

Perdonar al otro. La cuestión del sujeto entre la vida, la muerte y la sobrevivencia en la obra de Jacques Derrida

Gabriel Nicolás Duyos*



66-79

Resumen

La cuestión del sujeto o de la subjetividad en filosofía sigue suscitando importantes discusiones y generando diversas reinterpretaciones. En este artículo se analizará dicha problemática en la obra de Jacques Derrida. De acuerdo al filósofo franco-argelino, no existe algo así como un “yo autosuficiente” al estilo cartesiano. Derrida sostiene que el “sí mismo” es una invención de lo otro: la otra persona, el otro animal, el otro absoluto o Dios, y demás formas del acontecimiento. La otredad habita el “sí mismo” y lo excede, al mismo tiempo. Ahora bien, y de acuerdo a lo anterior, ¿es posible seguir hablando de subjetividad o de sujeto en Derrida? Luego de deconstruir las figuras de la subjetividad

Abstract

The issue of the subject or subjectivity in philosophy continues to arouse important discussions and generate various reinterpretations. This article will analyze this problem in Jacques Derrida's work. According to the Franco-Algerian philosopher, there is no such thing as a Cartesian-style “self-sufficient self.” Derrida argues that the “self” is an invention of the other: the other person, the other animal, the other absolute or God, and other forms of the event. Otherness inhabits the “self” and exceeds it, at the same time. Now, and according to the above, is it possible to continue talking about subjectivity or subject in Derrida? After deconstructing the fig-

* Universidad Nacional de Mar del Plata. Correo electrónico: gabiduyos@hotmail.com.

que han surgido dentro de la tradición filosófica occidental, ¿qué queda del sujeto? ¿Todavía *hay* (un) *resto*? ¿Se trata de un aniquilamiento de cualquier idea de sujeto o, por el contrario, luego de la deconstrucción de la “metafísica de la presencia” emergerá un “nuevo sujeto”, aunque quizá “sujeto” ya no sea la palabra adecuada? La crítica al concepto de vida por parte de Derrida y la defensa de cuasi-conceptos tales como los de perdón, muerte y sobrevida quizá nos permitan pensar una nueva modalidad del sujeto.

Palabras clave

sujeto
perdón
sobrevida

ures of subjectivity that have emerged within the Western philosophical tradition, what is left from the subject? Is there *still* (a) *rest*? Is this a destruction of any idea of a subject or, on the contrary, after the deconstruction of the “metaphysics of presence” will a “new subject” emerge, although perhaps “subject” is no longer the right word? Derrida’s critique of the concept of life and the defense of quasi-concepts such as forgiveness, death and survival may allow us to think about a new modality of the subject.

Keywords

subject
forgiveness
survival

Fecha de recepción

24 de agosto de 2021

Aceptado para su publicación

9 de noviembre de 2021

Consideraciones preliminares

Sin lugar a dudas, de acuerdo a Derrida, el problema del sujeto se encuentra enmarcado en un contexto más general aún: la metafísica, y, en especial, la “metafísica de la presencia”. Según el filósofo, la deconstrucción no se trata de una “destrucción” de la metafísica al estilo heideggeriano, sino más bien de un movimiento que se sitúa en sus márgenes con el objetivo de visualizar las fisuras que esconde la edificación conceptual de la tradición filosófica occidental.

Derrida es consciente de la tarea imposible de pensar por fuera del lenguaje de la metafísica que se está poniendo en cuestión. De lo que se trata es de hacer resquebrajar el lenguaje de la metafísica a partir de sí mismo. Algo así como lo que proponía Wittgenstein en el *Tractatus logico-philosophicus* (2002) con la metáfora de la escalera que había que desechar luego de utilizarla. Siguiendo este razonamiento: ¿Derrida podría abandonar conceptos tales como los de “sujeto” o “subjetividad”? ¿La cuestión es tan lineal o, por el contrario, se trata de un problema que no puede evitar la ambigüedad con la que se maneja toda la obra derrideana? Quizá se trate de pensar la problemática de la subjetividad desde un “entre”¹ que problematice el concepto de sujeto sin abandonarlo por completo. Una modalidad irreductible del “quizá”² capaz de resquebrajar cualquier dicotomía conceptual.

