



## De cenas y tumbas. Algunas configuraciones retórico-especulativas del Derrida de los 70's

*Of dinners and tombs. Some rhetorical-speculative  
configurations of the 70's Derrida*

VALERIA CAMPOS-SALVATERRA <sup>a</sup>

### Resumen<sup>b</sup>

En el siguiente trabajo exploramos una trilogía de textos publicados por Derrida secuencialmente entre 1974 y 1976: *Glas*, *Economimesis* y *Fors*. Sostenemos que en ellos se entrecruzan problemas propios de la filosofía moderna (idealismo trascendental y especulativo) con motivos del psicoanálisis de cuño freudiano para articular una de las grandes prepuestas del Derrida de esta época: la de una dinámica introyectiva o incorporativa como lógica general del discurso filosófico, formalizada en la noción de trabajo de duelo (*travail du deuil*) y explorada a partir del tropo del comer al otro (*manger l'autre*). A partir de las figuras retórico-filosóficas de la cripta y la cena, Derrida enriquece la configuración de una apuesta deconstructiva sobre la *relación con la alteridad en general*, cuestión que constituye el núcleo del problema epistemológico de la historicidad del sentido. Finalmente, proyectamos este problema central de la filosofía de Derrida a su trabajo deconstructivo posterior, desde las tesis sobre la espectralidad del sentido hasta la ética del don, la *hostipitalidad* (*hostipitalité*) y la política de la autoinmunidad.

**Palabras claves:** Derrida. Duelo. Alimentación. Cripta. Cena. Retórica.

### *Abstract*

*In the following work I explore a trilogy of texts published by Derrida sequentially between 1974 and 1976: Glas, Economimesis and Fors. I show how they configure one of the*

---

<sup>a</sup> Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV), Valparaíso, Chile. Doctora en Filosofía, e-mail: valeria.campos@pucv.cl

<sup>b</sup> Este artículo ha sido escrito en el marco del proyecto **FONDECYT N° 11180180**.

*most important proposals of Derrida in the 70's: an introjective or incorporative dynamic that works as a general logic of philosophical discourse, formalized in the notion of 'work mourning' (travail du deuil) and developed through the metaphor of eating-the-other (manger l'autre). Entangling problems from modern philosophy (transcendental and speculative idealism) with motifs of Freudian-based psychoanalysis, Derrida enriches the configuration of a deconstructive thesis on the relationship with alterity in general, a question that constitutes the core of the epistemological problem of the historicity of meaning. Finally, we project this central problem from Derrida's philosophy to his subsequent deconstructive work, from the theses on the spectrality of meaning to the ethics of the gift, hospitality (hospitalité) and the politics of autoimmunity.*

**Keywords:** Derrida. Mourning. Eating. Crypt. Dinner. Rhetoric.

La producción textual del Jacques Derrida de los 70's bien podría describirse a partir de dos grandes tropos retórico-filosóficos: la cena y la tumba. El primero, lo referimos a una escena de alimentación, en la que nunca se come solo: se trata de comer-con otro e incluso de comer-al otro y, así, digerirlo, asimilarlo e incluso vomitarlo. El segundo, señala hacia la noción de cripta como espacio producido por el trabajo de duelo, donde se guarda al otro muerto en el interior de una subjetividad condicionada y quebrada por dicha introyección. En ambos casos, lo que está en juego es un esquema especulativo que puede relacionarse tanto con las tempranas tesis de Derrida sobre la auto-afección<sup>1</sup>, como proceso de constitución del sí mismo (*ipseidad*), como también con la operación de consumación idealizante que está a la base de las grandes teorías sobre el origen del sentido en la tradición filosófica occidental<sup>2</sup>. Específicamente, nos referiremos a una trilogía de textos que fueron publicados secuencialmente en 1974, 1975 y 1976: *Glas*, *Economimesis* y *Fors*. Sostenemos que este esquema especulativo tiene su génesis en esta trilogía de textos, que operan

<sup>1</sup> Nos referimos a los escritos de juventud de Derrida, especialmente los dedicados a Husserl (1962 y 1990) y a Heidegger (especialmente el seminario de 1964-1965; DERRIDA, 2013), pero también en relación con Rousseau en *De la grammatologie* (1967b).

<sup>2</sup> Para Derrida, los autores paradigmáticos son Kant, Hegel y Heidegger. Como señala en una entrevista de 1989, titulada *Il faut bien manger* (cf. DERRIDA, 2005), esta tesis se basa en "una estructura de relación a sí como tal y de reapropiación [que] me parece común tanto al idealismo trascendental, como al idealismo especulativo en tanto pensamiento de la subjetividad absoluta, como a la analítica existencial" (p. 10).

enriqueciendo la configuración de una apuesta deconstructiva sobre la *relación con la alteridad en general*, cuestión que constituye el núcleo del problema epistemológico de la historicidad del sentido<sup>3</sup>. Este problema, que es central en la filosofía de Derrida, toma desde estas articulaciones teóricas una consistencia tal que servirá de base para todo su trabajo deconstructivo posterior, desde las tesis sobre la espectralidad del sentido<sup>4</sup> hasta la ética del don y la *hostipitalidad* (*hostipitalité*)<sup>5</sup> y la política de la autoinmunidad<sup>6</sup>.

Abordaremos estos textos desde dos conceptos distintos, pero estrechamente relacionados. El primero nos permite considerar los problemas de estos textos de manera más acotada: se trata de la noción de *trabajo de duelo* (*travail du deuil*), tema ampliamente tratado por Derrida a lo largo de casi todas sus épocas textuales, pero que tiene su génesis conceptual a partir de la trilogía que señalamos, especialmente situada en *Glas* y profundizada en *Fors*. A partir de esta formulación, Derrida pensará todas las formas del trabajo, a la vez que el trabajo como formación de todas las formas. Así queda consignado más de una década después en *Espectros de Marx*, donde se habla de un “trabajo de duelo que es coextensivo a todo trabajo en general” (DERRIDA, 1993, p. 24), al tiempo que refiere esta hipótesis a los análisis de *Glas*. El duelo en este texto del ’93 concierne a la ontologización o semantización propia de la producción discursiva de la filosofía, un trabajo que “consiste siempre en intentar ontologizar restos, en hacerlos presentes”, en “*identificar* los despojos y en *localizar* a los muertos” (DERRIDA, 1993, p. 30).

Estableciendo al trabajo de duelo como concepto más estricto, proponemos un segundo concepto, que aborda los temas de estos textos desde una perspectiva

---

<sup>3</sup> Nos referimos al que es probablemente el problema que más interesa a Derrida. Quizás el lugar en el que Derrida enfatiza de modo más explícito la relación entre historicidad y alteridad sea el escrito sobre Emmanuel Levinas, *Violencia y metafísica*. Allí, Derrida interpreta a Levinas como un pensador que, desde la alteridad, se hace cargo de la historia afirmando que la filosofía es “histórica de parte a parte” (*historique de part en part*) (DERRIDA, 1967a, p. 172), pues su crítica apunta tanto a la configuración de la experiencia como totalidad finita como a comprender la experiencia de la infinitud del otro como infinito positivo. En ambos casos, la historia se detiene, y la filosofía traiciona su propio compromiso tanto con la historicidad como con la finitud: con lo Otro, en suma. Sobre este tema ver además CAMPOS, 2018, 2019 y TRUJILLO, 2016.

