planteamiento se suma la constante de la transgresión, la tesis parece obvia y queda planteada de la siguiente manera: en los textos derrideanos es posible encontrar un vínculo entre los temas del límite, el otro y la vida para configurar la visión del filósofo sobre la muerte, este vínculo estará definido por tres formas de transgresión que se construyen a partir de las figuras de Artemisa, Antígona y Sócrates.

1. ARTEMISA: MUERTE Y ALTERIDAD O LA TRANSGRESIÓN DEL LÍMITE

1.1. El punto de partida: Artemisa

Fille de Zeus et de Léto, sœur d'Apollon, détentrice comme lui de l'arc et de la lyre, Artémis revêt un double aspect. Elle est la Chasseresse, la Coureuse des bois, la Sauvageonne, la Sagittaire qui abat de ses traits les bêtes sauvages, et dont les flèches, parfois, chez les humains, frappent les femmes, leur apportant à l'improvise une mort soudaine. Elle est aussi la Jeune Fille, la pure *Parthenos*, vouée une virginité éternelle et qui, dans la joie de la danse, de la musique, des beaux chants, mène le chœur gracieux des adolescentes dont elle fait ses compagnes, Nymphes et Charites.¹⁸

Podemos sostener en este punto de partida que Artemisa representa una doble identidad que juega en los dos significados de la *différance*¹⁹, es lo uno y lo otro, su sitio. Su lugar es por eso mismo doble, frecuenta los *agrós* que para los griegos son las tierras baldías, los campos no cultivados, los confines del territorio llamados *eschatiaí*. Pero también danza a orillas del mar, en las costas, en otros límites²⁰, los de la tierra y el agua. Está siempre en los bordes que separan lo salvaje de lo civilizado, por tanto, siguiendo a Jean - Pierre Vernant, Artemisa es, « des frontières

¹⁸ Vernant, Jean-Pierre. « La mort dans les yeux ». *Œuvres*. T II. Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 1477. "Hija de Zeus y de Leto, hermana de Apolo, portadora como él del arco y la lira, Artemisa presenta un doble aspecto. Es la Cazadora, la que recorre los bosques, la Salvaje, la Flechadora que mata a las bestias salvajes con sus dardos y, en ocasiones, lanza sus flechas contra los seres humanos, provocando a las mujeres una muerte repentina e inesperada. Es también la Joven, la *Pathenos* pura, consagrada a la virginidad eterna y que, es la alegría de la danza, la música y los cantos, dirige el bello coro de las adolescentes que son sus compañeras, las ninfas y cárites.

¹⁹ Esta categoría que es clave en el pensamiento derrideano será abordada más adelante y, entonces, tendrá sentido la afirmación con la que se inicia este trabajo.

²⁰ Vale decir que en este sentido límites puede bien leerse como **márgenes**.

où l'Autre se manifeste dans le contact qu'on entretient régulièrement avec lui, sauvage et cultivé se côtoyant, pour s'opposer certes, mais pour s'interpénétrer tout autant. »²¹

Esta última afirmación coloca la figura de la diosa como manifestación de una ambigüedad determinante de la doble función que se le atribuye en los distintos ámbitos en los que aparece. La doble función se relaciona con el límite: por una parte es símbolo de lo propio y, por otro, de lo foráneo; de tal manera que es vista como la alteridad pura respecto de los otros dioses.²² En este sentido, la alteridad llegaría para morar en la polis, al interior de sus muros.

La diferencia con el otro queda establecida no solamente respecto del otro radical como existente, sino también con el otro, momento de sí mismo que otorga identidad. Este aspecto problemático se plantea en la función de nodriza que cumple Artemisa, pues cuida de la infancia y encamina los ritos que introducen al joven en la sociedad. Allí se consolida lo civilizado²³ en tanto logra vencer la inocencia propia del infante y del salvaje. Se realiza el pasaje del "Otro al Mismo"²⁴, afirma Vernant. Esto responde al sentido que tiene para los griegos la alteridad. « L'autre comme composante du même, comme condition de l'identité à soi. »²⁵ Platón se refiere al sentido del Otro como necesidad para constituir al Mismo en sus dimensiones individual y social. En *El Fedón*, Sócrates, cerca de la muerte, habla con Cebes sobre los vivos y los muertos; en este contexto señala que:

... si todo se origina así, no de otra cosa sino que nacen de sus contrarios todas aquellas cosas que tienen algo semejante, por ejemplo la belleza es lo contrario de la fealdad y lo justo de lo injusto, y a otras cosas innumerables les sucede lo mismo. Examinemos, pues, esto: si necesariamente todos los seres que tienen un contrario no se originan nunca de ningún otro lugar sino de su mismo contrario.²⁶

En la concepción filosófica que rebasa el tiempo del mito, la idea de los contrarios permanece como explicación necesaria para afirmar la identidad de lo que Vernant llama el Mismo o la

²¹ Vernant, Jean-Pierre. « La mort dans les yeux ». *Œuvres*. T II. Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 1478. "...las fronteras donde se establece contacto con el Otro, donde se codean lo salvaje y lo cultivado: por cierto que para oponerse, pero a la vez para interpenetrarse."

²² Cfr., *Ibidem*, p. 1477.

²³ Cfr., *Ibidem*, p. 1480.

²⁴ Cfr., *Ibidem*, p. 1481.

²⁵ *Ibidem*, p. 1484. "El Otro como componente del Mismo, como condición de la propia identidad."

²⁶ Platón. *Fedón*. 70e.

identidad, tal y como el padre y el hijo se definen en el texto *Psiché*²⁷ y que será un momento fundamental en la definición de esta parte de la tesis.

Este proceso de constitución del Mismo es paralelo al de la explicación de la vida y la muerte. No es ciertamente una relación que surge de la constatación permanente de que esta última es parte necesaria de la primera, es más bien, una construcción que pretende integrar en una comprensión abarcadora todo lo posible que está implicado en el ser, inclusive la muerte como alteridad pura. Para los griegos el espacio que se extiende desde el límite hacia fuera se integra en la idea de la unidad del ser. En este punto se tiende un puente con Derrida y la construcción de las figuras del núcleo y la corteza, de la espera en el límite y del margen, todas ellas con relación a la traza, la huella y, obviamente a la *différance* que define el contexto de su trabajo. Estas figuras aluden a la misma problemática y, en última instancia, expresan la relación entre vida y muerte. El nexo o puente que se estructura considera la formulación del problema de la 'unidad' del ser y de continuidad o discontinuidad que está presente cuando se trata el tema de la muerte. Se dice de la unidad del ser en tanto la muerte es una suerte de ruptura del continuo que se manifiesta en la vida; la ruptura alude necesariamente al pensamiento de dos momentos: uno que se reconoce en el proceso de la vida y otro, después de que ella ha cesado. Sin embargo, la filosofía griega, si es que es posible hablar de ella con alguna generalidad, opta por la idea de que esa ruptura es parte de un mismo ser cuya unidad es indiscutible a pesar de que puede entenderse que tal unidad es unidad de la diversidad. El aspecto que decide por la unidad y la continuidad del ser se halla alojado en la postulación de la trascendencia.

Derrida señala que un problema medular de la Filosofía ha sido el del pensamiento del otro, del límite, del margen. Todos estos conceptos se relacionan en la necesidad de la filosofía de pensar el ser. Obviamente este pensar implica señalar qué es el ser y, en este sentido, el límite aparece como recurso para caracterizar lo que es y lo que no es; es decir, definir lo que en última instancia señalará la tarea del filosofar, distinta a cualquier otra:

La philosophie a toujours tenu à cela: penser son autre. Son autre : ce qui la limite et dont elle relève dans son essence, sa définition, sa production. Penser son autre : cela revient-il seulement à relever (*aufheben*) ce dont elle relève, à n'ouvrir la marche de sa méthode

²⁷ Cfr., Derrida, J. "Psiqué. Invenções del otro", en *Diseminario. La desconstucción. Otro descubrimiento de América*. Montevideo, XYZ Editores, 1987, pp. 49-106.

que passer la limite ? Ou bien la limite, obliquement, par surprise, réserve-t-elle toujours un coup de plus au savoir philosophique ? Limite/passage.²⁸

Más aún, definir el quehacer de la Filosofía exige el pensamiento de eso que deviene como lo otro, diferente del filosofar. Esta exigencia remite a la necesidad de postular el límite pero como límite permeable. El problema reside en definir la permeabilidad. Con esta intención, Jankélévitch se refiere al *instante mortal*; asume que no es posible una filosofía de ese instante; desde allí se resume la imposibilidad de la palabra pues no hay manera de narrar ese evento que señala una suerte de a-temporalidad absoluta que remite al no sentido:

La vie ne nous parle pas du néant, la vie ne nous parle que de la vie ! Inversement la philosophie de l'instant mortel viserait tout droit le centre du mystère... si elle était possible : mais elle est impossible parce qu'elle est sans consistance vivable, et parce qu'elle ne trouve rien à dire dans ce rien de durée, rien à conclure de ce non-sens.²⁹

Por otro lado, en la experiencia individual de la muerte, tampoco es posible ocupar el lugar del otro, es decir, del moribundo; cada uno muere tanto en el cadalso como en el genocidio.

Sin embargo, al colocar Derrida el signo / entre límite y *passage*, marca la huella del *instante mortal* del acto mismo de la transgresión.³⁰ ¿Puede decirse entonces que lo imposible ha sido aprehendido?, ¿definido? Tal vez sí, tal vez no. De todas maneras ¿cómo se traduce este signo, esta barra oblicua? Parece más consistente traducir la barra como 'entre', como el símbolo de la división entre partes; pero ello implicaría suponer que hay al menos dos partes: una, la vida, y otra aquella de la que no se sabe pero que se postula como la trascendencia. Ariès se refiere al momento de la muerte como *L'heure de la mort* pero aparejada a la *memoire d'une vie*.³¹ En este caso, lo que parece quedar claro es que a la hora de morir, lo que se hace presente es el recuerdo

²⁸ Derrida, J. *Marges de la philosophie*. Paris. Les Éditions de Minuit. 1972, p. I. "La filosofía siempre se ha atendido a esto pensar su otro. Su otro: lo que limita y de lo que deriva en su esencia su definición, su producción. Pensar su otro: ¿viene a ser solo relevar (*aufheben*) aquello de lo que deriva, a no abrir la marcha de su método más que para pasar el límite? ¿O bien el límite, oblicuamente, por sorpresa, reserva todavía un golpe más al saber filosófico? Límite/pasaje."

²⁹ Jankélévitch, V. *La mort*. Paris. Flammarion, 1977, p. 220. "¡La vida no nos habla de la nada, la vida no nos habla más que de la vida! Inversamente la filosofía del instante mortal conjugará con todo derecho el centro del misterio... si ella sería posible: pero ella es imposible porque ella no tiene consistencia vivible, y porque ella no encuentra nada que decir nada que dure, nada que concluir de ese no sentido."

³⁰ Respecto de la transgresión en *Aporías*, Derrida señala que hay tres tipos de fronteras: la muerte, la propiedad y la verdad. En este caso la transgresión alude al primer tipo.

³¹ Cfr., Ariès, P. *L'homme devant la mort 1. Le temps des gisants*. Paris. Éditions du Seuil, 1977. Todo el capítulo.

de la vida vivida. ¿En función de qué aparece el recuerdo? Parece, dice Ariès, que en función de la postulación de una etapa posterior a la vida, es decir, la trascendencia a algo otro. Esta idea, en Occidente, proviene de religiones anteriores al Cristianismo ligadas a la idea de inmortalidad. Quiere decir que el rastro que recoge Derrida en la marca de la división que se ha postulado como la marca que define el *instante mortal*, se halla más allá de una comprensión existencial, se halla en la construcción más arcaica sobre la muerte. En todo caso, este instante marca un final pero no uno definitivo, pues aun cuando de él no pueda decirse nada, queda la posibilidad de que el otro que no muere, atestigüe: ha vivido el instante mortal que le acaeció al otro, al muerto –ese será el motivo de Antígona–. Se supone también que el muerto existe en otra instancia del ser; ¿en qué sentido esto puede quedar señalado en el término *frontera* para decidir sobre la muerte, la propiedad y la verdad? *Frontera* alude a un cierto paso: *il y a d'un certain pas*³² –dice Derrida– un paso que implica una línea que marca un término y que es además una determinación que, paradójicamente, en el caso de la muerte, ubica el paso en la imposibilidad, en la aporía, esto es en la posibilidad de una imposibilidad. Como se ha dicho, es imposible tener experiencia alguna de “mi muerte”, del “estar muerto” o de “la muerte del otro”, en este preciso sentido, lo que es el más allá del linde, de la línea, de la frontera, queda indeterminado, no puede ser significado. Quizá por ello está siempre presente la sentencia: *Memento mori* “recuerda que morirás”. ¿Por qué recuerda? ¿Acaso se olvida? No se olvida, se deja en espera para más adelante, así lo anuncia Derrida en el texto *Aporía. Morir-esperarse (en) «los límites de la verdad»*. La aporía aguanta en la no pasividad y la muerte queda así *diferida*, se coloca en el espacio propio de la *différance* en cuanto temporalidad que disocia al presente. Esta acción de desconstrucción del presente, le da un doble significado al concepto de frontera; primero, como la exigencia de responder a la llamada del otro, acogéndole e integrándole; pero es un deber que no parte de deuda alguna, es un deber sin deuda, un deber sin deber, que no puede dejar de abrir la frontera y acoger al otro; segundo, señala el límite que diferencia y que al ser transgredido trae lo absolutamente desconocido, cuya radicalidad incluye la posibilidad de la muerte.

Ante la imposibilidad de la experiencia de la muerte, Derrida se refiere a una apertura que exige la responsabilidad respecto de la alteridad, del otro, de cualquier radicalmente otro. En este sentido la aporía, es decir, la posibilidad de la imposibilidad, es condición de la responsabilidad y

³² Vale decir que el “*pas*” en francés tiene un doble significado: es “paso” y, también “no”. Esta problemática está desarrollada en varios textos derrideanos y alude, también, a los aspectos ético y político de la muerte.

de la decisión. La responsabilidad recae entonces sobre el otro, lo otro, que puede ser un sujeto con rostro, con nombre –en el sentido de Lévinas– o “lo radicalmente otro” respecto de lo que es el *Dasein*, esto es, muerte frente a la vida. La muerte entonces compete al *Dasein* como generalidad que diferencia al existente de la animalidad; por eso mismo, la muerte implica a todos los otros que comparten la categoría de *Dasein* y que son ante todo arribantes que llegan desde otro lugar, otra nación, otra cultura o, como en la representación de Artemisa la nodriza, el joven que llega a la madurez y entra a formar parte de la polis.

La muerte se instaura como nexo entre cada uno y el otro, pues ella es lo radicalmente otro respecto de la vida. Ahora bien, la responsabilidad que recae sobre el otro tiene que ver tanto con la aporía, como ya se ha dicho, como con el acontecimiento que es “lo que arriba a la rivera”,³³ lo que está por venir *à-venir* pero que no podemos saber qué es. Es otro, un arribante que “designa la neutralidad de lo que llega y la singularidad de quien llega”³⁴. La única posibilidad frente a este acontecimiento es la hospitalidad determinada por una espera sin espera, es decir, por una espera que es puramente apertura y riesgo. Para Derrida, esta frontera que implica la llegada de un otro radicalmente otro, es la más difícil de trazar, no se puede discernir entre la figura del muerto, de arribante y del (re) aparecido. Son fantasmas, espectros cuya presencia se sustrae al presente y se manifiesta en la posibilidad.

En resumen: al igual que la muerte adviene como singularidad pues recae sobre mí, el arribante “me llega”. Tanto la muerte como el arribante son singularidades absolutamente indeterminadas, y la única posibilidad de su llegada es la espera en la frontera, frontera que se abre a lo desconocido y permite que tenga la certeza de su llegada. La muerte ha provocado la apertura donde se juega la certeza de su proximidad igual a la certeza de la proximidad del otro que siempre me procura la muerte.

Artemisa extiende su arco, lanza la flecha y atrapa al venado que habita los confines de las tierras seguras donde vive lo cotidiano. El viaje de la flecha asegura la articulación entre dos mundos, es la línea que separa, pero que a la vez reúne dos partes que resultaron de una escisión originaria y necesaria y que, lejos de instaurar la armonía, la rompió. De allí surgen dos aspectos

³³ *Ibidem*, p. 61.

³⁴ *Ibidem*, p. 62.

de la división: la intangibilidad de la frontera y su fragilidad extrema. La frontera es permeable, sin embargo de ser nítida.³⁵ Por eso aquel que la cruza sabe que lo hace; finalmente se actualiza el *Memento mori*, justamente en el instante de dar el paso hacia el agreste paraje de lo desconocido. Derrida sostiene que el mundo griego pensó la finitud a partir del *télos*:

La relève ou la relevance de l'homme est son *télos* ou son *eskhaton*. L'unité de ces deux *fins* de l'homme, l'unité de sa mort, de son achèvement, de son accomplissement est enveloppée dans la pensée grecque du *télos*, dans le discours sur le *télos*, qui est aussi discours sur l'*eidos*, sur l'*ousia* et sur l'*aletheia*.³⁶

Las consideraciones de *télos* como finalidad y de *eskhaton* como lo último, lo postrero o lo final, aluden a dos momentos distintos de lo humano pero que coinciden en el evento de la muerte, quiere decir que desde allí se ordena el mundo del hombre griego, la forma eterna, lo propio y la verdad le constituye y legitima. Este principio está presente en toda la Metafísica de Occidente y en la ontología de la presencia³⁷, dice Derrida, y por ello atraviesa cualquier pensamiento sobre la muerte que haya sido articulado en el contexto de esta Metafísica. Este elemento que aparece definido como uno de los temas centrales del trabajo filosófico derrideano tiene que ser trabajado con cuidado. Parece, por lo que se ha dicho hasta el momento que para Derrida la muerte y su relación con el límite pueden hallar un lugar común en la figura griega de Artemisa y que, a partir de la última cita, esta relación se manifiesta a partir de la naturaleza misma del pensamiento griego, fundamento de la Metafísica Occidental, Metafísica que es criticada por el filósofo. Sin embargo, en el texto *Les fins de l'Homme*³⁸ en la parte titulada «La fin – proche de l'homme» se refiere a «l'onto-théo-téléologie» que provoca una ambigüedad manifiesta en el pensamiento kantiano: por una parte, en la *Metafísica de las costumbres* Kant señala que la “pureza del fin” no puede surgir del hombre en lo que a la moral se refiere, por ello es necesario el imperativo que marca el deber de todo ser humano en general; por otra parte, en *La crítica de la razón pura* todo ser racional es un fin en sí y no simple medio. De manera clara, Derrida concibe una ontología

³⁵ Cfr., Vernant, Jean-Pierre. « La mort dans les yeux ». *Œuvres*. T. II. Paris, Éditions du Seuil, 2007, pp. 24-25.

³⁶ Derrida, J. *Marges de la philosophie*, Paris. Les Éditions de Minuit. 1972, p. 179. “El relevo o la relevancia del hombre es su *telos* o su *eskhaton*. La unidad de estos dos fines del hombre, la unidad de su muerte, de su acabamiento, de su cumplimiento está envuelta en el pensamiento griego del *telos*, en el discurso sobre el *telos*, que también es discurso sobre el *eidos*, sobre la *ousia* y sobre la *aletheia*.”

³⁷ Cfr., Sobre este tema se volverá más tarde cuando se haga referencia a la problemática de la alteridad, la muerte y el deseo.

³⁸ Derrida, J. *Marges de la philosophie*, Paris. Les Éditions de Minuit. 1972, pp. 129-164.

donde la ambigüedad se borra en tanto plantea un nuevo espacio para la construcción de lo humano, esto es, el espacio de la relación ética y política que subyacen al tema de la alteridad que se ha delineado como fundamental en la reflexión sobre la muerte. Quiere decir que la alteridad como diferencia existencial no desaparece sino que se mantiene, de tal forma que el otro deviene como necesario y propio de la relación humana. No deviene desde la trascendencia, como en el caso de Dios, ni desde una razón absoluta y universal que excede la esfera del sujeto concreto. Desde allí, entonces, la relación del límite con el fin exige o bien la negación de la trascendencia o bien su reformulación. Esto último parece ser sostenible en el presente trabajo sin por ello traicionar la crítica de Derrida sobre el pensamiento de Occidente. Si Artemisa fundamenta la naturaleza del límite entre el yo y la alteridad, Derrida sitúa esa relación en el espacio de la responsabilidad que condiciona la relación a la radicalidad del/de lo que adviene y no al revés; en ese sentido, se pueden delinear los aspectos bajo los cuales muerte y alteridad se consolidan en una relación. Esto supondrá, en primer término determinar cómo y desde dónde se construye la alteridad; y, en segundo término, establecer la forma en que la alteridad irrumpe en la conformación del yo y cómo ello abre un lugar a la muerte.

Queda definida la radicalidad del otro pero, ¿cómo definir la muerte en este mismo sentido? Si Artemisa representa el límite y si la muerte es, en el momento de su actualización, el paso o la transgresión del límite, entonces la muerte es un momento constitutivo del existente, lo más propio de él; como diría Heidegger: lo más propio del *Dasein* es su ser para la muerte. ¿Cuál es la diferencia que plantea Derrida con esa determinación del *Dasein* heideggeriano? Heidegger, para realizar el análisis existencial de la muerte, presupone la metafísica de la muerte, toda la biología, la psicología, la teodicea o teología de la muerte. Esto es, hay una precomprensión de la palabra muerte. La analítica existencial trata de explicitar esa precomprensión ontológica.³⁹ La delimitación de los campos presupone una onto-fenomenología no regional que no se encierra en las fronteras culturales. Lo que interesa a Derrida es “la lógica de ese gesto heideggeriano” que permite sacar a la luz aporías internas del discurso heideggeriano. Estas aporías ponen en riesgo el dispositivo ontológico, jerárquico y territorial de Heidegger. La muerte es el nombre de una de esas amenazas y toma el relevo de lo que el filósofo llamó “arruinamiento”. Sin embargo, para Heidegger el “arruinamiento” queda en suspenso, le interesa el litigio fronterizo entre una

³⁹ Cfr., Derrida, J. *Apories*. Paris, Éditions Galilée, 1996, p. 57.

antropo-tanatología comparativa y una analítica existencial.⁴⁰ El litigio confronta el aspecto óptico-biológico que constituye un elemento fundamental de la antropo-tanatología, con “la esencia de la muerte determinada a partir de la esencia de la vida”⁴¹.