El presente artículo se dividirá en tres apartados: el primero de ellos expondrá muy sucintamente las diferentes concepciones acerca de lo que la tradición filosófica occidental ha entendido por “sujeto”; en un segundo apartado, se analizará la problemática del perdón (im)posible en la obra de Derrida con el objetivo de poder ubicarlo en una de las concepciones sobre el sujeto trabajadas anteriormente; luego, en un tercer momento, se mostrará cómo la cuestión del perdón se encuentra íntimamente ligada a la crítica llevada a cabo por Derrida al concepto de “vida autosuficiente” y de qué manera esto lleva al filósofo a defender los conceptos de muerte y sobrevida. Estos últimos dos conceptos (o mejor aún, cuasi-conceptos) permitirán pensar la idea de un “cuasi-sujeto” en la obra de Derrida. Un “cuasi-sujeto”³ que oscila *entre* la vida y la muerte, un sujeto fantasmal, aporético o espectral que necesita para poder ser de una otredad que lo constituya.

¹ Tomo la noción de “entre” propuesta por Mónica Cragolini, aunque ya presente en Nietzsche. Cfr. Cragolini (2003); (2006: 7-8); (2013: 357 y siguientes).

² La idea del “quizá” se halla fuertemente presente en la obra de Derrida. Cfr. Derrida (1998).

³ Esta noción de “cuasi-sujeto” no está presente en la obra de Derrida, al menos en un sentido literal o explícito. No obstante, Derrida utiliza desde sus primeros escritos el prefijo “cuasi” (por ejemplo, para hablar de lo cuasi-trascendental). En este sentido, la idea de un cuasi-sujeto pretende ser un aporte propio a la hora de hablar de una noción de sujeto radicalmente transformada en la filosofía de Derrida.

La cuestión del sujeto en filosofía

A lo largo de toda la tradición filosófica occidental, pueden reconocerse al menos cuatro concepciones claras acerca de lo que se entiende por sujeto, en latín *subjectum*. La primera, que puede denominarse, paradójicamente, “objetivismo griego”, es la concepción que tenían los griegos, quienes entendían al sustrato de la realidad (en latín *subjectum*) como *hypokeimenon*, es decir, como lo que subyace, el sustrato o la sustancia. Es necesario aclarar que dicho sustrato todavía no tiene aquí un carácter subjetivo. Una segunda gran concepción podría llamarse “subjetivismo fuerte”, entendida en términos heideggerianos como “metafísica de la subjetividad” propia de la Modernidad. Esta tradición le atribuye un papel fundamental a la conciencia. Dentro de esta línea podrían mencionarse autores tales como Descartes, Locke, Kant, posiblemente el “primer” Husserl, entre muchos otros.

Ahora bien, las dos concepciones mencionadas anteriormente comparten la existencia de un *subjectum* o sustrato fuerte, pero la primera lo entiende en términos de objetividad y la segunda en términos de subjetividad. En esta última, el *subjectum* es el sujeto humano; en la primera, podría decirse que es la sustancia o la *ousía*. Una tercera concepción, que podría denominarse “subjetivismo débil”, es propia de algunos autores de la fenomenología y de la hermenéutica que, sin pretender abandonar la figura del sujeto, no reducen el sentido a una conciencia dadora del mismo. Algunos representantes de esta línea interpretativa podrían ser Heidegger (sobre todo el “último” Heidegger), el “último” Husserl, Gadamer, Sartre, Marion, Merleau Ponty, etc. Por último, cabría hablar de un “anti-subjetivismo” o de un “más allá del sujeto”, propio de algunos autores que se autodenominan o no como “posmodernos” dentro de la filosofía contemporánea.

Ahora bien, el propósito de este artículo es atenerse a un filósofo en especial: Jacques Derrida. ¿En cuál de estas grandes concepciones acerca del sujeto podría ubicarse al filósofo de la deconstrucción? Jacques Derrida, de acuerdo a lo que aquí se defenderá, oscila *entre* una concepción “subjetivista débil” y una “anti-subjetivista”, sin detenerse en ninguna de ellas debido a que se trata de un movimiento de oscilación. La categoría del “entre” es de clara raigambre nietzscheana, mientras que la de “oscilación” puede rastrearse no solo en Nietzsche, sino también en Heidegger.

Con el objetivo de abordar la cuestión del sujeto en la obra de J. Derrida, puede ser de gran utilidad analizar una problemática que, para el filósofo franco-argelino, resulta fundamental a la hora de “debilitar” la idea de un sujeto en sentido fuerte. Se trata del perdón entendido como perdón (im)posible. A continuación, se abordará este asunto.