<sup>4</sup> Cf. DERRIDA, 1993.

<sup>5</sup> Cf. DERRIDA, 1997; y DERRIDA, 1995-1996.

<sup>6</sup> Cf. DERRIDA, 2003.

más general: la cuestión de la *incorporación*. Abierta como tal para Derrida desde el psicoanálisis, en cuanto describe la dinámica general del duelo, opera en los textos mencionados como un movimiento de traspaso de fronteras desde un campo señalado como “exterior” a uno “interior”. Teniendo en cuenta que el movimiento de la *différance* como origen no-original o no-simple del sentido no remite tan solo a una diferencia espacial (externa) ni a una temporal (interna), sino a una co-implicación de ambas (DERRIDA, 1972, p. 8)<sup>7</sup>, siempre puede sostenerse que, para Derrida, esta sigue el ritmo y la pauta de un movimiento incorporativo. Acto que no puede estar determinado, sin embargo, por lo que podríamos llamar un paradigma asimilativo, pues dicha incorporación nunca transforma plenamente ni lo incorporado en el cuerpo que incorpora ni vice-versa. De ahí que, en diálogo con el psicoanálisis, Derrida intente desestabilizar el límite entre una incorporación asimilativa, llamada técnicamente “introyección”, y una incorporación que no llega nunca a reducir al objeto perdido a las estructuras de una subjetividad que se volvería así más amplia<sup>8</sup>.

Las estructuras especulativas señaladas –trabajo de duelo e incorporación– en cuanto refieren a la relación condicionante de una experiencia cuyo sentido se aborda genéticamente, es decir, cogido en una historicidad que le es intrínseca, se formulan en los textos de Derrida partir de una suplementariedad trópica (DERRIDA, 1972, p. 261)<sup>9</sup>. En efecto, a modo de antecedente, esta tesis la encontramos ya bosquejada en el seminario inédito dictado en el semestre de 1969-1970, *La logique du discours philosophique. La métaphore* (DERRIDA, 1969-1970), que dio lugar al texto publicado *La mythologie blanche*, compilado en *Márgenes de la filosofía* (1972). En dicho seminario, el problema de la incorporación es tratado, al igual que posteriormente el del duelo, a partir de una teoría de la metáfora en cuanto estructura especulativa fundamental del discurso filosófico. Allí, Derrida explica el movimiento de constitución del discurso filosófico como una *incorporación asimilativa* de discursos que le son, en principio, ajenos, cuestión que le permite realizar un primer acercamiento a la función de la metáfora en la filosofía. Dice allí:

---

<sup>7</sup> Específicamente, en el texto “La *différance*”, compilado en *Marges de la philosophie*.

<sup>8</sup> Este es uno de los problemas tratados en *Fors*, sobre el que volveremos. Posteriormente, aparecerá en múltiples textos a partir de la idea de un “duelo interminable”. Como lugar paradigmático en el que se trata señalamos *Mémoires, pour Paul de Man* (DERRIDA, 1988, p. 29).

<sup>9</sup> Específicamente, en el texto “La *mythologie blanche*”, compilado en *Marges de la philosophie*.

El concepto de metáfora y de metaforización podría designar, de manera equívoca, a la vez *uno* de estos modelos de importación, una forma, entre otras, de estos préstamos o contrabandos y, simultáneamente, *la forma general de la introyección de un elemento alógeno en el discurso filosófico* [mi énfasis V.C.]. La metaforización podría ser considerada, en sentido estricto, como el tomar prestado por la filosofía cualquier figura del lenguaje ordinario o, en sentido amplio, como la forma general del desplazamiento por el cual la filosofía explota un discurso que le es extranjero, tomándolo prestado o asimilándolo, según un modo u otro, el léxico, la sintaxis, el contenido, el resultado, etc.<sup>10</sup>.

La incorporación de lo ajeno como lógica-retórica estructural del discurso filosófico es descrita aquí, en principio, como un gesto de explotación violenta, de usurpación solapada y disfrazada de creación propia. Sin embargo, esta tesis será pronto reconfigurada: hacia la demostración de que esta forma incorporativa con la que opera la metáfora filosófica no puede nunca ser completamente asimilativa de su otro, de lo extraño, sino que, al incorporarlo incorpora también su propio principio de ruina<sup>11</sup>. aquello que, posibilitándolo como discurso, lo quiebra interiormente, lo desarma en su pretensión de unidad, de totalidad, de clausura; y, con ello, en su estatuto de discurso arquitectónico. Ruina que significa, a la postre, la cancelación de esa frontera entre lo interior y lo exterior de un cuerpo discursivo.

Organizamos el siguiente trabajo a partir de las articulaciones teóricas que ocurren en cada uno de los textos nombrados, en los cuales se entrelazan de modo estructural la cuestión del duelo con la de la incorporación alimentaria. Seguiremos de modo esquemático la secuencia cronológica que organiza la génesis de estos conceptos en cada texto: en *Glas*, mostramos la primera formulación del trabajo de duelo, en concordancia con una tesis “dialectófaga” adjudicada a Hegel. En

---

<sup>10</sup> Caja 10, archivo 8, 1ra sesión, p. 5 « [...] je dirais par anticipation et très sèchement, que le concept de métaphore et de métaphorisation pourra designer, de manière équivoque, a la fois *un* de ces modèles d'importation, une forme, parmi d'autres, de ces emprunts ou de cette contrebande et, simultanément, la forme générale de l'introyección d'un élément allogène dans le discours philosophique. La métaphorisation pourra être considérée, au sens étroit, comme l'emprunt par la philosophie d'un figure quelconque du langage ordinaire ou, au sens large, come la forme général du déplacement par lequel la philosophie exploite un discours qui lui est étranger, en lui empruntant ou en assimilant, sur un mode ou un autre, le lexique, le syntaxe, le contenu, le résultat, etc ».

<sup>11</sup> Esta estructura de la metáfora ha sido ya explorada por Derrida desde sus análisis de la presentación (*Appräsentation*) analógica del otro por Husserl, en relación con la crítica que le dirige Levinas. Cf. DERRIDA, 1967a, p. 180-181.

*Economimesis*, abordamos el lugar que la boca tiene en la tercera *Crítica* de Kant y cómo ella, a partir de las formas de la analogía filosófica, realiza una función trascendental. Llegamos así hasta *Fors*, texto sobre el trabajo de los psicoanalistas húngaros María Török y Nicolas Abraham, que, en diálogo con el psicoanálisis freudiano, problematizan la noción de introyección que está a la base de la noción de duelo, abriendo la noción a nuevos rendimientos epistemológicos.