Por ello, Derrida entiende que la muerte presupone una problemática ontológica para Heidegger. La pregunta que plantea es: ¿cómo la esencia de la vida determina la esencia de la muerte?⁴² Los saberes ópticos utilizan “ingenuamente” presupuestos conceptuales más o menos claros sobre la vida y la muerte. De esa manera, la analítica existencial de la muerte que está subordinada a la del *Dasein*, pasa a formar parte de la ontología del *Dasein* que es lo prioritario en Heidegger.⁴³ Derrida señala que hay que acercarse a la relación enigmática entre *morir, testificar y sobrevivir*; esto es lo que en Heidegger queda delimitado respecto de la muerte.⁴⁴ ¿Cuál es la diferencia con Derrida? No es aventurado pensar que Derrida busca definir los límites de “la atestiguación de ese «propiamente morir»” que es “la propiedad de ese morir propio del *Dasein*.”⁴⁵ ¿Quiere decir que la muerte es un presupuesto de la vida y no al revés? El *verenden* no es el morir propio del *Dasein* ¿Cómo traducir «dejar de vivir», «perecer»? En la re significación del morir del *Dasein*, Derrida opta por la noción de paso, de frontera, de paso a otro lado aun cuando ese otro lado queda indeterminado.

En cuanto “radicalmente otro”, el arribante ha quedado indeterminado; en cuanto la muerte es lo más propio del existente, se ha manifestado como certeza, pero a la vez como indeterminación absoluta. Lo que permite poner en vecindad a la muerte y al otro es un horizonte imposible de definir, pero que por eso mismo se convierte en “la condición para que algo inaudito llegue”,⁴⁶ ese algo puede ser la muerte o el otro. Sin embargo de la imposibilidad de determinación, la vida que es el existente, se dirige hacia el otro, esa vida es para Derrida deseo como movimiento que tiende a lo indecible.⁴⁷ Por ello la muerte y el otro se ubican en la

⁴⁰ Cfr., *Ibidem*, p. 58.

⁴¹ *idem*.

⁴² Cfr., *Idem*.

⁴³ Cfr., *Ibidem*, p. 59.

⁴⁴ Cfr., *Ibidem*, p. 61.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 62.

⁴⁶ Derrida, J. *¡Palabra!* Madrid, Trotta, 2002, p. 40.

⁴⁷ Cfr., *Ibidem*, p. 49.

indecibilidad y en la radicalidad que nos re-envía hacia lo otro que somos, es decir, la muerte como posibilidad de la vida y la alteridad respecto del otro.

En este nexo se halla el lugar de lo ético y por tanto de lo político. Toda apertura, toda espera en la frontera, es espera del otro que *debe* ser acogido. En el acontecimiento de su llegada se manifiesta la responsabilidad de la decisión que compromete un deber sin deuda y, en este sentido, deber propiamente ético, pues el otro está antes de toda ley, antes inclusive de mí mismo.⁴⁸ Esta acogida no deja de ser problemática en la medida que el otro trae la posibilidad de la muerte, es más, de “mi muerte”; trae la aporía consigo, la posibilidad de la imposibilidad. ¿Cómo resolver esta paradoja? O, ¿cómo es posible el otro o el otro sentido de Artemisa?

1.2. “La invención del otro”

En el texto de 1987 titulado *Psyché: Invenções del otro* Derrida anuncia que “Una invención supone siempre alguna ilegalidad, la ruptura de un contrato implícito, introduce un desorden en el apacible orden de las cosas, perturba los bienestares”⁴⁹. Pero, al mismo tiempo es “algo inédito”⁵⁰, algo nuevo cuya característica fundamental es su absoluta singularidad, que hace del evento inaugural de su advenimiento también el último⁵¹. Así se marca la alteridad respecto del que inventa. ¿Pero cuál es el estatuto de la invención? En la figura de Artemisa este estatuto está en la necesidad de reconocer al otro o a lo otro que se encuentra en la definición de la diosa; como señala Vernant, los griegos constituyen su identidad con el Otro y a partir del Otro⁵².

En la construcción de Derrida, al igual que en la de Lévinas, el sitio de la constitución del otro está en el reconocimiento de la invención desde un tercero. En el mismo texto, esto es en *Phyché*, Derrida convoca a Cicerón y a su hijo respecto de la definición de la invención oratoria: El hijo pide al padre que le permita escucharle en latín las cosas que le ha dado en griego. Cicerón responde que “su deseo como padre, es que su hijo sea lo más sabio posible (*doctissimun*)”⁵³.

⁴⁸ Cfr., *Ibidem*, p. 52.

⁴⁹ Derrida, J. “Psiqué. Invenções del otro”, en *Diseminario. La desconstucción. Otro descubrimiento de América*. Montevideo, XYZ Editores, 1987, p. 1.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 2.

⁵¹ Cfr., *Ibidem*, p. 4.

⁵² Cfr., *Ibidem*, p. 37.

⁵³ *Ibidem*, p. 2.

Derrida entiende que lo que se marca como respuesta primera surge del deseo del padre, deseo – “como en réplica narcisista”, dice– que originariamente está en la petición del hijo. Allí, en el deseo que surge primeramente del hijo y que el padre recoge como suyo propio está el lugar de la invención. Digamos que el hijo deviene como invención del padre en el sentido de la oposición dialéctica yo - otro, que se instituye desde su propio deseo; esto significa para Derrida que la invención debe tener la firma tanto del padre como la del hijo, ésta como contrafirma. Al mismo tiempo, cuando la invención se presenta como tal, deberá ser legitimada por un tercero que no pertenezca a la familia, un tercero que pertenece a una comunidad social y a una institución.⁵⁴

En este sitio, aparece definido el estatuto de la invención del otro; lo social supone “contrato, promesa, compromiso, institución, derecho, legalidad, legitimación [...] y sin embargo la invención supone también originalidad, generación, engendramiento, genealogía, valores que asociamos a menudo a la genialidad, y por tanto, a la naturalidad”⁵⁵, sentencia Derrida. El doble significado de Artemisa pasa también por la necesidad de legitimación dentro de la polis. Ello se puede inferir desde la necesidad de integración de la diferencia que permite construir un todo regido por la misma racionalidad que garantiza el orden de la estructura política de Grecia. Es decir, aun cuando el punto de partida sea lo Mismo y no el Otro, la institución de la existencia de los dos se determina en el contexto de lo político social. El otro elemento que entra en juego en esta institución es, para Derrida, el deseo que viaja del padre al hijo y del hijo al padre de manera que se marca una estructura que recuerda mucho la dialéctica hegeliana como ya se acotó. En efecto, para Hegel la duplicación de la autoconciencia genera la posibilidad del otro como distinto de ella, la esencia del otro devendrá, al final del proceso, en esencia de aquella pero no a partir de una simple identificación como mero reflejo, sino a partir del reconocimiento del otro en la dialéctica que tiene como aspecto central la apetencia o deseo:

...el señor se relaciona con *la cosa de un modo mediato, por medio del siervo*; el siervo, como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero, al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a *transformarla*. Por el contrario, a través de esta mediación la relación *inmediata se convierte*, para el señor, en la pura negación de la misma o en el *goce*, lo que la apetencia no lograra lo logra él: acabar con aquello y encontrar satisfacción en el *goce*... el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la

⁵⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 4.

⁵⁵ *Ídem*.

dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma.⁵⁶

Vale decir que el siervo, que devino de la relación de la conciencia con el fruto de su duplicación, es necesario para que el señor consuma la apetencia de la cosa en el goce; podría decirse, como corolario de este proceso que el siervo se ve atravesado por el deseo del señor a pesar de que ese deseo tiene como fin a la cosa. ¿Entonces cuál es la instancia del otro en el juego dialéctico? ¿Es puramente médium? No, porque la verdad que busca la autoconciencia se muestra en virtud de la conciencia servil que si bien aparece como fuera de sí en tanto es lo otro de la conciencia del señor cuya esencia aparecía como lo inverso de lo que buscaba ser, "... devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará a sí como conciencia *repelida* sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia."⁵⁷ El siervo deberá ser reconocido; de tal manera que el resultado del doble reconocimiento implica la superación de la diferencia y la solución de la oposición señor-siervo en la figura de la autoconciencia como certeza de sí misma. En este momento del proceso señor y siervo son autoconciencia y en cuanto tal, el deseo es una de las determinaciones fundamentales de los dos por igual; tanto señor como siervo devienen autoconciencias ciertas de sí mismas.

Queda así determinado el espacio del deseo como lo más propio del yo y del otro; pero hay un giro en el pensamiento derrideano que se liga a Lévinas. Este giro tiene que ver con la invención del otro; esta invención supone la determinación de un espacio no ontológico sino ético que legitima la invención y que implica al tercero en una dimensión que amplía su significado. Emmanuel Lévinas precisa que en la filosofía tradicional, el *logos* instauro la presencia a partir del lenguaje cuando se nombra al otro, ese nombrar acontece, por así decirlo, en una temporalidad que establece un pasado en el cual el significado del otro, que manifiesta el lenguaje, se constituye. Si se toma distancia de esos hechos como no originarios de la alteridad, surge el problema de mostrar una relación no ontológica fuera de la temporalidad. La solución se da pensar la temporalización de lo más allá del ser y del no ser, como Decir que, "no se agota en la apofántica"⁵⁸.

⁵⁶ Hegel, W.F.G. *La fenomenología del espíritu*. México, F.C.E., 1966, p. 118.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 119.

⁵⁸ Lévinas, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999, p. 49. La categoría de "Decir" remite necesariamente a Heidegger en *De camino al habla*. Barcelona, Odós, 1990. El planteamiento de las tres conferencias tituladas "La esencia del habla", gira en torno a la búsqueda de la

Para Derrida, en este contexto, el otro, adviene en un acto único que lo llama inaugural:

Estructura singular, entonces, de un acontecimiento, porque el acto de palabra del cual hablo debe ser un evento: en la medida de su singularidad, por una parte, y sin embargo, por otra parte, esta unicidad hará venir o advenir algo nuevo. Debería hacer o hacer venir lo nuevo de una primera vez. Jamás una invención ha tenido lugar, jamás se dispone sin algún evento inaugural. No sin algún advenimiento, si entendemos por esta última palabra la instauración para el futuro de una **posibilidad** o de un **poder** que permanecerá a disposición de todos.⁵⁹

En este sentido el advenimiento del otro es una posibilidad irrepetible que marca la relación entre los sujetos; pero, más allá de eso, Derrida señala que:

En su pretensión de inventar todavía, tal discurso —el que instauro al otro—, el comienzo inventivo hablando de sí mismo, en una estructura reflexiva que no solamente no produce coincidencia y presencia en sí, sino que proyecta más bien el advenimiento del sí, de “hablar”, o de “escribir” de sí mismo como otro, es decir, de la huella.⁶⁰

Es por ello que la llegada del otro es un *á-venir*⁶¹ que se inscribe en lo propio de la invención: el que espera, inventa al otro: antes y aun cuando ya ha llegado. Esta invención se da en el lenguaje, no hay otro sitio posible. Para los griegos el término *leguén* significaba reunir, decir, determinar, todos ellos términos que para Derrida permiten entender la presencia del que ha llegado. Así, en un inicio, Artemisa Taúrica, representa a aquellos —los tauros— que desconocen la hospitalidad, que «le refus du mélange avec l'autre».⁶² Esta Artemisa, al volverse griega, abandona ese significado. Tiene « la capacité qu'implique la culture de 'intégrer à elle ce qui lui est étranger, de s'assimiler l'autre sans pour autant s'ensauvager. »⁶³ En el nombre dicho en griego se define el significado del arribante que es asumido como propio, como parte del Mismo. Quiere decir que el acto de la invención tiene siempre un estatuto pero, Derrida sostiene que dicho acto para ser

esencia del habla. Ella es ubicada en el “Decir” que señala la posibilidad de la vecindad entre poesía y pensamiento, vecindad que tiene la forma de consentimiento que las pone frente a frente. P. 175. Pero, a diferencia de Levinas, este “Decir” heideggeriano señalan la posibilidad de lo Mismo en la medida que el “Decir” es lo que en-camina a la determinación de lo Mismo. p. 184.

⁵⁹ Derrida. “Psiqué. Inventiones del otro”, en *Diseminario. La desconstucción. Otro descubrimiento de América*. Montevideo, XYZ Editores, 1987, p. 4.

⁶⁰ *Ídem*.

⁶¹ Quiere decir que siempre traerá un evento nuevo.

⁶² Vernant. « La mort dans les yeux ». *Œuvres T.II*, Paris, Éditions Du Seuil, 2007, p. 1484. “...rechaza el contacto con el otro.”

⁶³ *Ídem*. “...la capacidad de integrar en su seno lo que le es foráneo, de asimilar al otro sin caer en el salvajismo, lo que es propio de la cultura.”

invención debe tener como característica la trasgresión de ese estatuto: “la invención instauradora debería desbordar, ignorar, transgredir, negar... el estatuto que hubiésemos querido asignarle o reconocerle con anterioridad.”⁶⁴ Con ello cumpliría con el doble sentido: la instauración y la deconstrucción del concepto mismo de invención que coloca el problema más allá de la retórica y de la axiomática.⁶⁵ ¿Cuál es entonces el significado de este término? Allí hace confluir la fábula⁶⁶ y el deseo que subyace en el acto creador que da lugar al “evento de una novedad”.⁶⁷ Puede decirse que el otro “inventado” deviene único, irrepetible. Así se explica la transformación de la Artemisa Taúrica que termina por inscribirse como elemento integrador de lo extraño y lo propio en tanto ella misma es la constatación de la integración.

El aspecto que se deriva de este acto instaurador definido como acto creador del otro, es la necesidad de estabilizar al arribante. Allí se le nombra pero parecería que ello se inscribe, en tanto deconstrucción, en lo que señala *la différance*: “La marca *différance* (interposición activa del aplazamiento, operación incesante del diferir y generación, sin origen, de las diferencias) deconstruye los valores del concepto, de palabra y de significante.”⁶⁸ Vale poner atención al **diferir**; la pregunta es ¿qué se difiere en la instauración del otro? En la respuesta bien se puede decir que lo que se difiere es la muerte como posibilidad que el otro trae en el momento mismo de su arribo o, puede entenderse de otra manera. En el texto sobre Francis Ponge es posible imaginar que en Derrida “hace venir” a Ponge, lo nombra e inmediatamente se plantea sobre el significado de nombrarlo: « Francis Ponge aujourd’hui sera ma chose, quelle en aura été la conséquence? »⁶⁹ Sobre el otro, la cosa, dice:

D’abord la chose est l’autre, le tout autre qui dicte ou qui écrit la loi, une loi qui n’est pas simplement naturelle (*lex naturae rerum*) mais une injonction infiniment, insatiablement

⁶⁴ Derrida. “Psiqué. Invenciones del otro”, en *Diseminario. La deconstrucción. Otro descubrimiento de América*. Montevideo, XYZ Editores, 1987, p. 15.

⁶⁵ *Ídem*.

⁶⁶ El texto publicado en dos lenguas: *Signéponge/Signsponge*, recoge la ponencia de Derrida en el Colloque de Ceresy sobre Francis Ponge en julio de 1975. La publicación que se utiliza en esta tesis es de New York, Columbia University Press, 1984.

⁶⁷ Derrida, J.. “Psiqué. Invenciones del otro”, en *Diseminario. La deconstrucción. Otro descubrimiento de América*. Montevideo, XYZ Editores, 1987, p. 16.

⁶⁸ Derrida, J. “Tener oído para la filosofía”. Entrevista de Lucette Finas con J. Derrida en *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1997, pp. 39-47, p. 1.

⁶⁹ Derrida, J. *Signéponge/Signsponge*, p. 11. “Francis Ponge será el día de hoy mi cosa, ¿cuál entonces habrá sido la consecuencia?”.

impérieuse à laquelle je dois m'assujettir, quitte tenter de m'acquitter, en fin de duel, après lui avoir offert, avec ma vie et mon désir, quelque chose comme ma signature.⁷⁰

Entonces es el otro el que al ser instaurado, instaura la ley y al hacerlo abre la posibilidad de transgredir el estatuto del que espera. Allí está la posibilidad del arribante, la posibilidad de traer inclusive la muerte. Sin embargo, hay otro tema relevante que surge de este que acaba de plantearse: ¿cuál es la consecuencia de la definición de lo otro como “la cosa”? todavía más si el otro es “mi cosa” (*ma chose*). El sentido de la apropiación del otro determina la relación y marca la posibilidad de “mi muerte” como consecuencia de la relación. Queda delimitada la posibilidad de un evento que, en tanto “me atañe” directamente, replantea la ontología y la liga finalmente a una ética que se establece en los siguientes términos:

A la chose je dois un respect absolu que ne médiatise aucune loi générale : la loi de la chose, c'est aussi la singularité et la différence. A elle me lie une dette infinie, un devoir sans fond. Je ne m'en acquitterai jamais. La chose n'est donc pas un objet, elle ne peut le devenir.⁷¹

Si no es un objeto, la cosa, la muerte ¿qué es? Un evento, un acontecimiento que, se podría pensar y que está al *margin* como un riesgo, tal y como surge el riesgo de la Filosofía al querer pensar su otro. Vale decir que con relación a la muerte, lo que se busca dejar en espera es precisamente su advenimiento. Este acto se da en la palabra; ella trae a la presencia lo inevitable, pero al mismo tiempo lo retrasa de la misma manera que en la invención del otro donde algo no se concreta; toda invención del otro implica el deseo del inventor aun cuando el otro tiene autonomía, pues adviene en su propio deseo. Lo que no se logra saber de ese deseo “otro” es el lugar de la posibilidad de la muerte; en este sentido ella es indefinible, indecible, juega en el margen y por eso solo puede ser apenas alcanzada por la metáfora. ¿No es esa la única forma de decir algo de ella? Si se abre el texto de Derrida, *Marges*, inmediatamente —al margen, salta a la vista el trabajo de Leiris sobre Perséfone, acompaña la disquisición de la problemática filosófica

⁷⁰ *Ibidem*, p. 15. “Primeramente la cosa es lo otro, lo completamente otro que dicta o escribe la ley, una ley que no es simplemente natural (*lex naturae rerum*) sino una disposición infinitamente, insaciablemente imperiosa a la cual me debo someter, dispensa el tratar de absolverme como fin de duelo, después de haberle ofrecido, con mi vida y mi deseo, algo como mi firma.”

⁷¹ *Ídem*. “A la cosa le debo un respeto absoluto que no mediatiza ley general alguna: la ley de la cosa, es también la singularidad y la diferencia. A ella me vincula una deuda infinita, un deber sin fondo. De él no me dispensaré jamás. La cosa no es entonces un objeto, no lo puede llegar a ser.”

pero lo hace desde el mito antiguo que busca re-significar el texto actual. No es posible leer el uno sin que la línea de la escritura se vea invadida por la presencia del otro. De igual forma, en *Psyqué*, el padre y el hijo construyen su discurso solo en la medida en que desplazan e invaden el discurso del otro. Asimismo Artemisa se divide en la doble significación: lo Mismo y lo otro. El significado de cada uno de los elementos está continuamente invadiendo al otro, indistintamente se pueden colocar al *margen* y desde allí significar al otro que ocupa el espacio del que habla en primera persona.

Es posible pensar que en este acontecimiento está vigente el acto deconstructivo tal y como lo concibe Derrida: “El interés de la desconstrucción, de su fuerza y de su deseo si los tiene, es cierta experiencia de lo imposible: es decir... del otro, la experiencia del otro como invención de lo imposible, en otros términos como la única invención posible.”⁷² Allí, en esa única posibilidad, se define la relación con el otro, relación que bien puede leerse desde una perspectiva profundamente ética. Derrida, próximo a este aspecto, se acerca a Lévinas, articula el pensamiento del otro dentro de un contexto que abre la ontología a partir de dos categorías: temporalidad y decir. Ellas permiten postular lo más allá del ser, o de lo que no se puede nombrar y se escurre en un pasado que no tiene origen ni fue jamás presente, a saber, el infinito que remite a lo desconocido, como en la leyenda de la Artemisa Taúrica que llega a Grecia trayendo lo desconocido y que lo integra a Grecia. Puede decirse que el infinito no es algo que aparece ante el pensar o ante la lógica, sino que es un sentir que se manifiesta en lo absolutamente otro, en el rostro del otro, en el rostro de lo ajeno y diferente. El infinito se comporta respecto de la subjetividad que deviene como significación y se opone a la totalidad fundada en la inteligibilidad y en su propia estructura que permitía su apareamiento y consolidación.⁷³ En este sentido la subjetividad es pura apertura hacia el otro, vulnerabilidad y exposición al otro en la proximidad, es el uno-para-el-otro y, por eso mismo, compromiso. La significación termina siendo, en tanto que proximidad:

[...] el nacimiento latente del sujeto [...] nacimiento anacrónico, anterior a su propio presente, no comienzo, anarquía. [...] porque entra *en contacto* con la sensibilidad, en medio de la vulnerabilidad, en medio de la exposición al ultraje del otro. [...] En la

⁷² Derrida. “Psiqué. Inventiones del otro”, en *Diseminario. La desconstrucción. Otro descubrimiento de América*. Montevideo, XYZ Editores, 1987, p. 10.