El perdón (im)posible o acerca de una experiencia de lo (im)posible

Si reparamos en el título del presente artículo, “Perdonar al Otro. La cuestión del sujeto *entre* la vida, la muerte y la sobrevida”, la problemática del perdón aparece desde un principio. Pero, ¿qué tiene que ver con la problemática de la subjetividad? ¿Y con los conceptos de vida, muerte y sobrevida? En primer lugar, la temática del perdón no es una entre otras de acuerdo al planteamiento derrideano. Esto se debe a que el perdón es una de las formas más radicales de abandono de una subjetividad fuerte. El perdón es, en primer lugar, un acto de renuncia. Empecemos por lo imposible, como muchas veces nos indica Derrida. La palabra “perdón” puede ser descompuesta en otras dos expresiones: por un lado, “per”, por el otro, “don”. La expresión “per” quiere decir en latín “algo completo”, “un todo”. La segunda expresión es “don” y por esta se entiende la acción de “dar sin esperar nada a cambio”⁴. Si se unen las dos expresiones, se llegará a que el perdón es un don total o completo, el más completo de todos los dones, el don que da lo más preciado que alguien tiene (aunque Derrida agregaría que “da”, en el fondo, lo que *no* se tiene).

Ahora bien, ¿los seres humanos estaríamos dispuestos a “dar(lo) todo”? ¿Cómo se “da” *el todo* que *no tenemos*? Si damos todo, no nos puede quedar nada. Deberíamos renunciar a todo lo que somos y a todo lo que tenemos. “Ser” y “tener” van aquí de la mano. Ello podría deberse a que el sujeto occidental siempre ha pretendido poseerlo todo. Pero el perdón, si es que lo hay, tendría que ser un acto de renuncia por parte de un “yo”, que en el mismo momento en el que perdona, desaparece en esencia. Muchas veces le decimos “perdón” o “te pido perdón” a una persona. Por ejemplo, decimos “perdón” si hacemos sentir mal o le hacemos daño a otra persona. Pero esto no puede ser, en ningún caso, perdonar. El perdón no lo puede “dar” o “entregar” un supuesto agresor o victimario, sino que más bien debería provenir de la víctima. Siguiendo el ejemplo anterior, si yo hago sentir mal a otra persona y le digo “perdón”, en todo caso, estaría pidiéndole a la otra persona que me perdone. Pero este pedido anularía el perdón, ya que el perdón debería ser incondicional. Entonces, cuando un “yo” le “pide perdón” a otra persona, lo que está haciendo es pedirle a la otra persona que lo perdone. En el momento en el que un supuesto agresor le pide a la otra persona que lo perdone, en ese preciso momento, ya no podría existir un perdón. Si el Otro nos quiere perdonar, debe provenir del Otro, sin ningún tipo de pedido.

De acuerdo a lo analizado hasta ahora, podemos llegar a una primera conclusión. Decir “perdón” en primera persona no es perdonar, ya que: (1) en ese caso, ese “perdón” equivaldría a “pedirle al Otro que me perdone”, pero “yo” (primera persona) no estaría perdonando a nadie. (2) Si decir “perdón” en primera persona es

⁴ Para una mejor aproximación a esta idea de “don”, cfr. Derrida (1995a).

pedirle al Otro que me perdone, y el perdón debe provenir de ese Otro, entonces, en el caso de que el Otro quisiera perdonarme, ya no se trataría de un verdadero perdón. Esto se debe a que el perdón tiene que ser un don completo por parte del Otro y para ello no tiene que recibir ningún tipo de pedido del victimario, ya que se estaría ingresando en una "economía del perdón". Retengamos esto de la "economía del don". Muchas veces los Estados y los gobiernos "piden perdón" y lo único que logran es hacer del "perdón" una estrategia política y económica, tal como plantea Derrida. Según el autor, en realidad se trata de temas aledaños que, sin embargo, nada tienen que ver con el perdón. Estos temas son la disculpa, el pesar, la amnistía, la prescripción, etc. Un Estado no puede perdonar jamás, ya que el perdón y el derecho o la política son irreductibles uno a otro.