## Dialectofagia

El primer topos genético de estas articulaciones se encuentran desarrollado a partir de la lectura colosal de Hegel y Genet. *Glas*, publicado en 1974, es una versión elaborada del seminario dictado en el semestre de 1970-1971, titulado *La familia de Hegel*<sup>12</sup> en cuya tesis central confluyen tanto la familia como la figuración retórica: “la familia está marcada dos veces (*la famille est marquée deux fois*)” (DERRIDA, 1974, p. 28), afirma Derrida. Esta idea implica que la familia corresponde, al mismo tiempo, tanto a un momento determinado y finito de la historia del espíritu, como a una *figuración* de la totalidad infinita del sistema. En el seminario, y haciendo referencia justamente a los cursos dictados en los años inmediatamente anteriores (69-70 y 70-71<sup>13</sup>), Derrida dice al respecto: “la familia finita sería un modelo metafórico en el cual el lenguaje de la exposición filosófica del sistema encontrará una figuración cómoda (*commode*)”. Sin embargo, la *comparación* que regula esta metáfora no es ya en Hegel la clásica de la filosofía, pues se trata de una analogía de estructura manifiestamente incorporativa, marcada por la cuestión del consumo (*consumation*) y de la consumación (*consommation*) (DERRIDA, 1974, p. 76). De este modo, explorar esta relación figurativa entre lo finito de la familia y lo infinito del sistema implica complicar radicalmente las lógicas tradicionales de atribución y proporcionalidad propias de las analogías filosóficas<sup>14</sup>: no puede comprenderse ya a partir de una regla

---

<sup>12</sup> Cf. <https://oac.cdlib.org/findaid/ark:/13030/tf3q2nb26c/admin/>

<sup>13</sup> DERRIDA, 1970-1971, caja 11, archivo 5, sesión 2, p. 2.

<sup>14</sup> Nos referimos a la amplia tradición de la analogía en el discurso filosófico, que comienza probablemente con Aristóteles en *Metafísica IV* (ARISTÓTELES, 1998) y continua con Tomás de Aquino (*De veritate*, q1, a1; AQUINO, 2003, p. 61). Posteriormente, en Kant encontramos una renovación de la analogía, sobretodo en los *Prolegómenos* (parágrafos 57 y 58; KANT,

de igualdad o equivalencia. Es necesario entender cómo cada término se introyecta y pervive “dentro” del otro, sin relación de antero-posterioridad fijable. Este es, sin duda, el antecedente del duelo como trabajo y del trabajo como duelo.

Entender esta función especulativa de la familia desde la tesis de la metaforicidad como incorporación, lleva así hacia otra afirmación que le estrechamente ligada: “La dialéctica es dialectófaga”, dice Derrida muy cerca del comienzo del análisis del sistema de la filosofía hegeliana (DERRIDA, 1974, p. 15). Y con esto quiere probablemente decir lo que confesaba explícitamente en una entrevista de 1990:

En Glas, mi trabajo sobre Hegel, ya estaba interesado en las figuras de la incorporación que se pueden encontrar en el pensamiento especulativo –la misma noción de la comprensión como un tipo de incorporación...Esta asimilación opera como un tipo de comer sublimante –el espíritu come todo lo que es externo y extranjero, y así lo transforma en algo interno, algo propio. Todo debe ser incorporado en gran sistema digestivo –nada es incomible en el infinito metabolismo de Hegel (BIRNBAUM; OLSSON, 2009, p. 2).

Esta cuestión de la incorporación puede entenderse en términos generales como un movimiento de traspaso de fronteras desde un campo señalado como “exterior” a uno “interior”, que es acompañado y completado por un proceso “sublimante” –dice Derrida refiriendo directamente a la *Aufhebung* hegeliana–, sublimación que marcaría el paso o la elevación de la materia hacia el espíritu: un proceso de abstracción, reducción, formalización, etc. (DERRIDA, 1974, p. 100), que sigue además el sentido literal de la sublimación como proceso químico, presente en las fermentaciones y en la digestión misma<sup>15</sup>. Si Hegel utiliza frecuentemente esta

---

2015), la *Crítica de la razón pura* (especialmente en la “Analogías de la experiencia”; KANT, 1997) y la *Crítica del juicio* (par. 59; KANT, 2011).

<sup>15</sup> Es interesante que Derrida toma la *Aufhebung* hegeliana como un proceso de sublimación en sentido literal: el paso de lo sólido a lo gaseoso, una suerte de fermentación que se realiza en toda digestión. Para la filosofía especulativa, este proceso de sublimación o de fermentación es lo que permite efectivamente la transformación de la materia en espíritu, el paso de lo singular a lo universal y su síntesis en lo universal concreto. Citando a Derrida en uno de los tantos pasajes que abordan este tema: “La *Aufhebung* es una fermentación (fervere, fermentum) en la naturaleza y en la religión natural, un fervor cuando la religión se interioriza o espiritualiza. Retornando a sí misma en el calor, produciéndose como repetición de sí, el espíritu se eleva, se revela y se tiende en suspensión sublime por sobre la fermentación natural como el gas o el efluvio” (DERRIDA, 1974, p. 263).

metáfora de la incorporación y la reviste de una función estrictamente especulativa, es necesario también notar que *la metáfora misma* tiene una función especulativa especial en su sistema. Sin embargo, dicha función no sería realmente fundamental si entendiéramos la metáfora en un sentido clásico, a partir del paradigma de la similitud o la identidad, propio de la analogía. La cuestión del trabajo de duelo será el punto de llegada en el que se configura finalmente esta estructura incorporativa, directamente asociada al movimiento relevante de la *Aufhebung* en cuanto función que permite una relación analógica inaudita entre lo efectivo concreto y lo discursivo general, que no depende de una lógica derivativa y, por tanto, no se funda en la regla de atribución clásica que señalábamos.

Antes de llegar al trabajo de duelo como tesis, Derrida tiene que comenzar con una cierta representación de la muerte como muerte de la representación en cuanto fundada en la presentación “viva” de un objeto a un sujeto, que rastrea en principio en la fenomenología husserliana –siempre, una filosofía de la vida<sup>16</sup>. La muerte no puede quedar al margen de la vida del sentido pues, como se señala ya desde *La introducción al Origen de la geometría*<sup>17</sup> y *La voz y el fenómeno*, la ausencia supuesta en la tesis de la ideación por repetición supone ya la muerte como condición misma de la vida del sentido –toda vez que vida-presencia se determina y se opone a muerte-ausencia en los textos de Husserl (DERRIDA, 2016, p. 5). En *Glas* y respecto a Hegel, rigurosamente sombreado por la columna de Genet, la muerte adquiere connotaciones similares, pero ahora siguiendo el movimiento propio de la dialéctica: en cada círculo dialéctico es necesaria la muerte de la singularidad para desencadenar el proceso sublimante de la *Aufhebung*, es decir, para que la universalidad pueda vivir, dar lugar a la vida del Espíritu. “El sistema hegeliano impone, pues, ser leído como un libro de la vida” (DERRIDA, 1974, p. 96), dice Derrida rastreando así en Hegel una cierta filosofía de la vida, para luego mostrar que la muerte no puede constituirse como su opuesto absoluto, sino que está en intrínseca tensión con aquella (DERRIDA, 2019, p. 19-20).