⁷³ Cfr., Lévinas. E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999, p. 206.

significación absoluta del sujeto se escucha enigmáticamente el Infinito, lo más acá y lo más allá.⁷⁴

La escucha se da como huella que es otra cosa que la esencia. La diferencia que busca marcar Lévinas queda, por una parte, determinada fuera de la esencialidad referida a la ontología y, además inaugura un “más allá” epifenoménico donde el punto de partida es el otro como rostro pre-existente y fuera de toda temporalidad y lógica. Se ubica en una suerte de “sentimiento” que conduce al Yo, de manera ineluctable, a la responsabilidad por ese otro.

Esta responsabilidad por ese otro, fruto de la naturaleza de la invención, genera para Derrida la huella. Al respecto dice:

En su pretensión de inventar todavía, tal discurso –el discurso de la invención– el comienzo inventivo hablando de sí mismo, en una estructura reflexiva que no solamente produce coincidencia y presencia en sí, sino que proyecta más bien el advenimiento del sí de “hablar”, o de “escribir” de sí mismo como otro, es decir de la huella [...] Hablando de él mismo, tal discurso intentaría que fuera admitido por una comunidad pública, no solamente el valor de verdad general de lo que representa con respecto al tema de la invención [...] sino al mismo tiempo el valor operatorio de un dispositivo técnico desde entonces a disposición de todos.”⁷⁵

La huella, en términos derrideanos, es lo mismo que ese “más allá del ser” de Lévinas que permite entender la invención del otro como un asunto que no es propio de la onto-teología occidental sino del presupuesto ético que trae al otro y lo coloca como condición de la relación con el yo y, al mismo tiempo, de la génesis de lo social, cuya principal característica, en el caso de lo que se figura en Artemisa, es la articulación del más allá, lo desconocido del arribante, con lo que se sabe y que está en la espera. Desde esta forma de enunciación la consecuencia que define a toda relación posible es la de la muerte.

1.3. La irrupción de la alteridad y la muerte

Toda invención es una forma de irrumpir inesperada en lo que está apacible ha dicho Derrida. El otro es fruto de la invención como tal. La alteridad es por tanto una irrupción en el orden; pero la invención, se ha dicho, tiene como espacio propio el deseo del uno y del otro y,

⁷⁴ *Ibidem*, p. 214.

⁷⁵ Derrida. “Psyché, Invenciones del otro”, en *Diseminario. La desconstucción. Otro descubrimiento de América*. Montevideo, XYZ Editores, 1987 p. 5.

además, lo social que legitima la invención. Sin embargo, cuando el hijo de Cicerón pide al padre que le hable, le está pidiendo que le entregue algo, que le done en latín lo que antes le había dado en griego. El padre le devuelve el deseo del don al hijo cuando desea para él el conocimiento más elevado.

En la invención se ha puesto en juego, además del otro, el yo mismo [que de alguna manera remite al Mismo de los griegos] en cuyo horizonte ha irrumpido el otro exponiendo al yo a lo totalmente indeterminado. El advenimiento del otro trae, como posibilidad, la muerte del yo. Volvamos a la figura de Artemisa. Ella es la frontera misma entre lo uno y lo otro, lo conocido en la orilla y lo desconocido allende el mar. Todo lo que arriba desde la invención, trae lo desconocido que, por serlo, pone en riesgo lo establecido, en este caso, el yo. Vale que, en este punto, nos coloquemos en una determinación de la muerte como riesgo que arriba con el otro. [Porque podría decirse que la muerte es también “lo otro”]

En *Aporías*, Derrida planea tres corolarios al análisis de la aporía como “Esperarse (en) la llegada”; la referencia que aquí se hará, tomará los corolarios segundo y tercero, aun a riesgo de cortar peligrosamente el texto. El segundo corolario se refiere a *una política de la muerte*; el filósofo sostiene que «Il n’y a pas de politique de la mort — de la mort *propement dite*.»⁷⁶ ¿A qué alude esta negación? O preguntado de otra forma, ¿qué es la muerte *propiamente dicha* respecto de la cual no hay política alguna? Esto, advierte Derrida, nos remite a la relación que Heidegger plantea entre el *Dasein* y la muerte: «*le mielleur, à savoir le plus propre et le plus authentique, au mourir: donc, de bene moriendi.*»⁷⁷ Ello implica que toda reflexión existencial sobre la muerte establece, como en el caso de Heidegger, la imposibilidad para “tratar los problemas políticos de la sepultura, del culto de los muertos y, sobre todo, de la guerra y de la medicina.”⁷⁸ Por ejemplo, cuando se trata de la “guerra de los rehenes” propia de la Modernidad, que implica “una heterogeneidad económico-cultural masiva entre varias experiencias de la relación con la muerte,

⁷⁶ Derrida. *Apories*. Paris, Éditions Galilée, 1996, p. 108. “No hay política de la muerte y subraya – de la muerte *propiamente dicha*.”

⁷⁷ *Ibidem*, p. 110. “la mejor relación, a saber, *la más propia y la más auténtica*, con el morir... *de bene moriendi*.”

⁷⁸ *Ibidem*, p. 108.

con la mortalidad del individuo y con el lugar del individuo en la sociedad”⁷⁹, o de cualquier otra forma de violencia.

¿Cómo se entiende entonces toda la violencia que se despliega en las guerras que han asolado a la humanidad en el s. XX? El tercer corolario, recortado intencionalmente por y para esta tesis, delimita la problemática del huésped/anfitrión, es decir, de la dualidad encerrada en la figura de Artemisa: el que llega desde el más allá de la frontera y el que espera a esa arribante absolutamente desconocido. Esa espera es, para Derrida, un esperarse a uno mismo en la frontera y un esperar lo otro, al otro, en la frontera. Ese otro es, dice, un acontecimiento siempre inesperado por su carácter de singularidad absoluta –vale recordar que se inventó como singular: la primera vez es la última había afirmado– frente al cual el yo está indefenso.

Respecto de la espera bien puede anularse la alteridad, negarla ontológicamente o bien puede reconocerse su carácter de anterioridad respecto del yo, desde lo ético como señala Lévinas. Esta segunda actitud trae riesgo. ¿Cuáles?, pregunta Catherine Paoletti a Derrida en una entrevista, Derrida responde:

La muerte. Cada vez la muerte, puesto que se trata de vida. El riesgo más grande es la muerte. (Y, aun así, tampoco estoy tan seguro de ello.) Si sólo existiese la tradición, el pasado, el cierre a todo lo que llega, sería la muerte. Si sólo hubiese lo que llega de nuevo y no conozco, lo que viene a mí sin que yo tenga la más mínima capacidad de responder o de prepararme para ello, también sería la muerte. En cualquier caso, a lo que resisto es a la muerte. Elijo, por lo tanto, no la vida (en el sentido biológico) a cualquier precio, sino –digamos– la mayor intensidad de la vida posible en cada momento.

Quizá no sea una elección, puesto que digo que es lo que más vale en todos los casos, pero al menos es el principio que me guía. Es mi deseo.”⁸⁰

Si el riesgo que trae todo lo arribante es siempre la muerte, ¿cómo optar por la vida? Derrida elige, opta por “la mayor intensidad de la vida posible en cada momento”. Y ello solo es posible en la presencia del otro y del tercero, de la alteridad y de la sociedad. ¿Por qué? Porque lo que está en el origen de la invención del otro, lo que genera el nombrar al otro como un sí mismo y como un distinto, es el deseo que se manifiesta hacia lo indeterminado, lo desconocido que todavía no llega pero que seguramente arribará.

⁷⁹ *Ídem.*

⁸⁰ Derrida, J. *¡Palabra!* Madrid, Trotta, 2002, p. 39. Sobre las implicaciones de esta respuesta se trabajará más a fondo en la tercera parte de la tesis que corresponde a la figura de Sócrates.

En *Psyqué*, Derrida ha anotado que el deseo del padre y el deseo del hijo permiten la instauración del otro en el lenguaje. Más aun, en la definición de *différance* plantea que en tanto este término se relaciona con el verbo latino *differre* que implica temporalidad, señala la noción de temporizar, es decir, « c'est recourir, consciemment ou inconsciemment, à la médiation temporelle et temporisatrice d'un détour suspendant l'accomplissement ou le remplissement du « désir » ou de la « volonté », l'effectuant aussi bien sur un mode qui en annule ou en tempère l'effet. »⁸¹ Pero además está otro sentido de diferir: « ne pas être identique, être autre, discernable, etc. »⁸² Los dos sentidos tienen que ver con lo que se ha tratado, esto es, con la instauración del otro y con la posibilidad de la muerte. El primero permite desarrollar la tesis del deseo en el acto creador; es el deseo el que, según Derrida, permite traer a la presencia aquello que se construye en la interioridad del sujeto y que, en términos del Psicoanálisis, es el objeto que parcialmente pretende llenar la falta. El segundo define la diferencia radical con el otro y remite más bien a la construcción hegeliana que corresponde al momento de la dialéctica que se inicia con el desdoblamiento de la autoconciencia. Pero en tanto que el término *différance* exige una reflexión sobre la forma de preguntar sobre lo que ella es, los dos sentidos deben ser trabajados a partir de la interpelación a la metafísica de la presencia y por tanto a su opuesto, la falta. En efecto, al poner en duda la autoridad de la presencia o de su opuesto, la falta, se pone en duda también el carácter del signo en tanto re-presentación.⁸³ La duda obliga a decidir sobre las cuestiones que se resumen en la pregunta ¿qué es la *differance*? Ahora bien, si la pregunta se asume así, la respuesta obliga a postular un existente, que está presente y que es para sí consciente, quien realiza el acto creador como acto de “diferir” la satisfacción de un deseo. Pero, acota Derrida, él mismo no podrá ser constituido por la *differance*.⁸⁴ El problema precisa un análisis de lo presente y la posibilidad de ser pensado; es decir, supone el análisis heideggeriano que recoge el olvido del ser como olvido de la diferencia originaria entre el ser y el existente. Para Derrida este olvido es la huella que permite pensar la *differance* en el contexto de una

⁸¹ Derrida. *Marges de la philosophie*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p.8. “...es recurrir, consciente o inconscientemente a la mediación temporal y temporizadora de un rodeo que suspende el cumplimiento o la satisfacción del “deseo” o de la “voluntad”, efectuándolo también en un modo que anula o templa el efecto.”

⁸² *Ídem*. “... no ser idéntico, ser otro, discernible, etc.”

⁸³ Cfr., *Ibidem*, p.10.

⁸⁴ Cfr., *Ibidem*, p.16.

temporalización que excede a la presencia, que es anterior a ella y que podría decirse, se coloca en el lugar del inconsciente, lugar propio del deseo y donde se hace posible “el Otro”.

Sin embargo, no se soluciona así el problema del sujeto instaurador que debe estar presente para desde esa presencia desear. El asunto no es dejar al deseo huérfano y perdido en el anonimato: el deseante es sujeto que da cuenta de lo que se juega en el inconsciente a partir del deseo. Pero el dar cuenta no implica una presencia como objeto definido; precisamente en la imposibilidad de la definición está la posibilidad de la constitución del lenguaje y, es en este ámbito donde se produce el arribo del otro. Este otro es la condición para que el sujeto deseante también aparezca como tal. Por eso es entendible que el deseo se dé con relación a aquello que falta y que en términos generales, no estará jamás, al menos no como presencia. De esta manera se formula la ruptura con la metafísica de la presencia. La relación que se establece en el acto mismo de la instauración del otro puede leerse en el contexto de la definición de presencia que propone Maurice Blanchot en su libro *La amistad*, en el capítulo XXIV titulado “Rastros”:

Esta relación es la de una distancia. Esta distancia es absoluta. A esa distancia absoluta, lo que ante nosotros surge, pero como sin nosotros, es el « surgimiento de una presencia»; la presencia no es algo presente; lo que está ahí, sin aproximarse, sin ocultarse, ignorando todos los juegos de lo inaprehensible, está ahí con la evidencia abrupta de la presencia, la cual rechaza lo gradual, lo progresivo, el lento advenimiento, la insensible desaparición y, sin embargo, designa una relación infinita. La presencia es el surgimiento de la «presencia separada»: lo que viene a nosotros sin igual, inmóvil en la instantaneidad de la venida y ofreciéndose como extraño, tal cual es en su extrañeza.⁸⁵

Hay al menos dos aspectos en esta cita que son interesantes: primero “la distancia absoluta” que es el signo de la relación. ¿Qué sugiere respecto del texto derrideano? El yo inscribe al otro frente a sí mismo, no precisamente a partir del momento del desdoblamiento de la autoconciencia como en la dialéctica hegeliana que supone el extrañamiento del yo en el otro⁸⁶, sino más bien el otro adviene al yo desde lo absolutamente desconocido. Sin embargo, al “aparecer” separado como existencia individualizada, es una presencia que juega entre dos determinaciones: de una manera responde al deseo del yo y, de otra, es, como otro radicalmente diferente. Esa doble significación de la presencia hace que el otro se escurra y se coloque en el ámbito de lo inaprehensible. En ello

⁸⁵ Blanchot, Maurice. *La amistad*. Madrid, Trotta, 2007, p. 200-201.

⁸⁶ Aspecto que, como sabemos, está planteado por Hegel en *La fenomenología del espíritu*. México, F.C.E. Sexta edición, 2004.

reside la posibilidad de lo que Blanchot llama una “relación infinita”. Segundo, la “presencia separada”, que en este texto, al igual que en *Psyqué* es única e irrepetible, se manifiesta en el instante, rompe con la temporalidad y se ubica en el extrañamiento del deseo que la trajo. Tiene existencia propia y en el proceso mismo de su acabamiento, surge el peligro para el deseante, peligro de muerte. Por ello, Derrida advierte: “No imagino un deseo que nazca o se alcance a partir de la experiencia de la muerte posible”⁸⁷. Por esta misma razón, la relación en términos derrideanos está signada por un movimiento hacia el otro que es indecible, simplemente supone la posibilidad de no llegar al otro. La muerte se contextualiza en esta forma de relación, relación –dice Derrida– llamada **destinerrancia**⁸⁸. En la figura de Artemisa, ella, el otro, queda atrapada en la figura de lo diferente y define, desde ahí, la característica propia de lo Mismo.

1.4. Destinerrancia (*destinerrance*) y transgresión

La problemática de la presencia es mucho más compleja una vez que se ha hecho alusión a la **destinerrancia**. A partir del texto *Ousia y Gramme*⁸⁹, Derrida acentúa el análisis en el trabajo del concepto de tiempo en *Ser y tiempo*, precisamente en la nota⁹⁰ que Heidegger dedica a la comparación de las concepciones de tiempo en Hegel y Aristóteles. La tesis heideggeriana identifica el concepto aristotélico de *nun*, con *oros*, *sitgmè* y *tode ti*⁹¹. Por su parte, Hegel entiende el *nun* como ahora, límite, punto, como esto absoluto. A ello se suma la comprensión hegeliana del curso circular del tiempo que alude a la relación que hace Aristóteles entre *khronos* y *sphaira*. Lo cual permite concluir a Heidegger sobre el “alcance ontológico *fundador de esta filiación* para la

⁸⁷ Derrida, *¡Palabra!* Madrid, Trotta, 2002, p. 41.

⁸⁸ Este término significa indecibilidad, aquello que no tiene la posibilidad de llegar nunca a su destino. *Palabra*, p. 42. Iván Carvajal, al leer esta tesis propone al margen: ¿Destinoerrancia no sería mejor? Esta pregunta supone entender que la indecibilidad se soluciona porque el destino es la errancia. Es preferible mantener la “e” como apertura para la indecibilidad. El asunto es si esta opción se aleja o se acerca a Derrida. De todos modos se acerca más al lugar desde el que se piensa esta tesis, esto es, la imposibilidad.

⁸⁹ Derrida, J. *Ousia y Gramme*. Dans *L’endurance de la pensée* (recueil collectif, *Pour saluer Jean Beaufret*), Paris, Plon, 1968.

⁹⁰ Cfr., Heidegger, M. *Ser y tiempo*. México, F. C. E., 2002, pp.465 - 466.

⁹¹ Para el interés de la tesis derrideana, *Nun* se traduce como tiempo presente; *oros* es límite o linde; *stigmè* se lee como momento, instante y *tode ti* alude al esto, al ente.

Lógica hegeliana.”⁹² De allí se sigue, que el concepto “vulgar de tiempo” que se mantiene en el fundamento de la metafísica de la presencia, define el sentido del ser en su forma manifiesta; el tiempo deviene como pura presentación del ser que identifica espacio con tiempo y que además define la identidad del concepto con el mundo.

La concepción de tiempo que permanece desde Aristóteles hasta Hegel —en la perspectiva heideggeriana, puede servir de contexto para determinar el sentido de la relación entre destinerrancia y transgresión vinculada a la reflexión que Derrida hace sobre el texto del filósofo alemán. Puede entonces sostenerse que solamente es posible transgredir aquello que se encuentra definido, esto es, el Ser entendido como presencia absoluta desde la cual se define la no presencia o, en términos de temporalidad, lo que ya no es o lo que todavía no es. Ahora bien, el acto de “transgredir la metafísica” que Derrida encuentra en el trabajo sobre la nota de Heidegger de la parte final de *Ser y tiempo*, puede extenderse a una forma de transgresión radical, definitiva, podría decirse, propia de la muerte y que responde a la estructura misma de lo existente, del mismo modo que la **destinerrancia** señala la imposibilidad de llegar a un destino quizás porque el destino escapa a toda posibilidad de comprensión y conocimiento. En este sentido, la transgresión es una forma de **destinerrancia** que permite que la muerte tenga exactamente la misma naturaleza del ser, esto es tiempo concebido vulgarmente, como tiempo del existente concreto, distinto del tiempo definido en términos de horizonte extático o del tiempo absoluto que se conforma en una de las últimas determinaciones del espíritu absoluto, aquel en Heidegger, éste en Hegel.

Todavía queda por señalar cómo este acto transgresor de la muerte que se suma a la imposibilidad de la destinerrancia cierra esta parte de la tesis y cómo podría abrir la siguiente, esto es el capítulo consagrado a Antígona y la ley. En el desarrollo de este punto de inflexión es preciso recordar que la muerte siempre se muestra como violencia. Su presencia, aun en los casos más sublimes, es ruptura con la posibilidad de la permanencia del sujeto. Precisamente por ello se plantea en la aporía: “pero no muere propiamente jamás”, dice Derrida en *¿Qué hacer?*⁹³ Es decir, el acto transgresor queda indefinido y escapa a la representación, queda, dirá, “en espera”. Esa espera se ubica en la a-temporalidad del anuncio: “uno morirá”: yo, el otro, cualquiera. El asunto es el

⁹² Heidegger, M. *Ser y tiempo*. México, F. C. E., 2002, p. 466.

⁹³ *Ibidem*, p. 65.

“uno”; para Heidegger este “uno” es la posibilidad permanente del *Dasein* pues permite pensar la relación entre la muerte de “cada uno” y la que acaece a “todos”. Lo que aparece como espectro es la necesidad de definir *la muerte* en el contexto de lo que se entiende por *Dasein*. Allí empieza el problema. Derrida asume la respuesta desde distintos aspectos pero quizás el más apropiado es el de la *aporía*. Pero, ¿ello no es una forma de desplazar la respuesta, de evadir el dominio, el peso que tiene el concepto mismo de *Dasein*? De ser así, el texto que se busca consolidar en esta tesis corre el peligro de caer en el juego del filósofo y de tomar otro espacio conceptual como punto de partida. En medio de todo, aparece el **deseo** en el texto derrideano: « au « pas encore » de la prière ou du désir, à l’exclamation murmurée, à la subjonctivité du soupir: que la mort n’arrive *pas encoré!* »⁹⁴ Entonces, la inminencia de la muerte se entiende como desaparición esencialmente prematura que sella en el ser-relativamente-a-la-muerte la unión entre lo posible y lo imposible, entre el temor y el deseo y entre lo mortal y lo inmortal; lo importante de estos encadenamientos es que se logran en virtud del ser-relativamente-a-la-muerte.

Es viable suponer que la muerte actúa como condición de toda espera en los límites; solo así es pensable su llegada con Artemisa que se manifiesta en este sentido en cualquier “arribante” en tanto trae lo desconocido en su expresión más extrema. Pero, al mismo tiempo la muerte es aquello que se sustrae a la transgresión, no es el punto de llegada, no es lo desconocido, es, sobre todo, el límite mismo que no se define y por tanto no se representa de modo alguno. Desde esta imposibilidad se abre la necesidad de pensar en la muerte frente al cadáver, es decir, frente a la constatación del deceso del otro: Polínicos, Lévinas, Barthes.