Así pues, Derrida llegará a la conclusión de que el único o la única que puede perdonar es, entonces, la víctima. La víctima que ha sufrido en carne propia un mal radical y que decide "perdonar". El problema es que, muchas veces, esa víctima ya no se encuentra entre nosotros/as. Aquí aparece el problema de la muerte y la (im)posibilidad del perdón. Los únicos o únicas que verdaderamente podrían perdonar ya no están entre nosotros/as. Solo podemos ser responsables para con ellos, aceptar la herencia que nos dejan y abrirnos a un por-venir absoluto. Por este motivo, más que de un perdón imponible, Derrida hablará de un perdón (im) posible (posible como imposible), remarcando que no se trata de una imposibilidad negativa sino del acceso a una experiencia otra.

Pero Derrida no se contenta con diferenciar el perdón como estrategia política (al que también llama perdón condicional) del perdón puro o absoluto. El perdón, también, debería estar asociado a la "locura". ¿Qué quiere decir esto? El perdón supone una decisión sin cálculos, y una decisión, en el momento de ser tomada, siempre es loca en este sentido. "No hay un límite para el perdón, no hay medida, no hay moderación, no hay ¿hasta dónde?" (Derrida, 2003: 7). El perdón debería perdonar lo imperdonable, es decir, debería hacer *lo* imposible. "Desde que la víctima comprende al criminal, desde que intercambia, habla, se entiende con él, la escena de la reconciliación ha comenzado, y con ello ese perdón usual que es cualquier cosa menos un perdón" (Derrida, 2003: 8). En síntesis, pueden notarse ciertas características de lo que hemos denominado el "perdón". Este es incondicional, no es negociable, es an-económico, no estratégico, atravesado por la locura, por una decisión (im)posible.

Vida, muerte y sobrevivencia

Ahora bien, la problemática del perdón nos lleva directamente a otras categorías: en primer lugar, al concepto de vida tan criticado por Derrida y, en segundo lugar, a dos cuasi-conceptos defendidos por el filósofo en su obra, como son los

de “muerte” y “sobrevida”⁵. En este trabajo se sostiene que la división entre un “primer Derrida” y un “segundo Derrida” — etapas divididas por un supuesto “giro ético”— resulta incorrecta o inadecuada porque muchas categorías de raigambre ético-política ya estaban presentes desde los primeros escritos de Derrida. Lo anterior, igualmente, no quiere decir que su obra sea un camino homogéneo. El mismo Derrida afirma que: “Cada vez que se vuelve a poner en cuestión un límite oposicional, lejos de concluir de ahí en la identidad, hay que multiplicar, por el contrario, la atención a las diferencias” (Derrida, 2010: 35).

En consonancia con esto, desde sus primeros escritos la cuestión de la muerte aparece íntimamente ligada a las nociones de escritura e historicidad, y en contraposición a las nociones husserlianas de “presente viviente” y de “origen pleno” del sentido. De este modo, la *muerte* irrumpe como aquello que contamina una supuesta *vida* autosuficiente y un origen pleno del sentido. El concepto de muerte, y veremos que también el de sobrevida, darán lugar a la idea de un sujeto (si es posible seguir utilizando este término) ya siempre habitado y constituido por la otredad. Es por eso que el título del presente trabajo habla de algo así como un *cuasi-sujeto*, utilizando el prefijo *cuasi* o *casi* con el objetivo de remarcar la inestabilidad originaria que lo constituye. En otras palabras, se trataría de un “sujeto sin *como tal*”.

En *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* (2015), que fue escrito entre 1953-1954 como *Mémoire* para el *diplôme d'études supérieures*, Derrida enuncia la tesis de que, si bien existen diferencias y matices, todo el proyecto husserliano mantuvo cierta unidad garantizada por la exploración de la noción de génesis. Además, contra otras interpretaciones que ven un hiato irreconciliable entre el Husserl de las *Investigaciones lógicas* y el Husserl de *Ideas I*, Derrida sostiene que, en el segundo tomo de las *Investigaciones lógicas*, Husserl anticipa el itinerario de la fenomenología posterior.