La *cosa* es siempre en *Glas* –a través de la lengua de Hegel– el sustrato material, singular, hasta natural como génesis del concepto y, por tanto, lo que en su más alta

---

<sup>16</sup> Cf. DERRIDA, 2016.

<sup>17</sup> Cf. DERRIDA, 1962.

posibilidad de constitución dialéctica debe relevarse: es decir, clasificarse, nombrarse, idealizarse<sup>18</sup>. Esta muerte es también una necesidad paradójica en Hegel, pues solo es posible en el momento más vivo de dicha singularidad: cuando la familia debe ya preocuparse de la educación de los hijos y no solo del matrimonio y el patrimonio, o cuando ha llegado a realizar la posibilidad más alta de su praxis pública: el trabajo de duelo. Allí, en el momento culmine de las funciones de la familia, ella muere para dar lugar a la sociedad civil, único modo en el que el espíritu puede elevarse hasta su posición en el estado. Dicha muerte de la singularidad, sin embargo, no da lugar a una mera desaparición, a una ausencia que tendría que ser llenada con nuevas formas iterativas de la presencia: en el caso de Hegel a la muerte la sigue un proceso de consumación idealizante, que es lo que propiamente puede llamarse *trabajo* (DERRIDA, 1974, p. 140).

A pesar de los distintos niveles dialécticos de este trabajo, se trata siempre de una operación de apropiación de la pérdida, una operación “clásica” dice Derrida, en cuanto operación de clasificación. Pero para que se lleve a cabo, son necesarias una serie de operaciones suplementarias: que el cadáver de la cosa muerta en su singularidad pueda ser encriptado, *cifrado*, puesto a salvo en un *lugar*, ni completamente interior ni completamente exterior –más allá de esta oposición–, tanto del deseo de sus “deudos” como de la corrupción de su materialidad en la intemperie de la descomposición (DERRIDA, 1974, p. 164). Es decir, es necesario un cierto trabajo de duelo y de sepultura, y no es sino en *Glas* donde de modo inaugural Derrida utiliza

---

<sup>18</sup> Es conocido que en el esquema hegeliano la operación de la *Aufhebung* permite el relevo de la contradicción entre momentos singulares. Derrida es sobre todo enfático en explicar esto a través del momento de la familia, como término finito de la constitución de la *Sittlichkeit*: la familia es singular, natural y finita y es justamente por ello que su trabajo propio (su actividad, obra y función) gira siempre en torno a la muerte como posibilidad de clasificación: “La famille, moment naturel de l'éthique, n'a d'objet que singulier, essentiellement singulier, c'est-à-dire qui, sans accéder à la légalité universelle de la cité, se dépouille de tout caractère empirique. Cette singularité pure, dépouillée mais incapable de passer à l'universalité, c'est le mort - plus précisément le nom du mort --, c'est le cadavre, l'ombre sans force, la négation de l'être-là vivant en tant qu'elle n'a pas encore donné lieu à la vie du citoyen. Déjà mort (comme existence empirique), pas encore vivant (comme universalité idéale). Si la chose de la famille, c'est la singularité pure, on n'appartient à une famille qu'en s'affairant autour du mort: toilette du mort, institution de la mort, veillée, monumentalisation, archive, héritage, généalogie, classification des noms propres, gravure sur les tombes, ensevelissement, sépulture, chant funèbre, etc.” (DERRIDA, 1974, p. 162).

esta figura para referir a esta operación idealizante, co-implicando como señalábamos al Hegel de la *Filosofía de la naturaleza* de Iena, de la *Fenomenología del espíritu* y de la *Filosofía del derecho* con el Genet de las *Pompas fúnebres*. Sin embargo, nota Derrida que este trabajo de duelo, de sepultura y encriptación no puede mantener al muerto completamente a salvo, es decir, completamente dentro de su tumba y fuera de la naturaleza; o también: no puede relevar toda la materialidad del cadáver a la diafanidad del espíritu, sino que siempre hay un resto que resiste a tal sublimación. La imposibilidad de una asimilación total sin resto de lo incorporado es así trabajada en profundidad a partir de la dialéctica hegeliana<sup>19</sup>.

La incorporación dialéctica con la que trabaja Hegel es así re-configurada a partir de un largo recorrido que marca las páginas de *Glas*: desde la lectura de la función del amor como sentimiento que permite la interiorización de la ley y la conformación de la comunidad a partir de una (es)cena<sup>20</sup> de comensalidad, que Derrida interpreta a partir de los escritos de juventud de Hegel sobre el cristianismo: “es en la interpretación de esta (es)cena que la cuestión psicoanalítica, la cuestión retórica y la cuestión ontológica se cruzan” (DERRIDA, 1974, p. 78). La cena cristiana, el comer-con otros y al-otro, al padre, sería el momento explícito en que la cuestión de la incorporación alimentaria es tratada por Hegel como base especulativa del sistema. Allí, se juega –como señalábamos– una tesis ontológica relacional general, que se señala retóricamente a partir del tropo del comer y que queda entrelazada con el psicoanálisis a través de la noción de duelo.

---

<sup>19</sup> Esto es explicado en detalle por Derrida por referencia a Antígona, cf. DERRIDA, 1974, p. 183.

<sup>20</sup> En la traducción castellana de *Glas*, titulada *Clamor*, los traductores traducen las palabras *cène* y *scène* casi en cada caso por el vocablo “(es)cena”. Dado que en francés suenan igual, y a pesar de su diferencia gráfica, ambos términos señalan cuestiones solidarias: el reparto de alimentos en un convivium y una representación teatral. Sobre este problema, el de la posibilidad de una significación e incluso de una sinonimia basada sólo en la materialidad del significante, es necesario recurrir a las páginas de *Glas* donde se critica la tesis de la arbitrariedad del signo saussureana (DERRIDA, 1974, p. 104-112), pero también a *Fors*, sobre la terapia de desencriptación a partir de una palabra “mágica” en Abraham y Torok (DERRIDA, 1976, p. 60-66). Sobre las homfonías heterográficas ver *La différence* (DERRIDA, 1972, p. 9 y ss.)