⁹⁴ Derrida. *Apories*. Paris, Éditions Galilée, 1996, p. 123. “... al «no todavía» de la oración o del **deseo**, a la exclamación murmurada, a la subjuntividad del suspiro: ¡que la muerte *no* llegue *todavía!*”

2. ANTÍGONA: EL CUERPO, LA MUERTE Y LA LEY. LA TRANSGRESIÓN DE LA VERDAD

“Hubiera bastado el nombre propio. Solo y por sí mismo también dice la muerte, todas la muertes en una. La muerte se inscribe en el nombre mismo para dispensarse de inmediato. Para insinuar una extraña sintaxis –en el nombre de uno solo, responder a muchos.”⁹⁵

Dos momentos distintos frente al cadáver de “el Otro”, dos acciones distintas que se plantean frente al mismo hecho, el de la muerte, pero que no solo en su contexto sino, sobre todo, en su significado son distintos. De la semejanza y de las determinaciones de las diferencias se trata esta segunda parte. La semejanza no es obvia, hay dos discursos frente al muerto: el de Antígona que se construye en la acción signada por la transgresión de la ley y la afirmación de una ética que proviene del cuidado del otro aun en la muerte y el de Derrida que despide a los amigos. Los dos son actos que inician el duelo, los dos entregan el cuerpo a los dioses. En la tragedia de Sófocles, Antígona plantea la necesidad de enterrar el cadáver, dejarlo como carroña para los animales es una violación de la ley divina, la ley del logos. Derrida se dirige al amigo muerto, en este acto no hay ley ni divinidad que guíe sus palabras, lo hace desde el secreto, el silencio y la certeza de la no respuesta. Tanto en *Las muertes de Roland Barthes* como en el *Adieu* a E. Lévinas, el signo es un monólogo. Sin embargo hay algo más que está presente en la obra Derrida. En *Dar la muerte*⁹⁶ –texto que se centra en la historicidad que marca la diferencia entre la ética y la religión— Derrida sostiene que en el origen de la historicidad se abre un abismo entre el misterio orgiástico y el misterio cristiano, y que ese abismo es el origen de la responsabilidad. Aun más, supone el secreto que se guarda sobre el abismo, lo cual determina que la historicidad

⁹⁵ Derrida, J. *Las muertes de Roland Barthes*. México, Taurus, 1999, pp. 1-2.

⁹⁶ Derrida, J. *Donner la mort*. Paris, Galilée, 1999, p.22.

permanezca como problema irresoluto; allí precisamente se perfila el secreto, como problema que abre una dirección paralela a la muerte representada en el cadáver; Derrida se ubica en el momento anterior a la muerte, en el saber que ella adviene y que es preciso abrirle espacio sin revelar lo inaudito que está contenido en el dictamen: “alguien debe morir”, “alguien morirá”. La figura de Abraham encarna el silencio y lo inaudito del mandato divino, este es el significado de su *silencio*, de lo que **tiene que callar**. La prohibición está implícita en el mandato porque **decir** es una forma de romper la promesa del silencio; esta ruptura definiría la pérdida de la confianza divina y, ello sería peor que matar a su propio hijo. Entonces, la historicidad y la muerte se asocian al secreto absoluto en la medida que no es posible “decir” de la muerte ni del secreto que está en la génesis de la religión que la instauro como mandato, como ley que regulará para siempre la relación entre los sujetos y entre ellos y la muerte; por ello el *silencio* halla lugar junto a la muerte, o mejor, en la muerte.

Con relación al silencio surge la temática de la presencia/ausencia que contextualiza el problema fundamental que aparece en el momento de colocarse frente al cadáver del otro: Antígona busca enterrar a su hermano, Derrida afirma que es posible resumir “todas las muertes en una”, respecto de Barthes, asume además la imposibilidad de recibir respuesta de su maestro muerto, Lévinas y, finalmente, define la aporía que encierra el secreto que supone el silencio de Abraham. Históricamente, la angustia se instalará en toda relación con la muerte y servirá de contexto a la postulación y aceptación de la trascendencia. La cuestión es: ¿qué relaciona a Antígona y a Derrida que no sea otra cosa que la arbitrariedad de colocarlos juntos en un mismo momento? No hay una respuesta definitiva ni precisa. Vale decir que en este texto se ensaya una respuesta a partir de elementos comunes que dan cuenta de algo que circula tanto en el hecho crudo de estar frente al cadáver como en la necesidad de decir, de hablar y por tanto de pensar sobre ese hecho. Podría decirse que todos estos ritos son momentos necesarios del duelo y que se explican en la necesidad de dar sentido al deceso del ser querido, al desgarramiento que produce la presencia-ausencia del otro convertido en la constatación de la cercanía de la muerte, de la propia muerte. La respuesta está condenada, desde la formulación de la pregunta a vagar en la ambigüedad, quizá por ello, a veces, responde mejor la poesía y, en el extremo de la perplejidad, el silencio. En términos derrideanos la búsqueda de respuesta es una forma de la **destinerrancia**.

[Frente al problema que aparece en el título del capítulo: la transgresión]

“La transgresión no es la negación de lo prohibido, sino que lo supera y lo completa”⁹⁷

El subtítulo del texto *El erotismo* de Georges Bataille da sentido a algunos aspectos problemáticos que surgen de la tragedia de *Antígona* en torno a la ley, el cuerpo y la muerte, y, a la vez, permite abrir los textos derrideanos en torno a la muerte que se manifiesta en el cadáver del Otro, atrapado en el silencio y en la imposibilidad de responder a las preguntas del sobreviviente. La primera parte de este segundo capítulo tratará de delimitar la concepción griega de cuerpo en tanto es desde ella que se mira la muerte. La segunda parte, abordará la ley con relación a la necesidad de la transgresión. Por último, si lo propio del cuerpo es la muerte —en tanto está destinado a la disolución—, el resultado es el surgimiento de la angustia que debe ser exorcizada de alguna manera, acaso como una forma de transgresión.

Para contextualizar el tema de la muerte que se plantea en la tragedia de Sófocles, es necesario aludir brevemente a la construcción de la muerte en Grecia. Vernant afirma que la muerte se presenta con dos caras: la del héroe en la Epopeya y la de Gorgo que representa la monstruosidad más lejana respecto de lo humano, es decir, la extrema alteridad.⁹⁸ ¿Cuál de ellas está presente en la tragedia de Sófocles? Se puede decir que las dos: la de la transgresión ligada al texto de Bataille y la de la diferenciación entre las formas de entender la muerte que toman como punto de partida la tesis de Vernant. Tienen lugar dos instancias que se desarrollan en el texto y confluyen en la problemática final que se ha estructurado en la tesis enunciada en las palabras que abren esta parte del trabajo.

En el mismo sentido, Derrida en *Las muertes de Roland Barthes*, señala la universalidad de la muerte supuesta en el título mismo del texto que escribe: las muertes. Esta universalidad se reúne a partir de la ley de nombre: “Hubiera bastado el nombre propio... solo y por sí mismo también dice la muerte, todas las muertes en una”⁹⁹ En este caso, la transgresión reside en el decir

⁹⁷ Bataille, Georges. *El erotismo*. Barcelona, Tusquets, 2000, p. 46.

⁹⁸ Cfr., Vernant, Jean Pierre. « L’individu, la mort, l’amour » *Œuvres* T. II. Barcelona, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 1366.

⁹⁹ Derrida, Jacques. *Las muertes de Roland Barthes*. México, Taurus, 1999, p.1.

de la muerte de Barthes, todas las muertes posibles que, al ser nombradas, generan la imposibilidad de cualquier forma de llegada a un sujeto cualquiera¹⁰⁰. El exceso que está planteado en el término “las muertes”, recoge la necesidad de exponer algo que dé cuenta de quien la vivió y que ahora no puede responder a Derrida cuando le dice al muerto: “Quiero pensar ahora en Roland Barthes; hoy, cuando atravieso la tristeza, la mía y la que creí sentir siempre en él, sonriente y cansada, desesperada.....siempre cediendo y sin crisparse...lo esencial”¹⁰¹. Se define la naturaleza de sus palabras en el monólogo que invoca al ausente desde el recuerdo.

De la misma manera, otro cuerpo que conmueve a Derrida es el de Lévinas. En el *Adieu*, se manifiesta no solamente la perplejidad frente a la partida del amigo, sino el sentido que – finalmente, cobra lo que Lévinas ha dicho sobre la relación del hombre con la muerte. Gran parte de eso dicho cae en el contexto de la trascendencia, especialmente si nos remitimos a *Totalidad e infinito*:

La presencia de un ser que no entra en la esfera del Mismo, presencia que lo desborda, fija su «jerarquía» de infinito. [...] La idea de lo Infinito, infinitamente más contenida en el menos, se produce concretamente con la modalidad de una relación con el rostro. Y sólo la idea de lo infinito mantiene la exterioridad del Otro con referencia al Mismo, a pesar de esta relación.¹⁰²

Para Lévinas es imposible desarticular el pensamiento sobre la muerte de dos instancias: primero, la del cuerpo que tiene un rostro determinado y, segundo, de la infinitud que está contenida en el hecho de la muerte pero referida por una parte al Otro, es decir al muerto, y por otra al Mismo, es decir a quien está presente frente al cadáver. ¿Cómo se manifiesta la necesidad de la trascendencia? Vale decir, ¿cómo la trascendencia aparece necesariamente en esta doble instancia? Aparece en tanto la imposibilidad de respuesta del muerto, la rigidez del rostro conocido, ahora sin gesto, abre el intersticio de algo no dicho que de alguna manera trasciende la corporeidad inerte ubicándose en la infinitud. Quiere decir que el Infinito queda indefinido, no se puede aludir a la razón o al ser, más bien es asumido desde un momento pre-reflexivo donde apenas se da cuenta de una huella, una traza o una ceniza –como dirá Derrida cada vez que se ve

¹⁰⁰ Otra vez se pre-figura el sentido de la desterrancia que ha estado presente en la primera parte de la tesis.

¹⁰¹ Derrida, Jacques. *Las muertes de Roland Barthes*. México, Taurus, 1999, p. 3.

¹⁰² Lévinas, E. *Totalidad e infinito*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, p. 209.

destinado a marcar un lugar no específico que permita eludir la postulación de lo trascendente desde la metafísica tradicional— que marca la naturaleza de la alteridad radical.¹⁰³

El rostro —el nombre, los nombres, de la muerte, de los muertos, de las muertes que acaecen una tras de otra a todo existente— es lo que se pone en juego y se articula primero con el cadáver, de Polinices, de Barthes, de Lévinas, y después con la trascendencia que se impone en el silencio y el secreto.

2.1. El cuerpo del Otro: Polinices, Lévinas, Barthes (el muerto)

Dos muertes en tiempos diferentes, dos cadáveres en situaciones diferentes...

Enterrar el cuerpo de Polinices siguiendo los rituales para ello señalados es una forma de superar y completar la prohibición que emana de Creonte y, al mismo tiempo, de cumplir con lo que está determinado desde el Ser. ¿Por qué? Se ensayará una respuesta que parte de la noción griega de cuerpo. El cuerpo se mira desde una perspectiva naturalista que surge del concepto de *physis* —de allí los términos con los que se hace referencia al cuerpo y que son los nombres de sus partes¹⁰⁴— pero, también desde el presupuesto de que hay algo no corpóreo que está en el cuerpo, a saber, el alma.¹⁰⁵ Tal concepto se completa con la comparación permanente entre lo humano y lo divino¹⁰⁶. Recordemos que los dioses son inmortales y esa categoría es suficiente para colocarlos en un plano distinto del humano. Sin embargo, la comparación parte de la definición de lo corpóreo que pertenece tanto a unos como a otros. Veamos al menos dos aspectos de la comparación: 1) El cuerpo humano es **visible**: “... dispone necesariamente de forma (*éidos*), de color carnal (*khroié*), de la envoltura de la piel (*Khrós*)”,¹⁰⁷ se diferencia del cuerpo de los dioses

¹⁰³ Recordemos que la primera parte de la tesis trabaja el significado de la alteridad radical en la figura de Artemisa como lo totalmente desconocido y que desde allí se ha realizado una analogía con el significado de la muerte.

¹⁰⁴ Los griegos conciben al hombre desde la dualidad, cuerpo y alma o *psique* (como mente que es de la naturaleza del *lógos*); los dos elementos guardan una relación de necesidad. P. e. los contrarios se exigen en la semejanza, dice Platón en *El Fedro* pero, al mismo tiempo, deben equilibrarse en la figura de la armonía. De allí que el cuidado del cuerpo sea tan importante como el cuidado del alma (cuidado de sí).

¹⁰⁵ Vernant, Jean Pierre. « L'individu, la mort, l'amour » *Œuvres* T. II. Barcelona, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 15.

¹⁰⁶ Cfr., *Ibidem*, p. 13-43.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 34.

precisamente por su visibilidad. Y 2) La visibilidad, a su vez, hace posible “... **la identidad individual** que comporta dos cosas, un nombre y un cuerpo.”¹⁰⁸ Este último permite que el individuo se distinga de los otros a través de su apariencia, su fisonomía, los vestidos y los emblemas.¹⁰⁹

El cuerpo divino se caracteriza entonces por ser invisible, aun más, los dioses tienen el poder de desaparecer, de esconderse o de tomar la forma de cualquier otro para cumplir con sus misiones. Se señala así una relación especial entre el dios como individuo y los otros que se convierten en medios para que los dioses cumplan su destino. La identidad de los individuos, que está vinculada a las características esenciales de la forma del cuerpo, irrepetible y única en cada caso, puede servir de máscara para que el orden se manifieste y supere cualquier adversidad. El otro entonces es puro cuerpo como receptáculo de la voluntad divina que es voluntad superior en tanto *lógos*.

Al contrario, en los hombres el cuerpo es importante y en él, el rostro:

... el rostro revela como si fuera un espejo lo que es y lo que vale cada individuo. Cuando los seres humanos desaparecen con la muerte, pierden sus caras al mismo tiempo que sus vidas. Los muertos, meras cabezas cubiertas de tinieblas, inmersos en las sombras, son llamados «sin rostro», del mismo modo en que están también «sin *ménos*» (fuego de su ardor vital).¹¹⁰

Asimismo, la naturaleza material del cuerpo sitúa a cada individuo en un lugar dentro del espacio, digamos que le da presencia con rostro definido.

El cuerpo también se caracteriza por la belleza *démas*. La belleza se atribuye a los jóvenes, las doncellas, los dioses, a todo aquello que implica el esplendor de la vida; la fealdad está ligada a la vejez, la enfermedad y la muerte. De allí el horror frente a la muerte que destruye la belleza del cuerpo. Hay que enterrar el cadáver para evitar que la corrupción del cuerpo sea mirada por los vivos. Sería como ‘mirar a la muerte a los ojos’, es decir, morir uno mismo —de acuerdo a la mitología respecto de la mirada de Gorgo—. De allí que la Gorgona, que representa la muerte, sea una máscara, el hombre vivo no puede mirarla a los ojos sin transitar por los caminos que llevan al

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 40.

¹⁰⁹ Cfr., *Ibidem*, p. 41.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 84. Con relación a esto, Aristóteles en *De Anima* señala “... el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es ente-lequia de tal cuerpo.”

Hades. En otras ocasiones, el héroe vivo cubre su rostro con la máscara de un muerto para resguardarse de las Potencias de la Muerte.¹¹¹ La muerte, representada en las Gorgonas es concebida como algo que asusta, provoca temores irracionales tanto en los niños como en los adultos.¹¹² El miedo que no circula por la razón, señala lo arcaico y la desmesura es, siempre, la forma de la finitud que objetiviza la existencia particular y subjetiva. El miedo, por lo mismo, define la necesidad de construir la trascendencia como lugar para recobrar la subjetividad donde habitarán eternamente cada uno de los muertos y, desde donde podrán ser devueltos al mundo de los vivos como fantasmas o recuerdos. De alguna manera la muerte reside en la vida, está cercana y, en esa medida, parecería que es posible tenerla a distancia.

Toda forma de alejar los signos que anuncian a la muerte es un conjuro, una suerte de intento por burlar a la muerte, mantenerla alejada aun cuando su llegada es inapelable. Surge una visión estética donde la negación de lo bello es lo macabro¹¹³, la muerte que termina con el cuerpo y lo reduce al polvo, a lo que debe ser cubierto y sepultado para no ser mirado. Acaso la visión de la calavera no es otra cosa que la visión de la máscara de Gorgo. Lo interesante es que la calavera está sosteniendo la cabeza, el rostro que da identidad; sin embargo, en la muerte el hueso descarnado es igual: el joven guerrero, la bella virgen, el anciano decrepito. La calavera subyace a la carne y es una forma de representar la presencia inaudita de la muerte aun en la vida.

Volvamos a la tragedia de Sófocles. Antígona, “[...] A la vista del cadáver desnudo, estalló en gemidos; exhaló sollozos y comenzó a proferir imprecaciones contra los autores de esta iniquidad. Con sus manos recogió en seguida polvo seco, y luego, con una jarra de bronce bien cincelado, fue derramando sobre el difunto tres libaciones.”¹¹⁴ El rito se ha cumplido y con ello se aleja el horror que produce la mirada de la desintegración del cuerpo. No en vano Tebas, a través

¹¹¹ Cfr., Vernant, Jean-Pierre. « La mort dans les yeux ». *Œuvres* T.II, Paris, Éditions Du Seuil, 2007, p. 1516.

¹¹² *Ibidem*, p. 1507.

¹¹³ Vale en este punto remitirse a los trabajos de Philippe Ariès sobre la muerte, especialmente sus *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*. Paris, Éditions du Seuil, 1975. En este libro se anota que en los siglos XIV y XV, aparece un sentido macabro ligado a la muerte, sentido que se extenderá hasta el s. XX y que es producto de un exceso frente a la valoración de la vida y de la sensualidad, ligado al apareamiento de la conciencia de sí que plantea a la muerte como una tragedia que rompe con la cotidianeidad, es decir con la vida. De allí que las representaciones de la muerte estén vinculadas con el horror de los esqueletos descarnados y del deterioro de la carne. Surgirá entonces el temor a la muerte. P. 109 a 114.

¹¹⁴ Sófocles. *Antígona*. Phuén ediciones, 2001, p. 25-26. El subrayado es mío.

de la boca de Tiresias, se pronuncia a favor de la hermana y en contra del gobernante que por su decisión se ha convertido en tirano:

Pues bien —dice Tiresias a Creonte—, a tu vez es preciso que sepas que las ruedas rápidas del Sol no darán, muchas vueltas sin que un heredero de tu sangre pague su muerte otra muerte; porque tú *has precipitado ignominiosamente bajo tierra a un ser que vivía en la superficie y le has obligado a vivir sepulcro, y por añadidura retienes aquí arriba un cadáver lejos de los dioses subterráneos, sin honras fúnebres y sin sepultura*. Y tú no tienes derecho a hacer eso; ni tú, ni ninguno de los dioses celestes: es un atropello que cometes; por eso las divinidades vengadoras que persiguen el crimen, las Erinas del Hades y de los dioses, están al acecho para envolverte en los mismos males que tú has infligido.¹¹⁵

El horror de la muerte ha llegado de mano de aquel que tiene que hacer cumplir la ley y, con ello, ha desfigurado la naturaleza misma de la ley: la vida de la joven y hermosa doncella. Antígona, se ha sepultado en la oscuridad de la caverna mortuoria y, el cadáver que reclama el sepulcro, el cadáver de Polinices, permanece a la luz. ¿Hay horror más grande que torcer la voluntad de los dioses, es decir, ir en contra de lo que naturalmente deber ser? Más allá del mandato divino de la ley, el ritual en torno al cuerpo del difunto permite la apropiación de la muerte como parte de la cotidianidad para de esta forma exorcizarla. En el acto de Antígona, además, confluyen su propia angustia y la angustia ancestral de todo hombre frente a la finitud. La sepultura deviene como una forma de honrar al muerto aun a pesar de las circunstancias que han marcado su vida; se consolida la ley que ordena el lugar del cuerpo muerto fuera de la vista de los vivos y lejos de los animales: se debe cuidar el cuerpo aun después de muerto para evitar el ultraje a sus restos a fin de restablecer el orden que coloca a los vivos sobre la tierra y a los muertos bajo ella.

La implicación del cadáver como instancia que evidencia el evento de la muerte toma otro sentido en el caso de Barthes y en el de Lévinas. Hay indiscutiblemente la necesidad de darle al cuerpo sepultura, pero el acto está mediado por las palabras. Derrida “debe” decir algo. El “deber” está implicando una forma de mantener presente al muerto o, al menos, de hacerlo presente. El problema se plantea cuando el “yo” —el que habla— se incluye en la muerte del otro, ciertamente no cuando pretende “morir en su lugar”, pues no vive ni muere la vida ni la muerte del otro, sino cuando se despide, cuando dice *a-dios*. Ese *a-dios*, abre lo inconmensurable que arriba con la muerte del otro, aquello que se abre infinitamente y que solo puede ser el silencio, la carencia de

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 26. El subrayado es mío.

respuesta. Solo en esa medida la muerte del otro compete e incluye al sobreviviente. En este sentido dice Derrida:

Les larmes dans la voix, ils tutoient parfois l'autre qui garde le silence, ils l'interpellent sans détour et sans médiation, ils l'apostrophent, le saluent aussi ou se confient à lui. Ce n'est pas forcément une nécessité conventionnelle, pas toujours une facilité rhétorique de l'oraison. C'est plutôt pour traverser la parole, là où les mots nous manquent, et parce que tout langage qui reviendrait vers nous, paraîtrait indécent, comme un discours réflexif qui ferait retour vers sa consolation ou son deuil, vers ce qu'on appelle de cette expression confuse et terrible le « travail du deuil ». Occupée d'elle-même, une telle parole risquerait en ce retour de se détourner de ce qui est ici notre loi – et la loi comme *droiture* : parler tout droit, s'adresser directement à l'autre, et parler *pour* l'autre qu'on aime et admire, avant de parler *de* lui. Lui dire « *adieu* », à lui, Emmanuel, et non seulement rappeler ce qu'il nous aura d'abord enseigné d'un certain Adieu.¹¹⁶

« Hablar para el otro »: Remite a la enseñanza que Lévinas deja a Derrida y que se resume en la responsabilidad ilimitada del que despide y provoca una posibilidad de decir: “*droiture*” que significa “honestidad” o “rectitud”, mienta lo que es “más fuerte que la muerte” que trasciende al Yo y coloca al Otro como punto de partida y de llegada de lo que se dice. Para Lévinas es esto lo que marca la responsabilidad ilimitada que “excede y precede” a la libertad del yo. Tal incondicionalidad en el decir exige una “fidelidad original a una alianza indisoluble” que trasciende a la muerte sin dejar que ella “diga la última palabra o la primera”.¹¹⁷ Ese sentido de hablar para el otro aún cuando este esté muerto, permite la trascendencia, da significado al hablar sin tener respuesta, pues es una forma de consolación o de duelo, de curar la falta y de poner en espera a la muerte propia.