Lo que le interesa a Derrida, y que será el puntapié inicial para la elaboración de su posterior “deconstrucción”, es que la fenomenología husserliana fracasa al intentar conciliar los conceptos de génesis y estructura. Esto sucede porque Husserl pretende compatibilizar el análisis del origen de las estructuras (génesis) con la descripción de dichas totalidades (estructuras). Este problema puede resumirse como la dificultad de relacionar el aspecto empírico-fáctico de la génesis con el

⁵ Los conceptos de muerte y sobrevida (Derrida también utiliza la “fórmula” la-vida-la-muerte) han estado muy presentes en toda la obra de Derrida, por lo que resultan un posible hilo conductor para leer sus escritos sin la necesidad de realizar una división entre el “primer Derrida” y el “segundo Derrida”. De esta manera, sería incorrecto afirmar un supuesto “giro ético” en su obra, ya que desde sus comienzos existe un fuerte “compromiso” ético.

aspecto lógico-ideal de las estructuras. Esto no quiere decir que toda la obra de Husserl sea un fracaso. Derrida va a rescatar un texto poco leído del padre de la fenomenología y propondrá una lectura totalmente innovadora. Se trata de *El origen de la geometría*, en el que Husserl trata de la constitución de los objetos ideales, en especial, los objetos de la geometría. La pregunta que guía el trabajo de Husserl es: ¿cómo es posible la constitución o génesis de los objetos geométricos, ellos mismos atemporales e ideales a partir de una subjetividad o conciencia concreta e histórica? En otros términos, dado que toda objetividad ideal es constituida por un acto de conciencia concreta, ¿cómo es posible que ese acto determinado empíricamente constituya un objeto ideal y atemporal?

Husserl defenderá, a pesar de esta aporía, que los objetos ideales son atemporales e ideales y, para eso, hablará de la escritura. La escritura será la condición de posibilidad de desarraigo⁶ del sentido de una conciencia fáctica y posibilidad misma de la tradicionalización del sentido. Derrida afirmará, vía Husserl, que el lenguaje o escritura desbarata la oposición génesis y estructura, oposición que impedía el desarrollo de la tarea de la fenomenología. Sin lugar a dudas, ya en estos primeros escritos de Derrida, se encontraba operando la deconstrucción. El problema fue que Husserl consideró la escritura como algo secundario con respecto a la voz u oralidad. Esto se debía a que, supuestamente, la voz reflejaba mejor lo que ocurría en la interioridad de una conciencia presente a sí misma. En este sentido, Husserl terminó desmereciendo su propio descubrimiento.

Ahora bien, donde terminó Husserl, comenzará el camino de Derrida. Este último hará de la cuestión de la escritura algo central en su pensamiento. Lo importante es destacar el estatuto aporético de la escritura, que lleva consigo la posibilidad misma de la muerte. Esto resulta fundamental a la hora de investigar el costado ético de la obra derrideana. Aquí, y no en lo que varios intérpretes llaman el "segundo Derrida", aparece la cuestión ética o ético-política. Pero, ¿por qué la cuestión de la muerte ya aparece en estos primeros textos y sobre todo en la *Introducción a "El origen de la geometría de Husserl"* (2000)? La alusión a la muerte se encuentra prácticamente implícita, pero opera sin lugar a dudas.

Para intentar vislumbrar el papel del concepto de muerte en la *Introducción a "El origen de la geometría de Husserl"* (2000) se realizará un breve recorrido por esta obra. Como ya dijimos, para Derrida la clave se encuentra en hacer notar que el lenguaje o escritura es el enclave de la intersubjetividad, de la historicidad y de la tradición. Dicho sea de paso, este texto derrideano muestra un gran acercamiento a la problemática gadameriana de la tradición. Derrida, entonces,

⁶ Este desarraigo de la escritura podría extrapolarse a la cuestión del sujeto en la obra de Derrida. Posiblemente, en el caso de poder seguir hablando de un "sujeto" en los escritos del filósofo, este debería ser un "sujeto desarraigado" respecto de sí.

intentará demostrar que la escritura es una especie de “campo trascendental sin sujeto”⁷. Es el lenguaje o escritura aquello que permite la génesis y comunicación de las idealidades matemáticas y geométricas. Husserl descubre la escritura como medio de transmisión de las idealidades geométricas, pero la termina desdeñando o mínimamente confiriéndole un papel secundario con respecto a la oralidad. Por eso es que Derrida rescata el texto de Husserl y, sin embargo, intenta otra salida.