## La boca de Kant

El texto *Economimesis* marca la relación entre el sistema hegeliano y el kantiano a partir de este movimiento de introyección propio del trabajo de duelo y de su relación con la incorporación alimentaria. Publicado el año 1975 en el volumen compilatorio *Mimesis, des articulations*<sup>21</sup>, *Economimesis* está engarzado con una serie de otros textos de la misma época que son de dos tipos: por un lado, en la medida en que es un texto sobre Kant y, especialmente, sobre la filosofía del arte que hallamos en la tercera crítica, está en explícita relación con el escrito *Parergon*, publicado en una primera versión en 1974 en *Diagraphe*, y más acabado posteriormente en *La vérité en peinture* de 1978 (DERRIDA, 2010). Por otro lado, Derrida explora aquí, al igual que en *Glas* por referencia a Hegel, la función idealizante de la lengua en estricta vinculación con su propio nombre, y la catacresis de la que es resultado: porque la lengua no es sino en primer lugar un órgano corporal, que se halla en la boca y que junto a los dientes y su función masticadora son los encargados de la deglución, es decir, de la primera fase de la digestión (DERRIDA, 1974, p. 8). En el sistema kantiano, dice Derrida, “la boca no ocupa un lugar entre otros” (DERRIDA, 1975, p. 79): esta es, quizás, la afirmación central del texto, que permitirá a Derrida sostener que en la boca, en cuanto permite el paso de lo exterior a lo interior, se enlazan la cuestión del lenguaje y de la idealización en una relación especulativa de tipo incorporativo, cercana a la noción de duelo. Esta constatación le permite sostener, finalmente, que la trascendentalidad de la filosofía kantiana no está lejos de una filosofía especulativa de tipo hegeliano, es decir, de un método filosófico cuya discursividad está normada por un infinito movimiento de redoble especular incorporativo que, más que dar lugar a un principio exterior a dicho movimiento, produce un complejo sistema de intercambios que bien podría llamarse *economía*<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Donde también escriben Sylviane Agacinski, Sara Kofman, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, Bernard Pautrat. Publicado por Aubier-Flammarion.

<sup>22</sup> La noción de economía es utilizada por Derrida de modo más o menos sistemático al menos desde los textos compilados en *La escritura y la diferencia* (1967a). Allí, aparece en relación con Levinas (p. 117-228), Artaud (p. 253-292 y pp. 341-368), Freud (p. 293-340) y Bataille (p. 369-408; en este último por referencia también a Hegel). Posteriormente, este término pierde frecuencia en su uso, para volver a ser el centro de los análisis en *Donner le temps. La fausse monnaie* (DERRIDA, 1991, p. 17). Sobre esta noción ver también CAMPOS, 2018.

Esto implica que lo que se llama “trascendental” en la filosofía kantiana no referiría a un afuera de la experiencia normativo –categorial *a priori*– ni absoluto –sublime–, sino a una cierta transcategorialidad que hace posible el lenguaje categorial –clasificadorio, conceptual–, pero que lo hace advenir solo de manera *analógica*, tal como lo sostenía la escolástica clásica ciertamente por referencia a Aristóteles<sup>23</sup>.

Derrida problematiza en relación con estas cuestiones las tesis sobre el gusto que tienen lugar en la tercera crítica de Kant. Se trata de mostrar la lógica mimética que vincula al arte con la naturaleza, regulada por una función especulativa otorgada a la analogía que no reduce, sin embargo, la naturaleza retórica que la emparenta con la metáfora. Derrida llama a esta normatividad analógica *ejemplaridad* (*exemplarité*) (DERRIDA, 1975, p. 67). Para explicar de qué trata, Derrida recorre un largo y complejo camino de momentos analógicos en el texto de Kant, centrados en la problemática analogía entre naturaleza y arte que, como toda analogía en Kant, opera proporcionalmente, es decir, estableciendo semejanzas completas entre relaciones (KANT, 1997, p. 213)<sup>24</sup>. De este modo Derrida muestra como la analogía entre arte y naturaleza pone en relación no dos obras, sino dos producciones: las obras de las Bellas Artes deben tener la apariencia de la naturaleza, precisamente en tanto que producciones de la libertad. Ellas deben parecerse a los efectos de la acción natural en el momento en que son más puramente obras de fabricación artística (DERRIDA, 1975, p. 67). Kant dice: “... la finalidad de su forma debe parecer también libre de toda constricción por reglas arbitrarias, como si [*als ob*] fuese un producto de la naturaleza” (KANT, 2011, p. 232)<sup>25</sup>. De aquí surge para Derrida la tesis de que, a pesar de que el arte –las Bellas Artes– no son artes mercenarias, es decir están fuera de la economía monetaria, sí están sujetas a un cierto comercio: entre el artista divino y el humano (DERRIDA, 1975, p. 68) hay una suerte de economía general de la

---

<sup>23</sup> Problemática que Derrida rastrea desde Felipe el canciller, pasando por Pseudo Dionisios y hasta Tomás de Aquino. Dice Derrida que la noción de “trascendental” es encontrada por primera vez en un texto de Felipe el canciller (en la *summa quaestionum theologiarum*, de 1228). El canciller llama trascendental –por referencia a Aristóteles– a lo que hace posible la lengua pero que no adviene sino de manera analógica (*ens, unum, verum, bonum*). Cf. DERRIDA, 1969-1970, sesión 6, p. 12.

<sup>24</sup> B22.

<sup>25</sup> Parágrafo 45.

mímesis, una economimesis: “La economimesis instituye una relación especular entre dos libertades”, dice Derrida (DERRIDA, 1975, p. 69).

Las Bellas Artes sirven a Derrida para mostrar, a partir de esta lógica economimética, que su normatividad analógica está directamente referida a la boca, pues ellas están marcadas por el concepto de expresión: “la belleza es la expresión de ideas estéticas” (KANT, 2011, p. 248)<sup>26</sup>. Derrida entonces muestra cómo este concepto de expresión, que da lugar al de lo bello, se deja ordenar a su vez por la organización expresiva del cuerpo humano: la boca es el órgano más expresivo, porque ahí está la palabra. Esta alusión a la boca no es solo utilizada para darles a las artes del lenguaje –que son dos: elocuencia y poesía– su jerarquía, sino que –dice Kant– toda la división de las Bellas Artes se llevará a cabo por una analogía del arte mismo con el lenguaje en cuanto expresivo o comunicativo de ideas y sensaciones (DERRIDA, 1975, p. 81). Como es sabido, en el párrafo 44 dice Kant que el Bello Arte es así un modo de representación que tiene su fin en sí y que favorece la cultura de las facultades del espíritu *en vistas a su comunicación social*: este énfasis que Kant da a la comunicabilidad como función y fin propio del arte es lo que permite sostener que todo arte bello mantiene así otra relación de analogía, esta vez con el *Sprechen*, el lenguaje, el discurso y con sus modos. La analogía, ahora, se produce con el lenguaje, en el lenguaje y por el lenguaje, que pone todo en relación consigo mismo, a la vez razón de la relación y término de la relación. Así, en cuanto el lenguaje se divide en palabra, gesto y tono, hay también tres tipos de Bellas Artes: las hablantes, las figurativas y las del juego de las sensaciones. Por la superioridad de la palabra, porque la palabra es el criterio, la poesía es la más alta de las bellas artes para Kant<sup>27</sup>.

Pero, sobre todo, la poesía es más alta que las otras artes parlantes por su relación con la verdad: por su autenticidad, sinceridad, lealtad, fidelidad a *sí misma*, a su contenido interior. Estos, dice Derrida, no son solo valores morales sino derivados de la presencia plena que genera la plenitud de la palabra poética. Pero, ¿cómo se logra

---

<sup>26</sup> Párrafo 51.