¹¹⁶ Derrida, J. *Adieu*. Paris, Éditions Galilée, 1997, p. 13. “Con la voz entrecortada, se dirigen de tú a tú al otro que guarda silencio, lo invocan sin mediación, lo convocan, lo saludan e, incluso, se confían a él. Esta necesidad no emana tan sólo del respeto a las convenciones ni es simplemente una parte de la retórica de nuestra oración. Se trata, más bien, de atravesar con el lenguaje ese punto en el que nos quedamos sin palabras y, debido a que todo lenguaje que vuelve al yo, al nosotros, parece inapropiado, de dirigirse hacia una reflexión que retorne a la comunidad agobiada por la pena, para su consuelo o su duelo, y hacia lo que se llama en una expresión confusa y terrible “la labor del duelo”. Cuando se ocupa sólo de sí mismo, ese lenguaje corre el riesgo, en esta inflexión, de alejarse de lo que es aquí nuestro mandato –el mandato entendido como honestidad o rectitud: hablar directamente, dirigirse al otro, hablar para el otro, hablar al que uno ama y admira antes de hablar de él–. Decir adieu a él, a Emmanuel, y no tan sólo recordar lo que nos enseñó acerca de un cierto Adieu.”

¹¹⁷ *Ídem*.

Hay en ese gesto que se desprende de las palabras de adiós, la presencia de lo trascendente. La muerte no es una separación sino un encuentro que nuevamente se abre a lo que llega y que Derrida llama “el arribante”. Con este término designa la neutralidad de lo que llega y la singularidad de quien llega a este encuentro, por ello, el arribante no tiene identidad, no es nombrado, es un absoluto. Tal indeterminación señala una frontera que es la más difícil de trazar, ella impide discernir entre la figura del arribante, la del muerto y la del (re)aparecido. Hay un paralelismo con Heidegger cuando distingue morir y perecer¹¹⁸; esta diferencia caracteriza al *Dasein* respecto de otros existentes. La diferencia así problematizada puede extenderse para entender la presencia obsesiva de las fotografías en los textos de Barthes y por tanto en la forma en que Derrida se refiere a Barthes muerto.

Derrida parte de la necesidad de dirigirse a un muerto, Barthes. Pero, al igual que en el *a-dieu* a Lévinas, el único camino es recordar las obras de Barthes; sin embargo, en el recuerdo no aparecen los textos como tales sino algo que los sustenta: la “claridad”. Allí empieza Derrida: claridad que está tanto en el primer libro: *Le degré zéro de l'écriture*,¹¹⁹ como en el último, *La chambre claire*¹²⁰. ¿En qué consiste esta cualidad? Precisamente en aquello que se capta en la oposición “*studium / punctum*”, pero sobre todo en la barra que los separa. Entre uno y otro libro, el espacio construye una metonimia similar a la que se constituye en la muerte de Polínicés y la de Antígona: una muerte quiere significar la otra, podría decirse. Volviendo a Barthes, él, el autor, quiere definirse por sus obras, al menos esa es la opción que deja su muerte. Lo problemático se inscribe en el lugar de la búsqueda: la obra encierra el secreto de la claridad que se desborda pero que no se define jamás; Derrida tendrá que fijarse en el “detalle” que se define como *punctum*: “punto de singularidad que horada la superficie de la reproducción —e incluso de la producción—”.¹²¹ La singularidad pertenece siempre al otro, en este caso al muerto. Vale para Polínicés, para Barthes y para Lévinas. Cada singularidad está marcada como universalidad en sí misma representada en la barra o límite permeable, pues es posible pensar en su significado. Del otro lado, el *studium*: el campo en el que la singularidad punza, escande, le da ritmo.¹²²

¹¹⁸ Cfr., Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. México, F.E.E., 2002, pp. 269 y ss.

¹¹⁹ Barthes, Roland. *Le degré zéro de l'écriture*. 1953.

¹²⁰ Barthes, Roland. *La chambre claire*. 1979.

¹²¹ Derrida, Jacques. *Las muertes de Roland Barthes*. México, Taurus, 1999, p. 5.

¹²² *Ibidem*, p. 7.

¿Se puede pensar que el cuerpo inerte es ese campo? ¿Cuál sería entonces el *punctum*? En el acto de pensar la obra del otro y a partir de ella, al otro, ¿cómo entender las singularidades que entran en escena? La del muerto, el otro, es obvia, pero ¿y la propia? Aquella se resuelve con la figura del *Spectrum* que tiene “relación con el espectáculo? Y le añade esta cosa un tanto terrible que hay en toda fotografía: el retorno del muerto”.¹²³ Quiere decir que la búsqueda del otro o del significado del otro queda atrapada en la ilusión del retorno del muerto. Nuevamente, como en la primera parte de esta tesis, no hay representación posible ni de la muerte ni del muerto. Lo que retorna es un espectro o lo que es lo mismo: “remite la muerte a la muerte”.¹²⁴ Parece que el lugar propio de la muerte seguirá siendo la *aporía*; sin embargo, desde la filosofía interesa decidir respecto de la presencia y la ausencia, del tiempo y del espacio donde se configura la espectralidad, así se decide sobre el sentido y la significación del fenómeno del re-aparecimiento del muerto.

Para Antígona y para Derrida esta decisión tiene un referente que puede resumirse en palabras de Barthes, “*haber-estado-ahí...* una especie de metonimia alucinante: es cualquier cosa, un pedazo venido del otro (del referente) que se encuentra en mí... el ‘*eidon* emitido por el objeto’, ‘el *Spectrum*’... vivo entonces una experiencia de la muerte (del paréntesis)”¹²⁵, o una experiencia, por así decirlo, de la barra que separa el *studium* del *punctum*. El referente para Antígona es el cuerpo de Polinice pero en el momento del rito funerario: “Con sus manos recogió polvo seco, y luego, con una jarra de bronce bien cincelado, fue derramando sobre el difunto tres libaciones.”¹²⁶ En ese instante aparece el *punctum*, la acción de Antígona da sentido a la muerte, punza el espacio del castigo que había sido designado para Polinice y transgrede la ley de los hombres amparada en la ley de la trascendencia que mana de los dioses. El muerto se convierte en espectro y retorna, la condición de “*haber-estado-ahí*” se realiza.

De igual forma se da esta realización a través del ensayo de Derrida sobre la(s) muerte(s) de Barthes. El referente es la fotografía, no la del muerto sino la fotografía sobre la que pensó Barthes y en la que definió la relación *studium / punctum*. En la fotografía queda marcado el signo imperioso de ‘mi’ muerte futura, dice Barthes; esta alusión es inquietante porque afirma la certeza

¹²³ *Ídem*.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 9.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 16.

¹²⁶ Sófocles. *Antígona*. Phuén ediciones, 2001, p. 12.

de la muerte que más tarde permitirá entender cómo todas las muertes se reúnen en una que es la propia. Cuando se piensan las muertes aparece el espectro de lo que adviene inevitablemente y que se resiste a la representación. En el silencio de los muertos y el abismo que los traga, cada uno experimenta lo que sobrevendrá a la propia muerte: el silencio, la falta de respuesta, el vacío, sin posibilidad de pensamiento ni de deseo. Todo ello junto define al *punctum* en el espacio de la finitud: “**va a morir**” ¿Quién?, vale preguntarse, “cada uno” es la única respuesta. En ella se actualiza la muerte como acontecimiento que yuxtapone los momentos conjugados en tiempos diferentes: **eso será, eso ha sido**.

Jean-Christophe Goddard en *Violence et subjectivité*, cita el trabajo de Hölderlin sobre la tragedia de Edipo y de Antígona, « Dans les *Remarques sur Antigone*: La présentation tragique repose, comme cela est indiqué dans les *Remarques sur Œdipe*, sur ceci que le dieu immédiat, totalement Un avec l’homme [...] —sur ceci que l’emballement *infini* se saisit *infiniment* en se séparant d’une manière sacrée, c’est-à-dire en des oppositions, dans une conscience qui abolit la conscience, —et que le dieu est présent dans la figure de la mort. »¹²⁷ En la tragedia de Antígona el acto de enterrar el cuerpo de Polinice señala el momento de anulación de la unidad del hombre y la divinidad. El muerto es entregado a la tumba donde termina de consolidarse la finitud; para Hölderlin la muerte trae por una parte la presencia de la divinidad y, por otra, la abolición de la conciencia. En la muerte la infinitud triunfa en la figura de lo sacro.

El texto de Antígona se enlaza con el texto derrideano sobre Barthes en la búsqueda de una explicación a los hechos que contextualizan tanto la muerte de Polinices como la de Barthes. Esta tesis implica una relación de la muerte con la ley y con la verdad. En este último aspecto será necesario abrir el sentido del secreto que se formula en *Dar la muerte* donde se define la naturaleza de la ley con relación a la verdad que se revela pero que no puede ser pronunciada.

¹²⁷ Goddard, Jean-Christophe. *Violence et subjectivité Derrida, Deleuze, Maldiney*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2008, p. 24. En *Las observaciones sobre Antígona*, la representación trágica reposa, como ya se indicó en *Las observaciones sobre Edipo*, sobre lo que es el dios inmediato, Uno, totalmente con el hombre...— sobre lo que el arrebató infinito se apodera infinitamente al separarse de una manera sacra, es decir, en las oposiciones, en una conciencia que abole la conciencia— el dios está presente en la figura de la muerte.”

2.2. A propósito de la ley y la verdad: Antígona y la transgresión de la ley o Creonte y la justicia

Lacoue-Labarthe en “La censura de lo especulativo”¹²⁸, conferencia en torno a las tesis de Hölderlin respecto de la tragedia sostiene que el texto fundamental para el trabajo del filósofo alemán es *Antígona*. La obra de Sófocles se inscribiría en la posibilidad de pensar la tragedia antigua tanto como la moderna; para Hölderlin, no habría “tragedia moderna que no sea en la forma de una **deconstrucción** —práctica— de la tragedia antigua.”¹²⁹ La tragedia antigua, dice Hegel, se constituye en las individualidades del coro, de los héroes y de las potencias divinas. En todas ellas se inscribe la universalidad de la conciencia del primer lenguaje representativo, aún carente de contenido respecto de sí mismo y además disgregado.¹³⁰ Tanto en el análisis de Lacoue-Labarthe como en la tesis hegeliana, hay inevitablemente un enfrentamiento encarnado en las figuras de Antígona y Creonte. Sin embargo el contenido que se manifiesta en cada una de las perspectivas es diferente: Hegel entiende que la tragedia griega expresa el lenguaje más elevado capaz de dar cuenta de dos momentos del mundo: lo referido a la naturaleza del concepto en las figuras que manifiestan un momento de la auto conciencia y, el mundo moviéndose respecto de ello, movimiento representado por los hombres reales que son autoconscientes, saben decir y conocen la ley.¹³¹ Este momento ubica a la tragedia en la individualidad del gobierno (Creonte), que da cuenta de una forma de la universalidad de la conciencia, al que se enfrenta la realidad concreta (Antígona) a partir de la escisión del derecho, primero en el derecho humano que constituye la ley de Atenas, y después en el divino, cuyas potencias superiores generan una forma de temor radical, es decir, temor a perderse y no trascender.

El enfrentamiento de Antígona y Creonte responde a la necesidad de cumplir la ley. Ninguno cree transgredir la ley con su decisión. Veamos cómo puede mantenerse este argumento: “porque mayor es el tiempo que debo complacer a los muertos que a los vivos”, dice Antígona frente a la tragedia que consuma el destino de los hermanos muertos, Etéocles y Polinice. Es a ellos y, en

¹²⁸ Conferencia pronunciada en la universidad John Hopkins, Baltimore, el 6 de Marzo de 1978. Publicada posteriormente como post facio a la traducción de Lacoue-Labarthe de *L'Antigone de Sophocle*, de Hölderlin. Paris, Ch. Bourgois, 1978 y, en la colección de ensayos *L'imitation des Modernes (Typographies 2)* Paris, Galilée, 1986, pp. 39-69. Internet. www.derridaencastellano.com.ar Acceso : Mayo de 2010.

¹²⁹ *Ídem*.

¹³⁰ Hegel, *Fenomenología del espíritu*. México, F.C.E., 2004, p. 426.

¹³¹ *Ibidem*, p. 425.

ellos al orden natural, a quienes se debe más allá de lo que la ley de la polis señala. Al contrario Ismena prefiere obedecer la ley de la polis: “no dispongo de recursos para actuar en contra de las leyes de la ciudad.”¹³² Dice Ismena. Dos actitudes distintas, esta surgida del temor y aquella de la necesidad. Es obvio que la decisión de Antígona está dada con relación a la ley divina que representa el orden del ser: “Así reposaré junto a él, amante hermana con el amado hermano; *rebelde y santa por cumplir con mis deberes piadosos*; que más cuenta me tiene dar gusto a los que están abajo, que a los que están aquí arriba, pues *para siempre* tengo que descansar bajo tierra.”¹³³

La rebeldía y santidad están en relación directa con la trascendencia, “para siempre tengo que descansar bajo tierra”, con sus seres amados, el padre, la madre, el hermano. La acción de transgresión supera y completa el sentido de la vida que se consolida en la muerte. De igual manera, Sócrates acepta la muerte y espera trascender junto a los sabios; Platón afirma que “filosofar es aprender a morir”, es decir, que espera algo más como resultado de su vida dedicada a la Filosofía, que para los griegos, al ser propio del *lógos*, trasciende a la finitud del individuo.

La respuesta de Ismena, por el contrario, surge del temor: si viola la orden de Creonte, morirá. En este caso, no hay completitud, se queda en el abismo del sin sentido, no es grata a los vivos y tampoco a los muertos. Ismena suplica a su hermana. “¡Malhaya mi desgracia! ¿No podría yo compartir tu muerte? Antígona responde: “Tú has preferido vivir, yo en cambio, he escogido morir.”¹³⁴ La elección de Ismena, sin embargo, permite el cumplimiento del destino que arrasa con la familia del desgraciado Edipo. Antígona cumple con él desde la heroicidad, Ismena desde el temor que le impide tomar una decisión. En este punto, el destino del individuo —sea el de Ismena o Antígona— juega con relación al orden universal.

Ahora bien, ¿qué representa Creonte? ¿Acaso su función como gobernante no es hacer cumplir la ley? Sí, pero al igual que los magistrados que condenan a Sócrates, no puede mirar más allá de la justicia que exige el mundo de la polis; de allí la afirmación de Hemón: “Porque te veo violar la justicia.”¹³⁵ Como humano que es, Creonte atiende a la vanidad del poder, abandona la

¹³² Lacoue-Labarthe. *L'imitation des Modernes (Typographies 2)* Paris, Galilée, 1986, p. 5. El subrayado es mío.

¹³³ *Ídem*.

¹³⁴ Sófocles. *Antígona*. Phuén ediciones, 2001, p. 15.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 19.

virtud que debe guiar sus decisiones y, por tanto, viola la ley. Sostiene su decisión arguyendo la obediencia que le deben los habitantes de Tebas, pero pierde legitimidad cuando supone que su razón está por sobre el mandato de los dioses que representa el orden universal y eterno anterior a la polis. Hemón, continúa: “No te obstines, pues, en mantener como única opinión la tuya creyéndola la única razonable. Todos los que creen que ellos solos poseen una inteligencia, una elocuencia o un genio superior a los de los demás, cuando se penetra dentro de ellos muestran solo la desnudez de su alma.”¹³⁶ El error acarrea la tragedia a la casa del gobernante: muere su hijo, muere Eurídice. El orden se restituye en la tragedia y, nuevamente, se completa el designio del Hado. El error es el desconocimiento del valor absoluto del *lógos* ordenador del cosmos.

2.2.1. La naturaleza de la ley: la verdad

Se enfrentan dos posibilidades: la una remite a Creonte y la otra a Antígona. En el primer caso está la ley como prohibición para mantener un orden. En el otro, la ley no alude a lo prohibitivo sino a aquello que permite reconocer la calidad de humano de Polinices. El espacio de este enfrentamiento supone definir la naturaleza de la ley o, más bien, la relación con lo que la legitima, esto es, la verdad. Ella consolida la relación entre el orden que se establece para el estado y la humanidad de cada uno de los individuos que viven y mueren dentro de él. Sin embargo lo que se pone en juego en el enfrentamiento entre Creonte y Antígona coloca las decisiones de uno y otro en diversos planos: a esta última en el de la necesidad y a aquel en el de la ley de la polis que deviene contingente respecto de la ley divina. Vale decir que no toda ley es positiva, pero toda ley instauro un orden que resulta en una forma de determinación ontológica en tanto el ser excede al ente.

Lacoue-Labarthe, en el texto que se ha citado anteriormente, interroga sobre la problemática de la estructura dialéctica del pensamiento occidental, definida desde Heidegger, problemática que tiene relación con la necesidad de una interpretación de la verdad que no se agote ni en la interpretación platónico-cartesiana ni en la reelaboración especulativa y dialéctica.¹³⁷ Todas estas vías de definición de la verdad tienen la misma naturaleza, esto es, parten de la interrogación sobre “lo Mismo” que encierra en su proceso de desarrollo a lo

¹³⁶ *Ibidem*, p. 18.

¹³⁷ Lacoue-Labarthe. *L'imitation des Modernes (Typographies 2)* Paris, Galilée, 1986, p. 4.

diferente de sí Mismo. Esta naturaleza que, según Lacoue-Labarthe, pregna a la filosofía en general, permite determinar cómo el concepto de verdad atraviesa la ley y la consolida.

Derrida en *Historia de la mentira* anota que a Kant “lo que le interesa sobre todo es la fuente misma del derecho humano y de la socialidad en general, es decir, una necesidad inmanente de decir la verdad, más allá de los efectos esperados, los contextos externos e históricos.”¹³⁸ Decir la verdad —y actuar de acuerdo con ella, se exige desde la naturaleza misma del orden, que para Kant, además, implica proscribir incondicionalmente la mentira que denigra el fundamento de la estructura social, de manera que “En esta pura inmanencia reside la sacralidad o la *santidad* del mandato racional de decir la verdad, del querer-decir-la-verdad.”¹³⁹ El asunto es ¿cuál es el orden primero, aquel que en el caso de Antígona se precede y contiene a todo otro orden posible? No el orden social como sostiene Kant pero sí el de los dioses, el trascendente indudablemente, por ello la acción de Antígona preserva, más que la de Creonte, el contenido de la verdad sobre la vida y la muerte, en tanto la verdad es trascendente y se justifica en el *logos* que consolida el orden social en el mismo sentido que señala Kant. Aunque en el texto de Derrida el significado de la verdad se consolidada a partir de la historia, —concretamente se refiere a la guerra contra Argelia— vale decir que lo mismo que fundamenta la visión kantiana de la verdad ayuda a entender la configuración de lo social que contextualiza la comprensión del acto de Antígona de enterrar a su hermano muerto. Al mismo tiempo, se abre la posibilidad de entender cómo reside en la tragedia una voluntad de verdad respecto de la ley divina que, como se dijo, sustenta, para el mundo griego, la estructura de la polis.

En *Donner la mort*, Derrida aborda el problema de decir la verdad desde otra perspectiva. Isaac pregunta a Abraham por el cordero para el sacrificio, el padre responde pero sin saber la respuesta, por ello dice: « Dieu y pourvoira »¹⁴⁰, ¿Qué provee Dios? Ni el cordero ni la razón de su mandato. En eso consiste el secreto y el misterio que son la clave de su poder trascendente. La respuesta de Abraham da cuenta de ello y permite abordar el tema de la verdad: Abraham dice una no-verdad o algo que no sabe todavía. La verdad queda oculta quizá porque no existe, quizá porque, como dice Nietzsche, no es más que una construcción a partir del anhelo de consolidar la

¹³⁸ Derrida, J. *Historia de la mentira*. Conferencia dictada en Buenos Aires, 1995. Internet. www.Derridaencastellano.com.ar Acceso : Noviembre de 2002.

¹³⁹ *Ídem*.

¹⁴⁰ Derrida, *Donner la mort*. Paris, Galilée, 1999, p. 86. “Dios Proveerá”.

existencia humana. Sin embargo, puede decirse que lo único no construido es la muerte. No depende de nuestra voluntad sino de la existencia como tal, es una determinación existencial del *Dasein*, dirá Heidegger. De todas maneras, la verdad queda inalcanzable, como el poder ser más peculiar del *Dasein*, cuyo carácter es la inminencia que abre al ser a la angustia que acompaña tanto el acto de Antígona como el a-diós de Derrida o el temblor que Kierkegaard atribuye a la respuesta de Abraham.

2.3. La angustia y la transgresión como completitud

“La muerte es el pasaje a la ausencia de forma” —anota Vladimir Jankélévitch.¹⁴¹ Esto supone que la angustia frente a la muerte surge de la imposibilidad de representar este pasaje que rompe con lo empírico propio del cuerpo. Sin embargo, la necesidad de hacer algo con el cuerpo muerto, el cadáver, responde a la necesidad de integrar el mundo de los vivos con el mundo de los muertos.¹⁴² Más allá de eso, el tratamiento del cadáver responde a la concepción del cuerpo que varía en cada cultura.