La “salida” de Derrida será afirmar que no existe un sentido pre-lingüístico que le sea dado a la conciencia. Se puede observar que aquí ya anticipa la gran afirmación que luego aparecerá en *De la gramatología*, que reza: “No hay fuera-del-texto” (Derrida, 2012: 202). En este momento aparece una crítica central a la filosofía de Husserl. Según Derrida, lo que demuestra la centralidad de la escritura a la hora de comunicar las idealidades matemáticas a lo largo de la historia y de la tradición es la ausencia de origen del sentido. En otros términos, es necesario que el origen se encuentre perdido o diferido ya que, si esto no ocurriera, la idealidad permanecería encadenada a la vida psicológica que le dio nacimiento. Es en este preciso instante en el que hay que introducir la noción de “muerte”. La escritura llevará ya siempre consigo su propia muerte debido a que hay una ausencia primordial del sentido. La inscripción gráfica posibilita la tradicionalización del sentido de los objetos ideales y, a su vez, imposibilita el acceso a un origen pleno del sentido o, lo que es lo mismo, imposibilita la vida autosuficiente de una conciencia interior. La escritura y la muerte son, en estos términos, condiciones de (im)posibilidad de la transmisión del sentido. Tal como plantea Mónica Cragolini:

Diversos son los modos en que se pueden enlazar los términos “muerte” y “escritura” en la obra de Jacques Derrida. Por un lado, existe la escritura ante la muerte, la escritura del duelo: las páginas escritas en homenaje al muerto. Por otro lado, la escritura de la vida (y, sobre todo, la escritura de la propia vida, la autobiografía) se revela como escritura de la muerte: adelantamos nuestra propia muerte al relatar nuestra vida en nuestro propio nombre. Y, finalmente, deberíamos decir que la escritura —cualquier escritura— tiene relación con la muerte —de su autor, de los otros presentes o ausentes en la misma, de la presencia del signo (2005: 41).

Vemos aquí que, implícitamente, la noción de muerte está operando ya en estos primeros textos de Derrida. Es muy importante rescatar que Derrida no está hablando de un concepto tradicional de muerte. Se trata de una muerte entendida como “contaminación de la vida” o “muerte en vida”. Entonces, aquí también aparece ya lo que Derrida luego llamará “sobrevida”. La escritura es la que

⁷ Derrida toma esta idea de Hyppolite. Cfr. Derrida (2000: 85).

permite que el objeto ideal matemático y geométrico “sobreviva” en el tiempo, en la historia. En un pasaje de un seminario inédito de Derrida titulado *La vida la muerte*, este último se pregunta:

¿Qué fue lo que hice cuando anuncié este seminario bajo el título la vida-la muerte (...)? Es quizá tan sólo esta relación de yuxtaposición u oposición, esta relación de posición, esta lógica de posición (dialéctica o no dialéctica), que será puesta en cuestión cuando se trate de la vida la muerte (Derrida, 2019: 19).

Lo que le interesa remarcar a Derrida es que su concepto de muerte no remite a una muerte absoluta, lo cual sería algo imposible de pensar. Más bien, se trataría de pensar en “la muerte *en* la vida” o “la muerte *en* vida”. Esto va de la mano del intento de deconstruir las dicotomías conceptuales propias del discurso metafísico. La idea de Derrida es defender, tal como plantea Cragnolini, un lugar atópico, un lugar sin lugar (valga la paradoja), de la-vida-la-muerte. La alteridad del otro es entendida en este trabajo como un *entre* en el sentido que escapa a toda teorización u objetivación posible por parte de un sujeto autónomo y autosuficiente al estilo cartesiano. “Desde la idea de ‘entre’, el otro puede ser pensado como nos-otros: ese diferente y a la vez presente en nuestra supuesta ‘mismidad’” (Cragnolini, 2003: 130). En otras palabras, Derrida se colocará en ese no-lugar del *entre* que permitirá deconstruir el pensamiento binario. Muchas veces, se cae en el error de identificar la deconstrucción con un pensamiento de la negatividad. Pero la deconstrucción, lejos de ser un pensamiento destructivo, siempre estará un paso adelante afirmando un *plus* de vida. Es por ello que Derrida llegará a afirmar que:

La supervivencia como complicación de la oposición vida/muerte procede en mí de una afirmación incondicional de la vida. La supervivencia es la vida más allá de la vida, la vida más que la vida, y el discurso que pronuncio no es un discurso mortífero; al contrario, es la afirmación de un viviente que prefiere el vivir, y por lo tanto el sobrevivir, a la muerte, pues la supervivencia no es solo lo que queda: es la vida más intensa posible (2006: 50).

El concepto de sobrevivida, como se puede notar, viene a deconstruir el par vida/muerte. Este *cuasi-concepto* tiene la característica de no estar nunca presente a sí mismo, por eso, solo se lo podría denominar *cuasi-concepto* y no un simple concepto. Aquí, la figura del “cuasi” no significa solo una estructura del “como si”, sino que también hace referencia a un movimiento mismo de la palabra que

no permite identificarla *como tal*. Es ese *como tal* el que Derrida critica fervientemente a la fenomenología husserliana y también marioniana⁸.