<sup>27</sup> Ella además se parece de modo más preciso a la producción divina: 1) presenta (*darstellen*) mejor la plenitud de lo presentado, 2) en la medida en que libera al concepto de los límites que le impone la naturaleza sensible, 3) y como es un arte y es así producto de la imaginación, su lenguaje resta inadecuado a la plenitud absoluta de lo no-sensible, cf. DERRIDA, 1975, p. 82.

esta plenitud total? Se logra en la *interioridad de un oírse-hablar* y solo la formalidad poética favorece la interiorización (DERRIDA, 1975, p. 83), tesis que se vincula directamente con las configuraciones de la autoafección en los textos de Husserl (DERRIDA, 2016, p. 83-102)<sup>28</sup>. La palabra poética es la palabra más hablante. Y ella produce un placer más puro: sin precio, fuera del comercio, sin valor finito o con valor infinito: ella es el origen del valor. Dice Derrida: “Ella es el equivalente analógico general y el valor del valor. En ella el trabajo de duelo, que transforma la hetero-afección en auto-afección, produce el máximo placer desinteresado” (DERRIDA, 1975, p. 84).

El proceso analógico se remonta así a la necesidad de interiorización que hace de la boca en cuando *poros*, en cuanto frontera y lugar de paso del exterior al interior, el analogado absoluto del sistema kantiano: toda vez que la relación entre una interioridad (voluntad) sin necesidad y una exterioridad sin fines (naturaleza) debe buscar en el movimiento de *incorporación* de lo exterior en el interior su criterio y su norma. La boca es este lugar de paso, ni dentro ni fuera, que hace posible la interiorización idealizante de la naturaleza para atribuirle los fines que le faltan, así como la exteriorización de la voluntad para otorgarle la necesidad de la que carece. El gusto por la belleza es así el signo de la ordenación de la naturaleza a fines morales, base por tanto de su teleología:

[...] una suerte de succionamiento por el cual, destetados de lo que buscamos afuera, lo buscamos y nos lo damos adentro, de modo autónomo, no lamiéndonos los hocicos, no mordiendo los labios o jugando en el paladar, sino dándonos en nosotros mismos las ordenes, los imperativos categóricos, en nosotros causando a través de esquemas universales aquello que no pasa ya por el afuera (DERRIDA, 1975, p. 75-76).

En este esquema, el gusto podría tener una función trascendental pues posibilita el movimiento incorporativo de la autoafección. Sin embargo, en el mismo sistema del gusto esto se ve interrumpido. Lo que lo interrumpe es el disgusto o asco

---

<sup>28</sup> Sobre la vinculación de este problema con el idealismo trascendental y especulativo es muy útil el trabajo de Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection* (GASCHÉ, 1986). Especialmente la conexión con la cuestión del duelo: “The structure of auto-affection consists of ‘giving-oneself-a-presence,’ of mastering all exteriority in pure interiority, by assimilating and idealizing it, by mourning its passing” (p. 231).

(*Ekel*) que se produce para Kant cuando la voz de la naturaleza que es auténtica, se falsifica y genera rechazo. Esta forma del disgusto señala la imposibilidad de asimilar lo incorporado, que en la retórica kantiana señala hacia lo contrario de lo bello, lo repugnante<sup>29</sup>. El asco y, añade Derrida, el vómito señalan esta imposibilidad, que es también la imposibilidad de una idealización completa, es decir, sería lo que prohíbe el duelo<sup>30</sup>: empuja irresistiblemente a la consumición, pero no deja ninguna chance a la idealización. Así como lo que *resta* de las operaciones de relevo y sublimación en Hegel son leídas por Derrida en su eyección del sistema como gestos de trascendentalización en el corazón de la dialéctica (DERRIDA, 1974, p. 183), aquí lo repugnante al no poder ser digerido –es decir, al no poder ser jerarquizado teleológicamente– es realmente lo in-inteligible, lo irrepresentable, lo innombrable: lo otro absoluto del sistema. Suscita así el vómito mediante el asco, el que se descubre como el *trascendental del trascendental*: como lo exterior que, incorporándose, permanece exterior. Derrida lo relaciona también con la función del *parergon* en el cuadro: lo que contiene la representación siendo, el mismo irrepresentable (DERRIDA, 2010, p. 45). Sin embargo, esta hiper-trascendentalidad del vómito no debiese interpretarse como la posibilidad de un afuera absoluto<sup>31</sup>. Para evitar caer en esta interpretación<sup>32</sup>, Derrida muestra que, a pesar de su exterioridad, el vómito solo cumple una *función* trascendental cuyo significado es siempre suplementario: Derrida habla de una vicaría del vómito, en cuanto señala a una alteridad que interrumpe el duelo sin impedirlo totalmente. Para mostrarlo, Derrida recurre al sentido *propio* del vómito fijado en la Antropología:

---

<sup>29</sup> El objeto es representado como si (*als ob*) impusiera al gozo, entonces lo resistimos con fuerza, la representación artística del objeto ya no se distingue del objeto mismo y nos da disgusto. El vomito es representado de antemano como si forzara a gozar y por eso disgusta (90). El vomito se relaciona con el gozo no con el placer. El representa aquello que nos fuerza a gozar: nuestro cuerpo defendiéndose. Pero esta representación se anula a sí misma y por eso el vómito es irrepresentable: tiene la estructura de lo colosal (parágrafo 26 de la *Crítica del juicio*).

<sup>30</sup> “Lo que se des-nombra con la palabra disgusto es eso de lo cual uno no puede hacer duelo. Y si el trabajo de duelo consiste siempre en comer lo mordido, los disgustante no puede sino ser vomitado” (DERRIDA, 1975, p. 90).

<sup>31</sup> Como sí lo hace Pablo Oyarzún (2008) en su texto “Extraña sensación, Kant sobre el asco”.

<sup>32</sup> La que hace del asco una suerte de análogo inverso del sentimiento de lo sublime. Derrida es claro en distinguir, al interior del texto kantiano, la alteridad del sublime vs la alteridad del asco, cf. DERRIDA, 1975, p. 88.

la palabra disgusto se ve entramada en una derivación analógica, que es peor que lo asqueroso, repugnante literal. Y si hay peor es que lo disgustante literal es mantenido, por seguridad, en el lugar de lo peor. Si no de algo peor, al menos de un “en el lugar”, en el lugar reemplazante sin lugar propio, sin trayecto propio, sin retorno económico circular. En el lugar de la prótesis (DERRIDA, 1975, p. 91).