Bataille relaciona muerte con violencia.¹⁴³ Vale decir que toda muerte representa la irrupción de lo totalmente otro en la vida, de allí que la muerte como ruptura sea siempre violenta y esté en el espacio del horror. La muerte de la epopeya que sella la vida heroica —aun cuando guarde la belleza propia del joven y valiente guerrero que ofrenda su vida— es trágica de igual forma que lo es la muerte representada en la máscara de Gorgo. Esta última es, según Vernant, “C’est l’effroi à l’état pur, la Terreur comme dimension du surnaturel. En effet cette peur n’est pas

¹⁴¹ Jankélévitch, Vladimir. *Pensar la muerte*. Buenos Aires, Fondo Cultura Económica, 2004, p. 100.

¹⁴² Cfr. *Ibidem*, p. 104.

¹⁴³ Esto constituye una de las tesis centrales del texto de Bataille. Parece ser que la muerte en tanto interrumpe la vida, es siempre violencia; dice, en el inicio de *El erotismo*: “Podemos decir del erotismo que es la aprobación de la vida hasta en la muerte.” P. 8. Aun cuando antes señalamos que la presencia de la calavera en algunas representaciones de la muerte puede ser una forma de manifestar la presencia permanente de la muerte durante la vida. En todo caso, vale señalar la relación vida-muerte y muerte-vida como un tema subyacente a la problemática de la angustia frente a la muerte.

seconde ni motivée, comme celle que provoquerait la conscience de un péril. Elle est première.”¹⁴⁴

En esta representación está el origen de la angustia más arcaica respecto de la muerte. Es a esta muerte a la que teme Ismena, es lo desconocido que se abre en la boca de la Gorgona y que atraviesa con el grito monstruoso que surge de esa caverna oscura y desconocida. La angustia que genera diversas formas de apropiación de la muerte es quizá la que lleva a Antígona a transgredir la norma de los hombres en función de una ley divina, que trasciende a todo ser humano. Este aspecto tiene que ver con el tema de la trascendencia como único lugar posible para asegurar la existencia.

Antígona enfrenta la angustia y “la cura” en el sentido de lo heroico; se puede decir que exorciza el horror al cubrir el cadáver de Polinices y, con ese acto, le da un sentido sublime a su propia muerte, por eso, la toma con sus propias manos cuando se cuelga en medio de la oscuridad que no le corresponde: Un mensajero entra en la escena de la tragedia y relata el hallazgo, Antígona condenada a vivir sus últimos momentos en el encierro que es propio de los muertos¹⁴⁵, de lo absolutamente otro, en el “antro de piedra, cámara nupcial de Hades”, colgaba por el cuello, “un nudo corredizo, que había hecho trenzando su cinturón, la había ahorcado.”¹⁴⁶

La descripción ordena el caos. El orden universal se muestra: los muertos a sus tumbas, los vivos en la tierra estremecidos por la angustia. El rito se impone y la transgresión completa lo prohibido que tiene el sentido de la llegada a la consumación del destino trágico; finalmente, la muerte en su doble cara se muestra en la tragedia de Antígona: ella encarna a la heroína de la epopeya –alcanza la virtud (*areté*) al rescatar el honor (*timé*) de Polinices- y, a la vez, transforma el horror de la muerte de su hermano en la posibilidad de triunfo propio sobre el mandato de Creonte que viola la ley ligada a lo necesario.

¹⁴⁴ Vernant, Jean-Pierre. « La mort dans les yeux ». *Œuvres* T.II, Paris, Éditions Du Seuil, 2007, p. 1493. “Es el horror en estado puro, el Terror como dimensión de lo sobrenatural... no es consecuencia de la conciencia del peligro. Es previo a todo.”

¹⁴⁵En *La Odisea* Gorgo aparece en el campo del Hades, el lugar de los muertos es su hogar. Impide que los vivos entren al lugar de los muertos. En este texto, representa “la alteridad extrema”. Para entrar hay que transformarse bajo la mirada de Gorgo pues los muertos son “cabezas huecas, despojadas de su fuerza, de su pasión.”

¹⁴⁶ Sófocles. *Antígona*. Phénix ediciones, 2001, pp. 24-25.

Al contrario el *nomos*, en tanto contingente, ha tenido que ceder a la ley de los dioses que se impone, pues antes que la polis, es el ser, y su orden está caracterizado por la necesidad. Sin embargo, aun cuando los dos ámbitos son diferentes, el orden, la legalidad que rige en cada uno, tiene un mismo tipo de naturaleza, es racional, es *lógos*. Por ello Creonte no entiende el sentido de su transgresión sino en tanto vive la tragedia, cuando se impone la determinación que mana del orden primero. Antígona, que encarna la validez universal de la ley, deviene triunfadora y su acción se ve legitimada por Tebas.

El orden devuelto en la antigua Grecia no es el problema en el caso del a-dios a Lévinas o de la búsqueda de sentido en el ensayo sobre las muertes de Barthes. En primera instancia, la despedida que marca la relación con Lévinas condiciona a Derrida a colocarse en la responsabilidad entendida de forma absoluta y definida en el ámbito de lo indecible y la perplejidad. Sin embargo, la responsabilidad que se atiene a aquello que es propio de Lévinas, tiene condiciones que se establecen en la relación con el otro, en la experiencia de la bondad personal y del movimiento intencional; en este sentido, la bondad surge ligada al don y al amor infinito. Este amor es necesario para amar al otro entendido como ser finito, concreto; en consecuencia, la responsabilidad exige la singularidad irremplazable. La muerte es aprehendida desde la conciencia de sí y del otro que ha muerto. El resultado es doble, primero, aquel que se ha señalado respecto de la responsabilidad y segundo, la inminencia de la propia muerte¹⁴⁷.

Las muertes de Barthes llaman a la responsabilidad desde la percepción anticipada del acontecimiento que se cierne. Barthes reconoce a la muerte rondando como espectro. Derrida trata de reconstruir el sentido general de la anticipación a través de la relación de este momento con el secreto encriptado en la fotografía. De todas maneras el trabajo filosófico se delimita cuando el tratamiento del tema anunciado busca decidir en el límite de la ausencia / presencia, donde encuentra sentido el secreto como tal. El acto de la escritura dio a Barthes esa posibilidad y abrió otra para el filósofo: “Sus muertes –dice, aquellas que ha vivido en plural, que ha debido encadenar intentando vanamente “dialectizarlas” antes de la “total”, la “indialéctica”, esas muertes que, en nuestra vida, constituyen siempre una serie aterradora que jamás termina.”¹⁴⁸ La indialéctica es el único sentido que se puede atribuir al evento de la muerte final, pero es también

¹⁴⁷ Cfr., Derrida, J. *Donner la mort*. Paris, Galilée, 1999, pp. 107-111.

¹⁴⁸ Derrida, Jacques. *Las muertes de Roland Barthes*. México, Taurus, 1999.

el que adquiere la muerte en general que acaece a cada uno. Derrida dice, “me parece haber sentido algo como una aceleración autobiográfica, como si dijera “siento que me queda poco tiempo”, debo ocuparme en principio de ese pensamiento de muerte que comienza, como el pensamiento y como la muerte, en la memoria del idioma.”¹⁴⁹ La generalidad de la muerte le alcanza; esto que dice tomando como referente a Barthes, no es más que la constatación del acontecimiento que permanece. Falta decidir cómo será la espera de su propia muerte y cómo esa espera podrá ser representada.

De alguna manera la angustia que ha acompañado al proceso de despedida, —el duelo— es el elemento completa la verdad de la muerte. Juega en la medida que no satisface la necesidad de sutura provocada por la presencia de la muerte. La muerte indialéctica anula la historicidad del sujeto. El deseo que permanece en el sujeto que vive —todavía, procura alejar la nada, es decir la desaparición absoluta—. De esta manera se postula la trascendencia —la ley divina o el espacio de lo eterno— y, con relación a ella aparece la posibilidad de transgredir el límite. Este acto constituye la única forma de completitud del ente a la que aspiran tanto Artemisa como Derrida. Heidegger aborda el problema de la angustia en la exégesis complementaria del cotidiano “ser relativamente al fin”. En tal contexto define el concepto existencial de muerte en tanto la cotidianeidad se queda en la ambigüedad de conceder certidumbre a la muerte en función precisamente del develamiento de lo que está encubierto, es decir, del develar de lo que se entiende como la verdad de la muerte. Esta verdad deviene como la experiencia de la muerte del otro que deja a la propia muerte en el “por ahora aún no”¹⁵⁰ —*pas encore*, en términos derrideanos.

En lo que sigue se abordará ese problema a partir de la analogía con la muerte de Sócrates, pero sosteniendo al margen el *pas encore* que remite al “ser total” supuesto en el *Dasein* y que por lo pronto, en presencia de la muerte se podría definir como “aun cuando no muere todavía, ya es.”

¹⁴⁹ *Ídem.*

¹⁵⁰ Heidegger, M. *Ser y tiempo*. México, F.C.E., 2002, p. 280-282.

3. SÓCRATES: LA “BELLA MUERTE” (*KALÒS THÁNATOS*) O EL FILOSOFAR SOBRE LA VIDA Y LA ESTÉTICA DE LA MUERTE EN DERRIDA

« Mais el ne meurt proprement jamais. »¹⁵¹

Aporie

Puede parecer extraño acercarse al suceso de la “muerte de Sócrates” a partir de lo que los griegos llamaron *kalòs thánatos*, “bella muerte”. Este concepto designa « la personne du guerrier tombé dans la bataille l'imminente qualité d'*àner agathos* d'homme valeureux, d'homme de cœur. »¹⁵² Sócrates fue guerrero cuando joven, se preparó para honrar a los dioses y a la polis cumpliendo con el mandato de morir por ellos, pero su vida giró en torno a la sabiduría que es compañera de la belleza. Este capítulo implica el *kalòs thánatos* como metáfora de una muerte que se da en función del cumplimiento de un mandato divino: el filosofar, y de esta manera se plantea la muerte de Sócrates. El aspecto del morir queda también en Derrida marcado por la misma metáfora: la bella muerte provoca la apertura del significado que puede tener la muerte de Sócrates; primero, delimita una lectura de ese mandato al que Sócrates apela cuando despliega su discurso frente a los atenienses representados en los magistrados que lo juzgan; después, aborda las explicaciones que han surgido respecto de la actitud del filósofo al aceptar la muerte; finalmente, piensa el significado de la muerte para los griegos con relación a la sabiduría y, en este contexto, el sentido de la Filosofía respecto de la vida que es, al mismo tiempo, un ejercicio de la muerte. A partir de este último problema Derrida señala el advenimiento de su propia muerte; en la especificidad de este acontecimiento, es posibilidad a una estética de la muerte que partirá del

¹⁵¹ “Pero no muere propiamente jamás.”

¹⁵² Vernant, Jean Pierre. « L'individu, la mort, l'amour » *Œuvres* T. II. Barcelona, Paris, Éditions du Seuil, 2007, P. 46. “la figura del guerrero caído en la batalla, a manera de una revelación, la ilustre cualidad de *anèr agathós*, de hombre valeroso y osado.”

doble sentido que plantea la epopeya según Vernant: la bella muerte a la que aquí se alude y la muerte horrorosa. ¿Es esta la que se manifiesta en el rostro de Medusa? Más allá de aquello, la estética de la muerte está referida en Derrida, entre otros aspectos, al placer y a su función en la afirmación de la vida cada vez que aparece el espectro de la muerte. Los términos para comprender este punto de partida se hacen oír en *Il n'y a pas le narcissisme*:

Alors plaisir, oui, mais, vous savez, le plaisir est une chose très compliquée. Le plaisir peut s'accumuler, s'intensifier à travers une certaine expérience de la peine, de l'ascèse, de la difficulté, de l'impasse, de l'impossibilité; donc, plaisir, oui, sans doute, mais il faudrait pour vous répondre sérieusement et philosophiquement ouvrir tout un discours sur le principe du plaisir, sur l'au-delà du principe du plaisir, etc.¹⁵³

¿Por qué acude Derrida al concepto freudiano de “más allá de principio del placer”? Hay que empezar por entender el deseo socrático de morir. En términos del psicoanálisis freudiano, la pulsión de muerte *thánatos*, se enfrenta permanentemente a la pulsión de vida *eros*; pero, en los párrafos finales de su trabajo *Más allá del principio del placer*, señala:

También tiene que llamarnos la atención que las pulsiones de vida tengan muchísimo más que ver con nuestra percepción interna; en efecto, se presentan como revoltosas, sin cesar aportan tensiones cuya tramitación es sentida como placer, mientras que las pulsiones de muerte parecen realizar su trabajo en forma inadvertida. El principio de placer parece estar directamente al servicio de las pulsiones de muerte; es verdad que también monta guardia con relación a los estímulos de afuera, apreciados como peligros por las dos clases de pulsiones, pero muy en particular con relación a los incrementos de estímulo procedentes de adentro, que apuntan a dificultar la tarea de vivir.¹⁵⁴

La vida, tal como se plantea en la cita, es una percepción interna del sujeto, lugar del placer. Sin embargo, la muerte, dice, está presente en cada uno de los momentos placenteros justamente cuando ellos consolidan el impulso del deseo. La presencia de lo thanático es rasgo propio de la constitución interna de la subjetividad, marca la paradoja del individuo que lucha por articular su existencia. Derrida asume la tarea de vivir desde esta paradoja, entiende que el único camino para transitarla es poner al deseo justamente en el límite de lo placentero y lo displacentero, es decir,

¹⁵³ « Entretien avec Jacques Derrida ». Par Didier Cahen. *Diagraphe 42*. Paris, Décembre, 1978. « Entonces el placer, si, usted sabe, el placer es una cosa muy complicada. El placer puede acumularse, intensificarse a través de una cierta experiencia de la pena, del acceso, de la dificultad, del impase, de la imposibilidad; pues, placer, si, sin duda, pero para responderle seriamente y filosóficamente, hace falta abrir todo un discurso sobre el principio del placer, sobre más allá del principio del placer.”

¹⁵⁴ Freud, S. “Más allá del principio del placer”. *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires, Amorrortu, 1978, p. 19.

de la pena, de la dificultad, del impase, en fin, de la imposibilidad. El juego de las pulsiones —vida y muerte—es, en última instancia, el juego donde Sócrates y Derrida deciden por la vida y la filosofía como forma de esperar la muerte.

3.1. El mandato: La inminencia de la muerte, Sócrates y Derrida

Tanto el mandato como la inminencia que tematizan esta parte se inscriben en la tragedia. Esta vez no en el sentido que se señaló para Antígona, sino, como señala Jankélévitch, en la medida que la tragedia evita la banalización de la muerte cuando plantea una contradicción en la muerte: su carácter desconcertante —carácter meta empírico— y, al mismo tiempo, la familiaridad en tanto fenómeno natural —carácter empírico—. Este último carácter tiene que ver con lo circunstancial del fenómeno, con lo espacial y temporal, aquel con lo misterioso de la negación de la existencia.¹⁵⁵ El misterio es el que interesa; a partir de él se puede ensayar la comprensión de la muerte como fenómeno necesario de la trascendencia. En este sentido, «En réalité, l’immortalité elle-même est à la fois indémontrable et rationnelle, comme la mort est à la fois nécessaire et incompréhensible. Mais à la différence de l’immortalité (et de Dieu), la mort est d’abord une évidence de fait, une évidence obvie et familière.»¹⁵⁶ El carácter racional e indemostrable de la trascendencia se deduce de “el ser-para-la-muerte”, que no es otra cosa que la muerte subyaciendo a la vida aun cuando la interioridad de lo subjetivo se moviliza en función del deseo. En *Apories* Derrida se coloca frente al instante que se acerca, es decir al instante que inscribe el entrar, el pasar el umbral pero en primera persona: “j’entre... je passe” y el carácter impracticable o imposible de este acto pues, la muerte adviene a cada uno y, en este caso “me llega”; incluso es imposible, sostiene, decir que se ha sido feliz. Las palabras de Sófocles sentencian al final de *Edipo Rey*:

« Le coryphée s’adresse alors à son peuple, aux habitants du pays, aux *enoikoi*, à ceux qui vivent au foyer de la patrie (*Ô patras Thebes enoikoi*) pour leur dire, nommant à la fin de l’histoire le dernier jour d’Œdipe, avant son trépas : Aussi doit-on, attendant son dernier jour (*ten teleutaian emeran*), ne tenir pour heureux (*olbizein*) aucun mortel avant que,

¹⁵⁵ Jankélévitch, V. *La mort*. Paris, Flammarion, 2003, pp. 6-7.

¹⁵⁶ *Ídem*. “En realidad, la inmortalidad misma es a la vez indemostrable y racional, como la muerte es a la vez necesaria e incomprensible. Pero a diferencia de la inmortalidad (y de Dios), la muerte es de entrada una evidencia de fe, una evidencia obvia y familiar.”

sans souffrir aucun mal (*meden algeinon pathôn*), il ait franchi le terme de sa vie (*prin an terma tou biou perase*) . »¹⁵⁷

La espera de la muerte define dos aspectos: primero el lugar exacto de la aporía que se configura respecto del “yo entro”, “yo paso” y, segundo, la consolidación de la trascendencia. La aporía deja sin lugar al pasado que no puede ser evaluado sino hasta el instante mismo de la muerte —nadie puede decir que ha sido feliz, insiste Sófocles—. Por eso mismo toda muerte parece llegar “antes de tiempo”, “prematuramente”, “inmaduramente”.¹⁵⁸ La trascendencia se define en tanto, « Les joies de toute une vie n’ont jamais lieu, si elles ont lieu, qu’à la condition, future et antérieure, n’être pas rétrospectivement réinterprétés, refigurées ou défigurées après coup. Et cet après coup peut étendre sa vérité jusqu’au dernier moment. »¹⁵⁹ Si no es posible dar cuenta de ese último momento, deviene necesaria la postulación de otro lugar y otro tiempo fuera del lugar y del tiempo de la finitud para salvar la existencia.

Quizás por ello en el *Critón*, Sócrates se niega a evadir la muerte. No abandonará Atenas cuyas leyes deben ser cumplidas. Ese es el deber de todo habitante de la polis. Claramente asume que si su muerte es producto de una injusticia que proviene de los hombres y no de las leyes.¹⁶⁰ Este mandato, que se enuncia desde las leyes del Estado, halla su justificación última en algo más que trasciende el orden político. Para los griegos la polis es la estructura que sirve de referente pero, para Sócrates la polis se constituye a partir divinidad y, por ello su decisión se justifica,¹⁶¹ en la *Apología*, el discurso valida las sabias acciones en el mandato de los dioses, es decir en el ámbito de la trascendencia.¹⁶² La naturaleza del mandato reside en la divinidad. Pero, ¿cuál es esa naturaleza? Obviamente no responde a un dogma que ciega a la razón, sino precisamente a lo

¹⁵⁷ Derrida, J. *Apories*. Paris, Édition Galilée, 1996, pp. 24-25. « El corifeo se dirige en ese momento a su pueblo, a los habitantes del país, a los *eniokoi*, a aquellos que viven en el hogar de la patria (*Ô patras Thebes enoikoi*), para decirles, nombrando al final de la historia el último día de Edipo, antes de su muerte: Por eso, cuando se espera el último día (*ten teleutaian emeran*), no se debe considerar feliz (*olbizein*) a ningún mortal antes de que, sin sufrir ningún mal (*meden algeinon pathôn*), haya franqueado el término de su vida (*prin an terma tou biou perase*).”

¹⁵⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 19.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 25. « Las alegrías de toda una vida no tienen nunca lugar, si es que tienen lugar, más que bajo la condición, futura y anterior, de que no se las reinterprete retrospectivamente, se las refigure o desfigure, con posterioridad. Y esta con posterioridad puede extender su verdad hasta el último momento.”

¹⁶⁰ Cfr., Platón. *Critón*. (533/54c)

¹⁶¹ El recurso constante al *daimon* que es esa divinidad que Sócrates dice escuchar como voces que le señalan el camino del actuar recto y por tanto de la sabiduría.

¹⁶² Cfr., Platón. *Apología*. (19d/20e).

contrario: al hacer uso de la razón y del filosofar.¹⁶³ Sin embargo, el saber racional se liga al deseo del otro que procura saber y procura placer. No hay que olvidar a Sócrates acariciando la cabeza del bello Cármides, cabeza que encierra la promesa de la sabiduría y corona el cuerpo del placer más intenso. En la trascendencia se abstraen el saber y el placer; de esta manera la muerte que es la apertura a la trascendencia puede ser, de alguna manera, pensada. Eso es lo que harán, en un acto que se repite a temporalmente, Sócrates primero y Derrida después.

En su defensa, Sócrates dice que ha cumplido con el deber, que ha cumplido con el mandato. Filosofar es entonces buscar el bien particular y de Atenas a partir de la formación de hombres virtuosos que “saben”, esto es, que están en la práctica de la Filosofía. Este presupuesto que liga el mandato con la filosofía sirve para determinar la actitud del filósofo frente a la muerte que le adviene. Por un lado, queda claro que la muerte, en tanto resultado de una injusta decisión de los hombres, se desliga de la ley que siempre es justa. Por otro, la muerte se convierte en el tema de la Filosofía al que no es posible renunciar, pues, de hacerlo, Sócrates estaría faltando al imperativo que le guía hasta el final de su vida. Mandato divino que puede muy bien ser leído como ley del *lógos*.

El filosofar sobre la muerte es lo que alienta a Sócrates, de ella surge una postura teórica que marca el sentido de su filosofía. En el *Fedón* señala ese sentido cuando explica a Simmias y Cebes:

–Es muy posible, en efecto, que pase inadvertido a los demás que cuantos se dedican por ventura a la filosofía en el recto sentido de la palabra no practican otra cosa que el morir y el estar muertos. Y si esto es verdad, sería sin duda un absurdo el que durante toda su vida no pusieran su celo en otra cosa sino ésta, y el que, una vez llegada, se irritasen con aquello que desde tiempo atrás anhelaban y practicaban.¹⁶⁴

Al volver sobre sus palabras: “cuantos se dedican por ventura a la filosofía en el recto sentido de la palabra no practican otra cosa que el morir y el estar muertos”, surgen algunas implicaciones, veamos al menos dos. Filosofar es responder al mandato del logos, esto es practicar el saber; pero el saber nada dice sobre la muerte como tal, solo es posible merecerla desde una vida que afirma la sabiduría o desde otra que la ignora. De ello se sigue que hay clases de muerte que advienen a los sujetos con relación a su sabiduría, sabiduría que es deseo de saber.