Según Derrida, “vivir” equivale a “sobrevivir”, ya que no hay vida y muerte tal cual o *como tal*, sino la-vida-la-muerte, la demora. La vida *como tal* corre siempre el riesgo de totalizarse, de auto-ponerse como ipseidad, de remitir a un origen o fundamento para darse presencia, repitiendo el mismo gesto que, según Derrida, persigue a toda la tradición onto-teológica de metafísica y política occidental. Por este motivo, cuando habla de vida, Derrida se pregunta: ¿Vida de qué o de quién? Es esta pregunta la que permitirá relacionar el cuasi-concepto de sobrevida con la cuestión del sujeto.

Consideraciones finales

Como se ha tratado de mostrar, Derrida no abandona por completo una noción de sujeto, al menos en un sentido novedoso, aporético, paradójico, espectral o fantasmal (ni completamente presente, pero tampoco completamente ausente). En una entrevista titulada “Hay que comer’ o el cálculo del sujeto” (2005b), el autor señala que prefiere hablar de “quién” y no de “sujeto”. En este mismo texto, Derrida plantea que el problema es determinarle un “lugar” al sujeto. Por ello, el “quién” más bien ocuparía un no-lugar, ya que no deja localizarse ni hacerse presente a sí mismo.

Lejos de haber en Derrida una “muerte del sujeto”, la deconstrucción del concepto tradicional de sujeto lo llevará a plantear la idea del “quién”. Pero ¿quién es “quién”? Sería un error identificar este “quién” con la humanidad del hombre (recordemos que Derrida critica la exclusión de la mujer) en contraposición a un “qué” que haría alusión a cierta animalidad despersonalizada. Por el contrario, según Derrida, este “quién” se confunde ya siempre con un “qué”. Es decir, la oposición sujeto y objeto también se vería totalmente resquebrajada y la supuesta pura humanidad del hombre estará contaminada desde un principio por una animalidad irrenunciable.

Lo único que Derrida rechaza tajantemente es la idea de una conciencia presente a sí misma y auto-dadora de sentido. No obstante, el filósofo franco-argelino

⁸ Derrida discute con Jean-Luc Marion en una conferencia titulada “Sur le don. Une discussion entre Jacques Derrida et Jean-Luc Marion”. En este intenso debate, los autores intentan acercar posturas en relación a la temática del don. Sin embargo, mientras que Marion sostiene la idea de una donación en sentido fenomenológico, Derrida defiende una concepción del don que escapa a cualquier descripción fenomenológica y, por lo tanto, a todo *como tal*.

aclara una y otra vez que no podemos dejar de hablar del sujeto de un día para el otro, ya que es parte de una tradición del pensamiento que hemos heredado inevitablemente. Por ello, no se trataría ni de “liquidar” ni de “sostener a cualquier precio” al sujeto, sino de trabajar sobre sus efectos, sus estrategias diferenciadoras. Derrida oscila, se mueve en un “no lugar”, en un *entre* que no tiene un lugar fijo ni preestablecido. Como se intentó mostrar en este trabajo, Derrida se mueve *entre* una concepción “subjetivista débil” y otra “anti-subjetivista” sin detenerse jamás en ninguna de ellas.

La problemática del perdón imposible lo ha demostrado. El perdón necesita de un *cuasi-sujeto*, de un sujeto habitado por la diferencia desde el primer momento. Un sujeto descentrado que, como también se ha intentado mostrar, no puede entenderse a través de la idea de una vida autosuficiente porque se encuentra contaminado de muerte. A lo sumo, de lo que se trata es de un *cuasi-sujeto* que intenta sobrevivir *entre* la vida y la muerte. El “cuasi-concepto” de sobrevivida abre la posibilidad de pensar la idea de un “cuasi-sujeto” que, lejos de emparentarse con la noción tradicional de sujeto, abre el panorama a una nueva modalidad del acontecimiento, un sujeto constituido por la *différance* y la otredad en todas sus formas.