Es decir: al describir el disgusto literal y usarlo como análogo del disgusto espiritual, que es peor, se mantiene un cierto control sobre eso peor: se le puede insertar en el sistema de la economimética, porque se puede hablar de él mediante una analogía y no queda totalmente fuera e irrepresentable (y por tanto, más amenazante). El sistema mantiene al disgusto como su otro, como disgusto *literal*, para que eso asqueroso no quede como lo irrepresentable que con su violencia salvaje (que no se deja someter a la economímesis) vendría a disputar a la autoridad jerarquizante de la analogía logocéntrica su *poder de identificación* (DERRIDA, 1975, p. 92). El vomito, lo asqueroso, se controla así mediante una analogía con su sentido literal<sup>33</sup>. Solo se acepta la vicaría, es decir, el que por un término irrepresentable se de uno identificable<sup>34</sup>.

## La cripta y los fantasmas

Por último, tenemos el texto *Fors*, prólogo a *El verbario del hombre de los lobos* – una reinterpretación del famoso caso de Freud–, escrito por los psicoanalistas húngaros Nicolas Abraham y María Torok (1976). Derrida estaba atento al trabajo de Abraham por su ponencia en un coloquio de 1959 en Cerecy-La Salle, *Génesis y estructura*, donde su presentación *Reflexiones fenomenológicas sobre las implicaciones estructurales y genéticas del psicoanálisis* le abrió la posibilidad de vincular su propio trabajo sobre Husserl con el psicoanálisis de modo directo. Se trata, sin embargo, de una corriente del psicoanálisis de cuño freudiano relativamente novedosa: tanto Abraham como Maria Török son los responsables de la introducción de la obra de Sándor

<sup>33</sup> Como señala Kant en los párrafos 20, 21 de la *Antropología en sentido pragmático*

<sup>34</sup> No es fácil sacar esta conclusión del críptico y rápido final que Derrida da a su texto. Nos desmarcamos de los estudios que toman la interpretación del vómito hecha por Derrida como lo inasimilable absoluto, evitando así pensar una economía que entra en relación desestabilizante con la alteridad en el texto kantiano, p.e. BRINKEMA, 2001. Algo similar ocurre con el análisis de Menninghaus hace del texto de Derrida, interpretando sus conclusiones de la misma manera –i.e. como si Derrida sostuviera la alteridad absoluta del asco y el vómito en Kant. Cf. MENNINGHAUS, 2003, p. 418.

Ferenczi en Francia, por lo que inevitablemente anclaron muchas de sus teorías en las lecturas críticas que hicieron de sus textos. La recepción de Ferenczi por parte de Abraham mediante la *Introducción a Thalassa*, junto al texto *El símbolo o más allá del fenómeno*, inauguran la tesis de mayor interés para Derrida y el centro del prefacio *Fors*, a saber: la anсемia. Esta tesis está en relación con el intento de lo que el autor llamó “la tentativa de realización del sueño ferencziano” (ABRAHAM; TOROK, 2005, p. 21). Este podría resumirse como el proyecto de hacer del psicoanálisis un método de investigación universal (ABRAHAM; TOROK, 2005, p. 23), que pudiese constituirlo en “la ciencia de las ciencias” (ABRAHAM; TOROK, 2005, p. 21).

Por su parte, el diálogo de Derrida con Maria Torok gira en torno al trabajo de duelo, que tiene su lugar propio en el psicoanálisis freudiano<sup>35</sup>. Respecto de la herencia señalada, Torok desarrolló a partir de los escritos de Ferenczi una interpretación por entero nueva de la teoría del duelo como introyección, en lo que sería un paso de gran rendimiento metodológico y crítico. Torok sostuvo que la introyección, tal como Ferenczi la concebía, incluye tres momentos: 1. extensión de los intereses autoeróticos; 2. ensanchamiento del Yo por el levantamiento de las represiones; 3. inclusión del objeto en el Yo y, de ese modo, objetización del autoerotismo primitivo (ABRAHAM; TOROK, 2005, p. 212). Derrida de ninguna manera ignora esta interpretación, sino que, haciendo una referencia directamente al trabajo de Torok “La enfermedad del duelo y la fantasía del cadáver exquisito (ABRAHAM; TOROK, 2005, p. 207-225), de 1968, destaca la idea de que la introyección es una forma de incorporación de lo perdido que no se repliega jamás, sino que “gana, se propaga, asimila, progresa” (DERRIDA, 1976, p. 16); pero señala también, gracias a esta interpretación, un lugar problemático del psicoanálisis mismo en general.

Tanto la anсемia como la tesis de la introyección en el duelo son temas que acoge Derrida en su escrito, y ambos tienen directa relación con la estructura especulativa de la incorporación. La anсемia refiere a una necesaria des-semantización de conceptos que permite al método psicoanalítico utilizarlos a partir de una resignificación. Opera por *designificación*, según los giros de una anti-semántica. Dice Derrida que constituye “una suerte de teoría del contrasentido” (DERRIDA,

---

<sup>35</sup> Cf. FREUD, 1993.

1976, p. 44), refiriendo principalmente a la fenomenología husserliana como a su opuesto diametral: la epojé fenomenológica pone entre paréntesis los significados anquilosados en el uso de la actitud natural, señalando así su incorporación a la archi-región, única y más alta posibilidad para ellos de adquirir el privilegio jurídico que asegura al sentido su validez. La anasemia, por su parte, adhiere “mayúsculas metapsicológicas” (el Inconsciente, la Percepción-Conciencia, el Yo, el Placer, etc.) a las palabras para referir “con su artificio”, a una transformación semántica se extiende al “suelo de lo impensado”<sup>36</sup> de la fenomenología (DERRIDA, 1976, p. 44). Ese suelo impensado daría la posibilidad de pensar el origen de la significación desde la no-presencia, desde “el silencio fundador de todo acto de significación” (ABRAHAM; TOROK, 2005, p. 189). La anasemia introduciría así la ruina en el ámbito de la significación, a la vez que pone al descubierto su fundamento mismo. Por ello, la anasemia tiene verdaderamente una función trascendentalizante: el placer, en “sentido corriente”, debe ser incorporado primero a la lengua del psicoanálisis para luego volverse condición de posibilidad del análisis del “sentido corriente” de placer. Notamos como este Placer “primero”, trascendental, no puede en realidad ser estrictamente original o, al menos, no analíticamente *a priori*; tendría quizás, la forma de *un síntesis a priori*, que Derrida no ha dejado de explorar constantemente desde Husserl y Kant<sup>37</sup>. La gran novedad de Torok y Abraham estaría, así, en la inevitable necesidad de aplicar la anasemia al *corpus iuris* del psicoanálisis mismo, pues el movimiento que asigna lugar en una tópica no puede escapar realmente a la jurisdicción de esa topica (DERRIDA, 2017, p. 141); es decir, no se puede, una vez incorporado un objeto en un cuerpo, evitar aplicar al cuerpo mismo las leyes de su objeto. Nota Derrida así que la anasemia del *psicoanálisis* es la anasemia *del* psicoanálisis: que, desde que la tesis de la anasemia entra en juego en el psicoanálisis, el psicoanálisis mismo ya no puede espacapar al juego de la anasemia. Las obras de Torok y Abraham, gracias sobre todo a las tesis anasémicas, generan un cripta en el yo del psicoanálisis (DERRIDA, 2017, p. 144), un lugar interior-exterior, un fuero extranjero en el interior de otro fuero, la imposibilidad misma de digestión asimilativa total: asco, vómito, mal gusto en la lengua del psicoanálisis.