¹⁶³ Cfr., *Ibidem*. (28c/29e).

¹⁶⁴ Platón. *Fedón*. (64a/c).

Por otro lado, se implica que el saber no llega nunca a una determinación de la muerte como experiencia. Recuérdese que para los griegos el ser humano posee cuerpo y alma –como psique–. El cuerpo mortal perece en la muerte y por eso mismo no es capaz de tener experiencia de ella, pero el alma trasciende y habita el Hades. Hasta aquí se marca la apetencia de la muerte que afirma Sócrates. Por eso, no teme morir, de la muerte no sabe más que ella es algo, de la muerte no sabe nada, solo espera que ella, en tanto migración, le depare algo acorde con su vida que siempre estuvo regida por el mandato. Pero aun más, el Hades es el espacio donde al migrar el alma, el verdadero filósofo espera encontrar la sabiduría en su estado de pureza.¹⁶⁵ El mundo que se abre con la muerte entrega una existencia que responde a las acciones de los sujetos en la vida:

Si –el alma– se separa del cuerpo en estado de pureza, no arrastra consigo nada de él, dado el que, por su voluntad, no ha tenido ningún comercio con él a lo largo de la vida, sino que lo ha rehuido, y ha conseguido concentrarse en sí misma, por haberse ejercitado constantemente en ello. Y esto no es otra cosa que filosofar en el recto sentido de la palabra y, de hecho, ejercitarse a morir con complacencia. ¿O es que esto no es una práctica de la muerte?¹⁶⁶

Es preciso concluir que la muerte se halla en el camino de la sabiduría, Sócrates en la *Apología* asume una postura filosófica frente a ella y determina su visión sobre el saber y la ignorancia, dice:

En efecto, temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es lo mismo que creer saber lo que no se sabe: nadie sabe ni siquiera si la muerte es para el hombre el mayor de todos los bienes, y, no obstante, la temen como si tuvieran la certeza de que sea el mayor de todos los males. Y en verdad, ¿cómo no va a ser una especie censurable de ignorancia la que consiste en creer saber lo que no se sabe?¹⁶⁷

El aspecto que relaciona muerte con sabiduría lleva nuevamente al supuesto de la trascendencia. Queda claro cómo esto es posible desde la perspectiva socrática. ¿Pero cómo se afirma en Jacques Derrida? Cabe detenerse un momento y recoger algunos términos, ligados siempre al de muerte, que se han dejado sueltos en el proceso de la escritura de esta tesis.

¹⁶⁵ Cfr., *Ibidem*. (67d/68b).

¹⁶⁶ *Ídem*. (80d/81b).

¹⁶⁷ Platón. *Apología*. (28c/29d).

3.1.1. [Algunas precisiones]

No es posible definir los términos en el sentido de señalarles una definición única y delimitante. Los textos derrideanos se escriben con la intención de dejar abierta la significación de ellos en la medida que la escritura dice mucho más de lo que aparece en sus signos, ese mucho más queda indeterminado y debe ser buscado, rastreado. En *De la Grammatologie*¹⁶⁸, por ejemplo, señala que la **différance** remite a la primera escritura que delimita a la filosofía llamada onto-teología, a un *diferir*; remite también, con relación a esto, al movimiento de *l'archi-écriture* que busca los orígenes de la escritura.¹⁶⁹ Esto se liga con la propuesta derrideana de rescatar la escritura del yugo al que le ha sometido la *phoné*, la palabra hablada pues, para el filósofo, es en la escritura donde se consigue configurar lo que está supuesto, no dicho, escondido. Entonces **différance** es además de *diferir*, movimiento de *l'archi-écriture*, la **trace pura**, la huella o las huellas de eso que no aparece y que se constituye en la posibilidad de la escritura misma; en tanto posibilidad, la **trace**, está antes de la constitución de la presencia, de la experiencia, es decir, de la ontología que formula la identidad cuya historia es la historia de la onto-teología de Occidente.

¿Cómo conectar estos dos términos con “la muerte”? La **trace**, la huella, esto que constituye los textos sin definir nada, como puro gesto, es la condición de la escritura; a partir de ello se busca “significar algo”. El lenguaje, en tanto escritura tiene entonces como condición algo que es mera posibilidad. Por ello cuando dice: “mi muerte”, “yo estoy muerto”, “la muerte del otro”, señala posibilidades que quieren significar algo.¹⁷⁰ El movimiento propio de este querer decir algo sobre la muerte constituye el movimiento de la **différance**; esta relación no solo pertenece a “mi muerte”, a “yo estoy muerto” a “la muerte del otro”, sino al lenguaje en toda su extensión. Resulta que de entre lo que se quiere significar dentro del lenguaje, y por tanto de la escritura, la muerte no es un nombre más sino aquello que determina y diferencia al *Dasein* de todo otro animal viviente.

Hay que revisar ahora un segundo grupo de términos: frontera, responsabilidad, acontecimiento, don y a-dios. En *Apories*, Derrida toma el término *frontera* para decidir sobre la muerte, la propiedad y la verdad. *Frontera* alude a un cierto paso: *il y va d'un certain pas* –dice–

¹⁶⁸ Derrida, J. *De la Grammatologie*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1997.

¹⁶⁹ Cfr., *Ibidem*, p. 76.

¹⁷⁰ Cfr., *Ibidem*. P 60.

un paso que implica una línea que marca un término y que es además una determinación que, paradójicamente, en el caso de la muerte, ubica al paso en la imposibilidad o la aporía esto es, en la posibilidad de una imposibilidad como ya se dijo en la primera parte de este trabajo. Ante la imposibilidad de la experiencia de la muerte, Derrida se refiere a una apertura que exige la **responsabilidad** respecto de la alteridad, del otro, de *cualquier radicalmente otro*. En este sentido la aporía, es decir, la posibilidad de la imposibilidad, es condición de la **responsabilidad** y de la **decisión**.¹⁷¹ La aporía aguanta en la no pasividad y, la muerte queda así *diferida*, se coloca en el espacio propio de la **différance** en cuanto temporalidad que disocia al presente. Esta acción de desconstrucción del presente remite a la significación de la **frontera**, como el deber de responder a la llamada del otro, acogéndolo e integrándolo aun cuando este acto no surja de deuda alguna; es un deber sin deuda, sin deber pero que no puede dejar de abrir la frontera y acoger al otro.

La **responsabilidad** recae entonces sobre el otro, lo otro, que puede ser un sujeto con rostro, con nombre –en el sentido de Lévinas– o “lo radicalmente otro” respecto de lo que es el *Dasein*, esto es: muerte frente a la vida. La muerte compete al *Dasein* como generalidad que diferencia al existente de la animalidad; por eso mismo, la muerte compete a todos los otros que comparten la categoría de *Dasein* y que son ante todo arribantes que llegan desde otro lugar, otra nación, otra cultura. La muerte se instaura como nexo entre cada uno y el otro pues ella es lo radicalmente otro respecto de la vida. Ahora bien, la **responsabilidad** que recae sobre el otro tiene que ver tanto con la aporía, como ya se ha dicho, como con el **acontecimiento** que es “lo que arriba a la rivera”, lo que está por venir (*à-venir*) pero que no podemos saber qué es. Es otro, un arribante que “designa la neutralidad de lo que llega y la singularidad de quien llega”¹⁷², la única posibilidad frente a este **acontecimiento** es la *hospitalidad* determinada por una espera sin espera, es decir, por una espera que es puramente apertura y riesgo.

En resumen, al igual que la muerte adviene como singularidad que recae sobre cada uno que espera, el arribante “me llega”; tanto muerte como arribante son singularidades absolutamente indeterminadas y la única posibilidad de su llegada es la espera en la frontera, frontera que se abre a lo desconocido y permite que se tenga la certeza de su llegada. La muerte

¹⁷¹ Cfr., Derrida, J. *Apoires*. Paris, Éditions Galilée, 1996, pp. 23 y ss.

¹⁷² *Ibidem*, pp. 61-62.

ha provocado la apertura donde se juega la certeza de su proximidad igual a la certeza de la proximidad del otro que siempre procura la muerte.

Allí espera Derrida al otro, al arribante, a la muerte. Pero decide hacerlo desde el único lugar posible, la vida, y bajo los términos que afirman la vida de cada uno, es decir, su propia vida: « il y a des petits narcissismes, il y a des grands narcissismes, et il y a la mort au bout, qui est la limite. Dans l'expérience - si c'en est une - de la mort même, le narcissisme n'abdique pas absolument. »¹⁷³ La fuerza de esta afirmación afianza el sentido del filosofar tal y como está presente en Sócrates. Uno y otro ligan el pensar a la vida y en el sustrato más íntimo de ella, a la búsqueda del placer que es lo mismo que la búsqueda de la felicidad. Por tanto, la inminencia de la propia muerte no es lo que provoca pensarla, sino la espectralidad que la caracteriza y que determina su actualidad.

3.2. [Sentido] de la muerte

Si es que es posible hablar de algún sentido, está en suspenso; de alguna manera Sócrates y Derrida dicen de la muerte e introducen el “mi”. “Mi muerte” que llega con certeza y que acorta el tiempo de la vida, implica, en cada caso, la necesidad de ir a su encuentro. Sin embargo el transitar los últimos momentos debe quedar marcado en la memoria de los otros, de los que quedan. Para los que van a morir el acto de dar se transforma; ya no es un don que espera agradecimiento pues lo único que les adviene es la supresión de toda forma de reconocimiento o de objeto. El acto es pura intensión que se pierde en la espera de la muerte y que solo puede consolidarse en la postulación de la trascendencia. El pasar del otro que sobrevive, al “otro” de la trascendencia está configurado aun antes de que la muerte sea inminente. Derrida dice que la relación entre yo y el otro tiene como contexto la experiencia de la responsabilidad que se plantea en lo más cotidiano de manera que «Le devoir ou la responsabilité me lient à l'autre, à l'autre en tant qu'autre, et me lient dans ma singularité absolue à l'autre en tant qu'autre. »¹⁷⁴ Al mismo tiempo, Dios —como forma de la trascendencia— « est le nom de l'autre absolu en tant qu'autre

¹⁷³ « Entretien avec Jacques Derrida ». Par Didier Cahen. *Diagraphe* 42. Paris, Décembre, 1978. « Hay pequeños narcisismos, hay grandes narcisismos y hay la muerte al final que es el límite. En la experiencia —si se trata de uno— de la muerte misma, el narcisismo no abdica nunca.

¹⁷⁴ Derrida, J. *Donner la mort*. Paris, Éditions Galilée, 1999, p. 97. « El deber o la responsabilidad me ligan al otro, al otro en tanto que otro, y me ligan en la singularidad absoluta del otro en tanto que otro.”

et en tant qu'unique (le Dieu d'Abraham: un et unique). »¹⁷⁵ En esta hipérbole la muerte sitúa a la responsabilidad en la aporía. Lo que se da al otro para que quede en la memoria del otro se diluye, lo que se da para Dios está atrapado en el secreto: «Le secret est ici essentiel à l'exercice de cette responsabilité absolue comme responsabilité sacrificielle. »¹⁷⁶ El sentido de la muerte se desplaza de esta manera al concepto de sacrificio. ¿Acaso en el acto de darse la muerte de Sócrates no hay sacrificio? De la muerte nada sabe pero la toma para venerar al *lógos*. Quizás sea más complejo señalar lo mismo en Derrida pues no hay un solo acto que reúna y simbolice su muerte; sin embargo, deja un último legado que está dirigido a sí mismo una vez que yazca en la tumba, el legado es su propia palabra:

Jacques no quiso ni ritual ni oración. Sabe por experiencia qué prueba supone para el amigo que se hace cargo. Me pide que os agradezca el haber venido, que os bendiga, os ruega que no estéis tristes, que no penséis más que en los numerosos momentos dichosos que le habéis dado la posibilidad de compartir con él. Sonreídme, dice, como yo os habré sonreído hasta el final. Preferid la vida y afirmad sin descanso la sobrevivencia... Os amo y os sonrío desde donde quiera que esté.¹⁷⁷

El contenido define la responsabilidad respecto del otro, lo libera de la prueba de hablar al muerto; ese es precisamente el don en su forma más pura, la incondicionalidad, dar sin esperar respuesta. En el mismo acto, mira a la divinidad aunque de ella nada sepa: "Os amo y os sonrío desde donde quiera que esté."

En lo que sigue, el sentido de la muerte se inscribirá en el margen de la vida que transitan los filósofos antes de hallar la entrada a la aporía.

La muerte es para Sócrates una forma de migrar hacia el Hades. La migración la realiza el alma en la medida de su sustancialidad inmortal, imperecedera. Sin embargo, quedan algunos aspectos que no satisfacen. En primer lugar, no puede deslindarse la postura que asume frente a

¹⁷⁵ *Ídem*. "es el nombre del otro absoluto en tanto que otro y en tanto que único (el Dios de Abraham: uno y único)."

¹⁷⁶ *Ibidem*. P. 96. "El secreto es aquí esencial en el ejercicio de esta responsabilidad absoluta como responsabilidad sacrificial."

¹⁷⁷ Derrida, J. *Carta*. Leída durante su sepelio. Internet. www.Derridaencastellano.com.ar Acceso: Mayo de 2011.

la muerte del hecho concreto de “su” muerte, pues hay una serie de situaciones que condicionan la reflexión socrática. Cuando habla de la muerte que le adviene como fruto de la ignorancia y de la injusticia de los hombres, parecería que su actitud desafiante e irónica al mandato de los jueces es el resultado de la continua crítica a la que había sometido al gobierno de los Treinta. Entonces, se podría decir, muere para demostrar el valor de su pensamiento que proclama la verdad, la sabiduría, el recto filosofar y el recto obrar respecto de la polis. Hay que precisar que la muerte, para los griegos, no es entendida como el acontecimiento que toca a un individuo, sino que tiene sentido en el contexto del mandato y de la obediencia; este contexto define la decisión socrática en tanto la defensa que se espera del sabio se dirige a consolidar el significado de su filosofía. La ironía no se juega en la simple porfía de defender una verdad cualquiera que sustenta un saber cualquiera, la ironía se encamina al cumplimiento del deber que mana del logos, el que inspira, el que da forma a una visión de la existencia que se extiende en el más allá, en el mismo Hades, donde, a pesar de la oscuridad y la muerte, persiste. La sabiduría del logos es la persistencia en el Ser respecto del cual la muerte es un pasar, es un momento que se encierra en la enunciación derrideana de “*un certain pas*”.

El acto que socrático se enraíza en su filosofía y tiene como fundamento la teoría del alma inmortal. En el *Fedro*, Sócrates afirma:

Toda alma es inmortal, pues lo que siempre se mueve es inmortal. Pero aquello que mueve a otro y por otro es movido, por tener cesación de movimiento, tiene cesación de vida. Únicamente, pues, lo que se mueve a sí mismo, como quiera que no se abandona a sí mismo, nunca cesa de moverse, y es además para todas las cosas que se mueven la fuente y el principio del movimiento. Pero el principio es ingénito, pues es necesario que todo lo que nace nazca del principio, y éste no nazca de nada en absoluto... Y habiéndose mostrado inmortal lo que mueve a sí mismo, no se tendrá vergüenza en afirmar que es eso precisamente la esencia y la noción del alma.¹⁷⁸

Esa esencialidad que trasciende la recogerá Platón —y, en cierto sentido Derrida más tarde—. Tanto para Sócrates como para Platón, el alma en tanto inmortal, puede alcanzar lo que persiste, esto es la sabiduría del logos. El alma inmortal compromete al filósofo que obra con rectitud: cruza el límite hacia la muerte con el fin de encontrar la sabiduría en toda su pureza, una vez que el cuerpo mortal desaparece en el acto de la transición, del pasar hacia, podría decirse. Pero además de este sentido, Derrida configura la trascendencia ligada al secreto y a lo

¹⁷⁸ Platón. *Fedro*. (245b/e).

indescifrable, y a partir de ello, aborda la actitud frente a la muerte desde el no temor de la propia muerte. Esta actitud remite se sostiene en la apetencia o en el deseo. Sócrates escapa de la maldad de los hombres que le condenan injustamente, por lo tanto de la figura del horror que está representado en el rostro de Gorgo. El destino de los hombres ignorantes será el castigo, al contrario, el de Sócrates, aparece como un bien; al respecto afirma en la *Apología*: “es posible que lo que ha ocurrido sea un bien, y en modo alguno discurrimos rectamente cuantos consideramos que el morir es un mal.”¹⁷⁹ La muerte puede “no ser nada”, y esto es comparable al dormir sin soñar –dice Sócrates– pero, puede ser un cambio o una migración del alma a otro lugar donde habitan los muertos, allí la estancia será feliz pues hallará a aquellos que murieron igual que él. En todo caso, la esperanza del hombre bueno, que abre la muerte, surge de la segura creencia en que el recto obrar no recibe mal alguno ni en la vida ni en la muerte. Concluye la *Apología* diciendo: “yo he de marchar a morir, y vosotros a vivir. ¿Sois vosotros, o soy yo quien va a una situación mejor? Eso es oscuro para cualquiera, salvo para la divinidad.”¹⁸⁰

Derrida supera el temor en la fe constituida sobre la disimetría del secreto y que a su vez fundamenta a la Filosofía:

Dissymétrie : ce regard me voit sans que je le voie me voir. Il connaît mon propre secret là où moi-même je ne le vois pas et où le « connais-toi toi même » paraît installer le philosophique dans le leurre de la réflexivité, dans la dénégation d’un secret qui est toujours *pur moi, c’est-à-dire pur autre...* la philosophie s’installerait dans la méconnaissance de ce qu’il y a à savoir qu’il ya du secret et qu’il est incommensurable au savoir, la connaissance et à la objectivité, comme l’incommensurable « intériorité subjective » que Kierkegaard soustrait à toute relation de savoir de type sujet/objet . »¹⁸¹

El lugar del saber que es abarcador y trascendente está en el pensamiento de lo inconmensurable que se proyecta desde la interioridad de la subjetividad; en ella tanto como en lo otro objetivo reside el secreto. El yo y el otro que viven y mueren están atravesados por ese secreto y la

¹⁷⁹ Platón. *Apología*. (39e/40c).

¹⁸⁰ *Ibidem*, (40c/42a).

¹⁸¹ Derrida, J. *Donner la mort*. Paris, Éditions Galilée, 1999, p. 126-127. “Disimetría: esta mirada me ve sin que yo la vea verme. Conoce mi propio secreto allí donde yo mismo no lo veo y donde el “conócete a ti mismo” parece instalar lo filosófico en el engaño de la reflexividad, en la denegación de un secreto que es siempre *para mí*, es decir, *para otro...* la filosofía se instalaría en el desconocimiento de lo que hay que saber, a saber que hay un secreto y que es inconmensurable con el saber, el conocimiento y la objetividad, como lo inconmensurable “interioridad subjetiva” que Kierkegaard sustrae a toda relación de saber del tipo sujeto/objeto.”

indecibilidad. El conocimiento, en vida, de lo que la muerte es, no es posible; queda solo el deseo, la esperanza como recurso frente a la muerte –que no esperará más que el tiempo que tarda en retornar la nave que todos los años se dirige a Delfos para festejar a Apolo–.¹⁸² La espera de Sócrates se cruza con la espera de Derrida. El *mediun* que establece la relación es la certeza de la muerte subjetivada en el deseo de consumación de la vida en la trascendencia.

3.3. “Bella muerte” y sabiduría o estética de la muerte

Héctor a las puertas de la muerte que ya le ha sido anunciada dice «Non, je n’entends pas mourir sans lutte ni sans gloire (*akleîôs*) ni sans quelque haut fait dont le récit parvienne aux hommes à venir (*essoménoisi pythésthai*). »¹⁸³ Morir en combate es el deseo de los hermosos jóvenes guerreros griegos, piensan en la gloria que les va a ser reconocida cuando su juventud quede atrapada en la muerte que les procura la batalla. ¿Acaso ellos no están cumpliendo un mandato? ¿Puede negarse que sus muertes engrandezcan a la polis? Si este es el caso, ¿Sócrates halla la muerte fuera de tal contexto? Varias veces se ha referido al fin de su labor, el engrandecimiento de Atenas, él solamente ha buscado el bien de la ciudad consistente solo con el mandato divino que ha debido cumplir como filósofo que busca la sabiduría. Parece entonces que la muerte es una bondad del destino tanto para guerreros como para filósofos. Y, si es un bien antes que un mal, se halla en la misma jerarquía de lo bello. El cuerpo bello de los guerreros y el actuar bueno y bello del filósofo se encuentran en la naturaleza de la muerte que merecen.

En el *Fedro*, Sócrates habla sobre el amor y el alma. Ambos temas apuntan a la sabiduría, aquel como impulso y este como la condición de posibilidad del saber. Si bien este texto contiene ya elementos de la filosofía platónica, queda claro que ellos se inspiran en los discursos socráticos sobre aquellos conceptos. Se puede, en este sentido, aventurar una suerte de tenue límite entre Sócrates y su discípulo simplemente para tratar de mantener la temática de la muerte como hilo conductor de este trabajo y, aún más, no interesa finalmente quién dice, si Sócrates o Platón, es importante quien muere y cómo decide frente a su propia muerte.