Es probable que la subjetividad se vea resquebrajada en el preciso momento en el que el “sujeto soberano” afirme un rotundo “sí” ante la llegada del otro. Un otro que requiere hospitalidad absoluta⁹. Al menos, debería existir el deseo de perdonar, aun si ese perdón fuese imposible. Pero Derrida afirma que “este imposible no es pues una *idea* (regulativa) o un *ideal* (regulador). “Es lo más innegablemente real que hay. Lo mismo que el otro. Lo mismo que la *différance* irreductible y no reapropiable del otro” (2005a: 108).

Un sujeto que perdona es un sujeto herido, en términos de Ricoeur. Un sujeto habitado, desde siempre, por lo otro. Si perdonar es perdonar lo imperdonable, ello no quiere decir que perdonar sea imposible, sino que de lo que se trata es de una experiencia de *lo* imposible. El problema es que, quizá (una palabra que a Derrida le fascina), todavía no hemos aprendido a perdonar. En una entrevista que Derrida da al final de su vida afirma: “nunca aprendí-a-vivir” (2006: 22). De acuerdo a lo sostenido en este trabajo, podría plantearse que “todavía no hemos aprendido a perdonar”, ya que no somos capaces de perdonar en un sentido incondicional. Perdonar es una experiencia de lo imposible en el sentido de que, si se desea perdonar al otro, es necesario perdonarlo solo si ha hecho algo totalmente imperdonable. Solo eso podría perdonarle. Ese mal radical, esa marca que quedará en mí como un espectro que me perseguiría a todos lados, un espectro

⁹ Cfr. Derrida (2007). En este escrito Derrida diferencia la hospitalidad “absoluta” o “incondicionada” de la hospitalidad “condicionada”.

que no forma parte de una vida presente a sí misma y autosuficiente, pero que tampoco es una ausencia absoluta. Más bien se trataría de un “espectro”¹⁰ que oscila “entre” la vida-la muerte.

Quizá, si aprendiésemos a perdonar, podríamos darnos cuenta de que ya siempre estamos habitados por la alteridad. Lo otro *debe* permanece como herida, como huella, como fantasma, como espectro que nos obliga a responder. Responder al llamado del otro, pero no *por* el otro, al menos no ocupando su lugar, sino dejándolo hablar. Pero, siguiendo este razonamiento, ¿a quiénes deberíamos perdonar? ¿Acaso no son los crímenes más espantosos de la humanidad los únicos que merecerían un perdón absoluto? ¿Pero estaríamos dispuestos a perdonar, por ejemplo, Auschwitz? Si realmente deseamos perdonar lo imperdonable tenemos que aceptar que *lo imposible también se experimenta*.

Bibliografía referida

Cragolini, Mónica (2003), “Temblores del pensar: Nietzsche, Blanchot, Derrida”, en *Pensamiento de los Confines*, n° 12, pp. 111-119.

----- (2005), “Adieu, Adieu, remember me. Derrida, la escritura y la muerte”, en *Jornadas Derrida*, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe.

----- (2006), *Moradas nietzscheanas: del sí mismo, del otro y del “entre”*, Buenos Aires, La Cebra.

----- (2013), *Entre Nietzsche y Derrida: vida, sobrevida, muerte*, Lanús, La Cebra.

Derrida, Jacques (1995a), *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Barcelona, Paidós.

----- (1995b), *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta [trad. José Miguel Alarcón y Cristina De Peretti].

----- (1998), “Amar de amistad: quizá, el nombre y el adverbio”, en *Políticas de la amistad*, seguido de *El oído de Heidegger*, Madrid, Trotta, pp. 43-65 [trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte].

----- (2000), *Introducción a El origen de la geometría de Husserl*, Buenos Aires, Manantial [trans. Diana Cohen].

¹⁰ Para una mejor aproximación a la noción de “espectro”, cfr. Derrida (1995b).

- (2003), *El siglo y el perdón*, Buenos Aires, Ediciones de la flor.
- (2005a), *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta.
- (2005b), “‘Hay que comer’ o el cálculo del sujeto”, entrevista de Jean-Luc Nancy, *Confines*, nº 17, pp. 91-114 [trad. de V. Gallo y N. Billi].
- (2006), *Aprender por fin a vivir*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (2007), *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la flor.
- (2010), *Seminario la bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, Buenos Aires, Bordes Manantial.
- (2012), *De la Gramatología*, México DF, Siglo XXI.
- (2015), *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, Salamanca, Sígueme.
- (2019), *La vie la mort: Séminaire 1975-1976*, París, Seuil.
- Wittgenstein, Ludwig (2002), *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Tecnos.