¹⁸² Sócrates tuvo que esperar un mes desde su condena hasta su muerte pues mientras la nave que todos los años enviaban los atenienses a Delfos no estuviera anclada en puerto, no se podía ajusticiar a nadie.

¹⁸³ Vernant, Jean Pierre. « L’individu, la mort, l’amour » *Œuvres* T. II. Barcelona, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 1332. “No, no puedo concebir morir sin lucha ni gloria (*akleîôs*), sin realizar siquiera alguna hazaña cuyo relato sea conocido por los hombres del mañana (*essoménoisi pythésthai*).”

La actitud de Sócrates respecto del saber no puede explicarse de otra forma que como amor; al igual que al amante, se escucha y se sigue a aquel que habla. La actitud es la misma porque tienen el mismo origen, el amor y la atención que se debe dar al objeto de ese amor. Para Sócrates, el discurso encierra los secretos de la sabiduría, con él se llega a determinar la verdad que habita en cada uno. En efecto respecto del discurso de *Fedro*, el filósofo concluye: “Y mi consejo a Lisias es que lo antes posible escriba que es al enamorado mejor que al no-enamorado a quien en justa correspondencia se debe otorgar el favor.”¹⁸⁴ No interesa en este momento abordar el tema del método socrático, basta con referir el contenido de la conclusión: otorgar favor al enamorado antes que al no-enamorado. Es decir, la actitud que determina la conclusión implica la valoración de quien se compromete con otro.

Visto así, el amor al amante o a la sabiduría y a la ley que es parte de ella, obliga al hombre a actuar de igual manera. Obviamente el amor tiene diferentes apetencias respecto de los diferentes objetos de su atención, pero, tiene como doble condición la valoración y el compromiso. El amor a la sabiduría del logos implica una forma de compromiso que lleva a vivir rectamente, a filosofar en el verdadero sentido y a esperar la muerte como un bien. El ordenamiento de los conceptos de bien, belleza, amor, sabiduría, toca a la muerte que tradicionalmente ha sido colocada en el reino oscuro del Hades. Como se ha visto, para Sócrates, aun el poder de ese reino es incapaz de procurar mal alguno a quien como él ha vivido para el bien de Atenas siguiendo el mandato de los dioses. Por ello, la muerte que es temida por el ignorante, es esperada por Sócrates; aunque de ella nada sepa, guarda la esperanza, el deseo de que lo libere de la maldad y la injusticia. En este contenido positivo se define la “bella muerte”, aquella que augura la gloria y el reconocimiento para el filósofo y la condena para sus verdugos.

Hay en este evento una suerte de rebasamiento o de un paso hacia algo más que resulta para algunos el espacio de la eternidad. Heidegger,¹⁸⁵ sin embargo, define para el *Dasein* un “estado de resuelto” que implica ser relativamente a la muerte como precursándola; de esta manera es posible, dice, una modelización existencial, a partir del ser para la muerte, que busca tener conciencia del poder ser total. En este aspecto que vincula el pensar con el existir, aparece la angustia y la deuda. La deuda se inscribe en el poder ser total del *Dasein*, el ser deudor es de esta

¹⁸⁴ Platón. *Fedro*. (243b/d).

¹⁸⁵ Cfr., Heidegger, M. *Ser y tiempo*. México, F.C.E., 2002, pp. 331-334.

manera un estado ontológico que se resuelve en el querer tener conciencia de la muerte definida como posibilidad del no ser del *Dasein*. Lo problemático de esta construcción está en el hecho del “estado de resuelto” que avanza hacia la afirmación de poder ser sí mismo, precursando la muerte de manera que cuando este estado ha alcanzado la posibilidad de la muerte en su poder ser, la existencia propia del *Dasein* ya no puede ser rebasada por nada. Derrida apuesta por este sentido, quiere decir que a diferencia de Sócrates, le muerte no implica transgresión en el sentido de rebasar un límite. Si se decide colocar al límite con relación al sentido de la *différance*, el pensar la muerte, toma forma fuera de la oposición fundadora de la filosofía: entre lo sensible y lo inteligible. El tránsito de toda angustia y de toda cura se dirigirá a un orden distinto que “resiste a esta oposición”. Con la *différance*, se inaugura la posibilidad de introducir en el discurso aquello que tiene la forma de la no presencia. En el texto de Derrida titulado precisamente *La différance* anota:

Se propone por una marca muda, un monumento tácito, yo diría incluso por una pirámide, que piensa así no sólo en la forma de la letra cuando se imprime en capital o en mayúscula, sino también en ese texto de la *Enciclopedia* de Hegel en el que el cuerpo del signo se compara a la pirámide egipcia. La *a* de la *différance*, pues, no se oye, permanece silenciosa, secreta y discreta como una tumba: *oikevis*. Señalaremos así por anticipación este lugar, residencia familiar y tumba de lo propio donde se produce en diferencia *la economía de la muerte*. Esta piedra no está lejos, siempre que se sepa descifrar la leyenda, de señalar la muerte del dinasta.¹⁸⁶

Quiere decir que ese cambio de letra en la palabra francesa, *a* por *e*, significa el lugar de la muerte, de la muerte como el no lugar, como la negación absoluta de lo presente pero que, de alguna forma, es la posibilidad de descifrar lo que en la cita se llama “la leyenda... la muerte del dinasta” y que, podría adelantarse, queda encerrada en lo aporético o en el silencio de la no respuesta, del no saber. En este último sentido, Sócrates y Derrida esperan la muerte sin saber realmente de ella; cada uno proyecta lo que cree puede hallarse pero en ese punto se diferencian: Sócrates coloca el evento de su muerte en el camino al saber absoluto, Derrida apuesta por la vida, dice que el saberse mortal implica vivir y asegurar en cada acto de vida la distancia respecto de la muerte.

¹⁸⁶ Conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía, el 27 de enero de 1968, publicada simultáneamente en el *Bulletin de la Société française de philosophie* (julio-septiembre, 1968) y en *Theorie d'ensemble* (col. Quel, Ed. de Seuil, 1968); en DERRIDA, J., *Márgenes de la filosofía*, traducción de Carmen González Marín, Cátedra, Madrid, 1998.

Derrida, como ya se dijo, señala que hay que acercarse a la relación enigmática entre *morir*, *testificar* y *sobrevivir*; a partir de ello en el texto *Apories*, define:

« *Mort* dit d'ailleurs toujours le nom d'un secret, puisqu'il signe la singularité irremplaçable ; il avance le nom publique, le nom commun d'un secret, le nom commun d'un nom propre sans nom, toujours un *shibboleth*, donc, car le nom manifeste d'un secret est d'entrée de jeu un nom privé, faisant de tout langage sur la mort une grande histoire de société secrète, ni publique ni privée, mi-privée, mi-publique, sur la frontière entre les deux, une sorte de religion cachée aussi du *s'attendre* (soi même comme l'un l'autre) avec ses cérémonies, ses cultes, sa liturgie ou ses rituels de marrane. »¹⁸⁷

La muerte entonces anida en el secreto, en la indecibilidad, en la aporía. Solo en el ritual, que también puede ser el de la escritura, aparece representada en el esperar o en el esperarse, en tanto, en términos heideggerianos, solo con el advenimiento de ella se consolida el ser de lo más propio del hombre. Finalmente queda la tumba muda que poco a poco se pierde entre la maleza.

¹⁸⁷ Derrida, J. *Apories*. Paris, Éditions Galilée, 1996, p. 130. “*Muerte*, por lo demás, dice siempre el nombre de un secreto, el nombre común de un secreto, el nombre de un nombre propio sin nombre, por lo tanto, siempre un *schibboleth*, pues el nombre manifiesto de un secreto es, de entrada, un nombre privado, y convierte cualquier lenguaje sobre la muerte en una gran historia de la sociedad secreta, ni pública ni privada, semi-privada, semi-pública, en la frontera entre ambas, una especie asimismo de religión oculta del *esperarse* (uno mismo como el uno al otro) con sus ceremonias, sus cultos, su liturgia o sus rituales de marrano.”

4. CONCLUSIONES

Hasta ahora se ha recogido en el acto de la escritura lo que circula como presagio de la muerte, su huella, su ceniza. Las tres figuras, Artemisa, Antígona y Sócrates se reúnen en un mismo espacio que busca consolidarse. En medio del intento de tener alguna forma de experiencia de la muerte, Derrida señala finalmente:

Eh bien, dire qu'il y a là cendre, il y a de la cendre, c'est dire que dans toute trace, dans toute écriture, et par conséquent dans toute expérience (pour moi toute expérience est, d'une certaine manière, une expérience de trace et d'écriture) dans toute expérience il y a cette incinération, cette expérience de l'incinération qui est l'expérience même. Alors, naturellement, il y a de grandes expériences spectaculaires d'incinération —et j'y fais allusion dans le texte— je pense aux fours crématoires, je pense à toutes les destructions par le feu, mais, avant même ces grandes expériences mémorables d'incinération, il y a l'incinération comme expérience, comme forme élémentaire de l'expérience.¹⁸⁸

La muerte queda encerrada en el significado de la incineración, quizás lo espectacular del fuego que, frente a los ojos devora cualquier forma de presencia, remite a la idea del *finis*. Sin embargo, queda la ceniza que atestigua el acto destructivo y lo reduce a momento negativo pero no definitivo. La ceniza o la traza posibilitan la apertura de un intersticio donde se inscribe la experiencia de la muerte en su generalidad. Cada una de las figuras de esta tesis define momentos de tal experiencia; Artemisa caracterizada por la diferencia radical, es el espacio entre lo uno y lo

¹⁸⁸ *Ibidem*, p.120. “Y bien, decir que hay una ceniza, hay una ceniza, es decir que en toda traza, en toda escritura, y por consecuencia en toda experiencia (para mí toda experiencia es, de cierta manera, una experiencia de traza y de escritura) en toda experiencia hay esta incineración, esta experiencia de la incineración que es la experiencia misma. Claro, naturalmente, hay grandes experiencia espectaculares de incineración —y yo he hecho alusión a ellas en este texto— yo pienso en los hornos crematorios, yo pienso en todas las destrucciones por el fuego, pero sobre todo en las experiencias memorables de incineración, hay incineración como experiencia, como forma elemental de experiencia.”

otro, espacio por tanto indefinible e inasible. Al mismo tiempo, es el espacio donde se consolida la relación entre el yo y el otro; cada uno esperando al otro que simplemente llega y transita en el que espera. La muerte es entonces aquello que se anuncia siempre con la llegada del otro pero que además, anuncia en la naturaleza misma del cualquiera que vive. Es, es tal medida, espectro, presencia permanente. Antígona, a través del rito, conjura el espectro de la muerte que ya ha llegado. El sentido heideggeriano del atestiguamiento es el medio para acercarse al acto de la hija de Edipo. Sócrates simboliza la llegada de la propia muerte; ante la ausencia de representación de este evento, se decide por la vida resumida en el deseo y el filosofar.

La primera conclusión surge de esta ceniza que para Derrida determina el decir respecto de la muerte; en el primer momento, ella se configura en el límite, presupone por tanto la trascendencia y lo desconocido pero constituido desde dos ámbitos, el de la espera y el del arribante. El límite es una fisura permeable que permite el advenimiento de lo absolutamente otro que trae la muerte que, en sí misma, no tiene límite y se pierde en lo inconmensurable. De todas maneras el límite invita a la transgresión sostenida en la singularidad del que espera y del que llega. Lo absolutamente otro se define en estos parajes tanto en el arribante como en lo desconocido que trae. De todas maneras, la vecindad entre vida y muerte se consolida con Artemisa en quien se resumen pero no se borran las diferencias.

La segunda conclusión surge de Antígona escindida entre la ley divina y la ley del hombre. La decisión que toma es la transgresión absoluta respecto de la ley del hombre. Su acto permite el retorno a la unidad con la divinidad y, por tanto, la afirmación de la trascendencia. En ella, en la trascendencia, queda definida la morada del muerto; no interesa qué es esa morada ni cómo es posible de ser habitada, simplemente se confirma la unidad del ser que suprime la particularidad del cuerpo. Sin embargo, es a partir del cuerpo inerte y silencioso que se inicia el rito de unificación de lo necesario con lo contingente.

Derrida habla a los muertos antes de que la tumba se cierre. Recuerda la vida que los unió y añora. Sus palabras son el último recurso para retener al otro que se pierde; sin embargo, no hay respuesta posible. Igual que Antígona, el solo acto de cumplir con los rituales mortuorios es el signo de la despedida y, al mismo tiempo, de la continuidad de la vida. Vida y muerte se abrazan y, por un instante, son uno mismo atados por el doliente. De los tres momentos que se han trabajado en esta tesis, éste es quizá el único donde la diferencia fundamental parecería desvanecerse; solo parecería pues en lo más profundo, el sobreviviente se dice: “yo no soy el

muerto, todavía”. El peso de “no ser el muerto” se justifica en el deseo de mantener a la muerte en espera; el peso de “todavía” equilibra la condición de la espera pues, no es eterna, es, todas formas, inminente.

En la espera se vislumbra la disimetría y, ella, define el lugar de la Filosofía en el tema de la muerte. ¿Cómo? Derrida responde:

Dissymétrie: ce regard me voit sans que je le voie me voir. Il connaît mon propre secret là où moi-même je ne le vois pas et où le « connais-toi toi-même je » paraît installer le philosophique dans le leurre de la réflexivité, dans la dénégation d'un secret qui est toujours *pour moi*, c'est-à-dire *pour l'autre* : *pour moi* qui n'y verra jamais rien, et donc *pour l'autre* seul à qui un secret est livré dans la dissymétrie. Pour l'autre mon secret ne serait plus un secret.¹⁸⁹

La Filosofía es una forma de engaño si se toma como reflexividad, es decir, si se piensa que ella podrá abrir a la luz la aporía que implica la muerte. Si ello sería posible, la muerte sería negatividad pura, pérdida absoluta, no habría límite posible ni trascendencia. Derrida coloca el filosofar al margen del pensamiento; lo sitúa en la huella del gesto humano originario, es decir en el lugar que se marca cuando el hombre asume su finitud. Sin embargo, aquello que “para mí” no tiene lugar porque se mantiene en el secreto, es la sabiduría del otro, esta vez, del otro que ha muerto. Entonces, aquello que en el límite permeable se juega, que aparece en lo espectral de la fotografía —por ejemplo— y que se anuncia en toda obra del que parte, surge la presencia de la muerte que se acerca y se aleja jugando con el significado de la vida a manera de espectro que sostiene al acontecimiento.

Este lugar distinto de la Filosofía estremece el corazón mismo de la metafísica de Occidente. La lectura de los textos derrideanos provoca un reclamo que, en este caso, es doblemente importante; por una parte remite a la ontología de Heidegger y, por otra, se ubica dentro de la política y de sus implicaciones históricas, sobre todo, de aquellas que corresponden al último siglo. En este segundo ámbito es Lévinas el filósofo que provoca la tematización de la muerte. La primera dimensión, la ontológica, señala, además de un filósofo, la necesidad de entender el sentido que construye la filosofía derrideana, esto es, la **deconstrucción** de lo que se

¹⁸⁹ Derrida. J. *Donner la mort*. Paris, Éditions Galilée, 1999, p. 126. « Disimetría: esta mirada que me ve sin que yo la vea verme. Conoce mi propio secreto allí donde yo mismo no lo veo y donde el “conócete a ti mismo” parece instalar lo filosófico en el engaño de la reflexividad, en la denegación de un secreto que es siempre *para mí*, es decir, *para otro*: *para mí* que no veré allí nada, y por tanto *para el otro* a quien se le libra un secreto en la disimetría. Para el otro mi secreto no será más un secreto.”

llama la onto-teología de Occidente o la metafísica de Occidente. En ese proyecto, todas las determinaciones que construyen al ser, incluida el ser-para-la-muerte (propia del *Dasein*) heideggeriano, pasarán por el acto deconstructivo. La segunda dimensión, la política, vendría a ser la puesta en juego de las consecuencias de la deconstrucción de la onto-teología de Occidente. Con ello se quiere significar que la muerte como categoría pensada desde la ontología, al plantearse dentro de la política, permite dilucidar un complejo proceso que Derrida abre, desvela y coloca ante la mirada de los otros. De allí que Artemisa, Antígona y Sócrates permiten la inscripción de los otros desde lugares diferentes pero articulados. Los últimos años del filósofo señalaron una serie de rupturas dentro de los sistemas e instituciones establecidos. La muerte se incorpora al pensamiento de Derrida y rompe con todo historicismo concebido dentro de los cánones de la metafísica de la presencia; frente a ello los términos que Derrida inventa o reinventa: *trace* y *différance*, frontera, responsabilidad, acontecimiento, don y a-dios (*à dieu*), dan cuenta de la deconstrucción. En el descubrimiento de lo que ellos quieren señalar se hallarán algunas pistas para entender la relación muerte, moralidad, política, acontecimiento histórico.

El saber que surge de la deconstrucción no se ordena en la temporalidad de la metafísica de Occidente sino en el lenguaje, único lugar posible para acercarse a la muerte. Agamben en *El lenguaje y la muerte* advierte que, la relación esencial que Heidegger plantea en sus trabajos sobre el lenguaje, es esencial en tanto la muerte aparece impensada pero definida con la misma esencialidad que el lenguaje; el hombre, de esta manera, se define en una suerte de negatividad.¹⁹⁰ Derrida se acerca a esta vecindad esencial entre lenguaje y muerte. Allí inscribe cada uno de los momentos que se han trabajado en esta tesis; el último, el que recurre a Sócrates, determina el final absoluto para el filósofo en tanto el acontecimiento se actualiza para cada uno sin poder ser definido. Al mismo tiempo esta indefinición resume la existencia individual en un átomo indivisible que pretende indicar algo que se escapa y queda encerrado en el *tode ti*, primero y en el secreto, propio de la relación con la divinidad, después.

Finalmente, la transgresión que se supone en las figuras, Artemisa y Antígona se constituye en la característica esencial de la relación de cada una con la muerte; sin embargo en el caso de "mi muerte", la transgresión queda en suspenso; podría decirse que queda diferida en lo indecible que define la *différance*.

¹⁹⁰ Cfr., Agamben, Giorgio. *El lenguaje y la muerte*. Valencia, Pre textos, 2002, pp. 7-11.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *El lenguaje y la muerte*. Valencia, Pre textos, 2002.
- Ariès, Philippe. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*. Paris, Éditions du Seuil, 1975.
- *L'homme devant la mort 1. Le temps des gisants*. Paris. Éditions du Seuil, 1977.
- Bataille, G. *El erotismo*. Barcelona, Tusquets, 2000. Internet. www.psilibro.com
- Blanchot, Maurice. *La amistad*. Madrid, Trotta, 2007.
- Derrida, Jacques. "Freud y la escena de la escritura". *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthopos, 1989.
- "Yo – el psicoanálisis". *Cómo no hablar y otros textos*. Barcelona, Proyecto A, 1997.
- *Marges de la philosophie*. Paris. Les Éditions de Minuit. 1972.
- «Il n'y a pas le narcissisme » (autobiophotographies). *Le bon plaisir de Jacques Derrida*. Conducido por: Didier Cahen. 22 mars 1986.
- *¡Palabra!* Madrid, Trotta, 2002.
- *Apories*. Paris, Éditions Galilée, 1996.
- "Phyché. Invenciones del otro". *Diseminario. La desconstrucción, otro descubrimiento de América*. Montevideo, XYZ Editores, 1987.
- *Donner la mort*. Paris, Éditions Galilée, 1999.
- "Tener oído para la filosofía". Entrevista de Lucette Finas con J. Derrida en *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1997.
- *Signéponge/Signsponge*. New York, Columbia University Press, 1984.
- *Ousía y Gramme*. Dans *L'endurance de la pensée* (recueil collectif, *Pour saluer Jean Beaufret*), Paris, Plon, 1968.
- *Adieu*. Paris, Éditions Galilée, 1997.
- *Historia de la mentira*. Conferencia dictada en Buenos Aires, 1995. Internet. www.Derridaencastellano.com.ar
- *De la Grammatologie*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1997.
- *Carta*. Leída durante su sepelio. Internet. www.Derridaencastellano.com.ar

- Freud, S. "Más allá del principio del placer". *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires, Amorrortu, 1978.
- Goddard, Jean-Christophe. *Violence et subjectivité Derrida, Deleuze, Maldiney*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2008.
- Hegel, W.F.G. *La fenomenología del espíritu*. México, F.C.E., 1966.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*. México, F.C.E., Segunda Edición, 1971.
- Jankélévitch, Vladimir. *La mort*. Paris, Flammarion, 1977.
- *Pensar la muerte*. Buenos Aires, F.C.E., 2004.
- Kik y Raven. *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 1979.
- Lacoue-Labarthe. de *L'Antigone de Sophocle*, de Hölderlin. Paris, Ch. Bourgois, 1978 y, en la colección de ensayos *L'imitation des Modernes (Typographies 2)* Paris, Galilée, 1986, pp. 39-69. Internet. www.derridaencastellano.com.ar
- Lévinas, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. Barcelona, Ediciones Paidós, 1993.
- *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999.
- *Totalidad e infinito*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977.
- Nestle, W. *Historia del espíritu griego*. Barcelona, Ariel, 1987.
- Platón. *Obras completas*. Madrid, Aguilar, 1979.
- Pseudo-Théocrite. *Bucoliques Grecs*. T II. Paris. Société D'Édition "Les Belles Lettres", 1927.
- Sófocles. *Antígona*. Puhén Ediciones, 2001.
- Vernant, Jean-Pierre. « La mort dans les yeux » *Œuvre*. T. II. Paris, Éditions du Seuil, 2007.
- « L'individu, la mort, l'amour » *Œuvre*. T. II. Barcelona, Paris, Éditions du Seuil, 2007.