---

<sup>36</sup> La cita de Derrida es a *La corteza y el núcleo* (ABRAHAM; TOROK, 2005, p. 188).

<sup>37</sup> Cf. DERRIDA, 1990.

Así, la anasemia se cruza con la idea de una cripta que contiene al otro muerto. No al otro, sino a su muerte: a su ausencia misma, al otro en cuanto cadáver, es decir, en una radical heterogeneidad. Tomando distancia de Freud, Abraham no sostiene que la conversión anasémica de la palabra Placer traduzca su sentido “corriente” de afecto consciente a uno inconsciente, pues esto, más que generar su de-significación, supondría entenderlo metonímicamente a partir de su causa, como la descarga de una tensión (ABRAHAM; TOROK, 2005, p. 186). La anasemia y su operar críptico es más radical y, dice el psicoanalista, “exige de nosotros una verdadera conversión mental” (ABRAHAM; TOROK, 2005, p. 186). El Placer anasémico y su mayúscula artificial, entonces, refieren a una “imagen alusiva a lo intocado nucleico de la no-presencia” (ABRAHAM; TOROK, 2005, p. 186), encriptan en otra lengua no ya a un placer presente o presentable, sino a una ausencia que no es reverso de la presencia; podríamos decir, quizás, que encriptan a un placer ya muerto, incluso a una *cripta de placer*. *Placer sería así la cripta de la cripta del placer*. El Placer anasémico actúa pues a modo de tumba y sepultura: como explica Derrida, es “‘desde’ la posibilidad de esta ‘pérdida’ o de la ‘muerte’ del objeto (entendiendo todas estas palabras según la anasemia), desde la posibilidad de la sepultura, bajo una forma u otra, que todo el espacio teórico es redistribuido. El relato anasémico tiene, entonces, una relación esencial con la sepultura” (DERRIDA, 1976, p. 49). Pero aquí también la función de la sepultura resulta problematizada, ya que no puede simplemente contener a un cadáver, asegurando o guardando su descomposición natural asimilativa; ella encierra desencadenado a su vez la corrupción de la vida del cuerpo que incorpora: la cripta es una tumba y ella tumba,<sup>38</sup> ella bota al suelo, ella mina todas las erecciones a las que puede dar lugar una incorporación violenta por parte de un cuerpo, de un corpus, de un campo textual.

El texto de Torok sobre el duelo introyectivo, por su parte, es también un lugar paradigmático de la tradición psicoanalítica, en el que se distinguen procesos *análogos*, es decir, vinculados por una relación de atribución derivativa: la introyección, como proceso del duelo, y la incorporación, como movimiento análogo pero incompleto. Siguiendo a Freud, Torok señalaría que el proceso de incorporación del otro en el sí

---

<sup>38</sup> Cf. por ejemplo, DERRIDA, 1974, p. 8.

mismo ofrece una respuesta libidinal económica al objeto perdido, distinta de aquella que otorga la introyección. El sí mismo trata de identificarse con el objeto que ha incorporado; la incorporación sella la pérdida del objeto pero también rehúsa el luto, en una maniobra que es extraña y opuesta al proceso de introyección. De ahí que las incorporaciones den lugar solo a fantasías de duelo, y no a un duelo efectivo (ABRAHAM; TOROK, 2005, p. 213) y de ahí que se produzcan como una “fantasía del comer” (ABRAHAM; TOROK, 2005, p. 210). Sin embargo, Derrida se pregunta si acaso esta línea que divide introyección de incorporación no es suficientemente ambigua y espectral como para poder mantener separadas y a distancia a ambas operaciones, especialmente si, como lo afirma la misma Torok, la “pérdida, cualquiera sea su forma, siempre actuando como prohibición, constituirá para la introyección un obstáculo no superado” (ABRAHAM; TOROK, 2005, p. 213) La imposibilidad de superar por completo la pérdida se sigue, para Derrida, de las mismas tesis anasémicas de los psicoanalistas:

Si el proceso anasémico inaugura una ciencia mito-poética y archi-psicoanalítica que orienta su relato hacia *otro* acontecimiento que tiene lugar donde no ha sido, es porque la pérdida del objeto (por ejemplo, el archi-traumatismo del arrancarse, anterior incluso a la distinción entre el duelo y la negación [*refus*] o la enfermedad del duelo) *no juega allí un rol entre otros* (DERRIDA, 1976, p. 49, cursivas nuestras).

La pérdida, en efecto, no es algo que pueda simplemente “superarse”, y por ello para Derrida la distinción entre incorporación e introyección queda limitada en su alcance (DERRIDA, 1992, p. 8) El trabajo de duelo es siempre un trabajo inacabado: “el duelo fiel del otro debe siempre fracasar en tener éxito (¡fracasar, justamente, si tiene éxito! ¡Fracasar a causa de su éxito!)” (DERRIDA, 1992, p. 331). Es probable que a Derrida le haya resultado extraño que Abraham y Torok, aun sosteniendo una teoría como la anasemia, mantuvieran esta problemática división jurídica. Y esto en la medida en que la anasemia es justamente lo que desarma todas las fronteras jurisdiccionales, lo que desafuera y deslegitima, es en suma la ilegalidad misma como origen de la ley. Si tanto la introyección como la incorporación refieren a una pérdida, es decir, a una no-presencia (y esto puede radicalizarse aún más: a un secreto, al secreto del otro y no al otro, a la muerte que hay en él, a su cripta) (ABRAHAM; TOROK, 2005, p. 268) ¿cómo estar seguros de que sea posible una distinción entre una forma

legal del duelo y una ilegal? ¿Cómo puede sostenerse que, mediante un proceso –el legal–, el yo se ensancha, y que mediante el otro –ilegal– el yo se escinde, si en ambos casos se partió de la *pérdida* como *causa*? Lo que bien puede querer decir: con la cosa en cuanto efecto de cripta como causa. Sin embargo, al igual que cualquier campo discursivo con pretensión de científicidad –en decir, de clausura–, el psicoanálisis nunca ha estado exento de sobredeterminarse en cuanto a sus normatividades condicionantes y limitantes; en otras palabras, nunca ha estado a salvo de hacer, de la cripta, la Cosa en sentido estricto. Y así, eso “que el psicoanálisis determina estrictamente, como tal”, el campo mismo –anasémico– del psicoanálisis, dice Derrida en *Glas*, corre un riesgo bastante peligroso, específicamente respecto del trabajo de duelo. En ese escenario de sobredeterminación, “el trabajo del duelo tan solo engulliría más deprisa, en el trascurso de una sola comida, el tiempo reunido en una (es)cena, un bocado más gordo” (DERRIDA, 1974, p. 99). Léase: un bocado más gordo de lo que puede y quiere poder asimilar. El psicoanálisis se interrumpiría entonces por una indigestión insoslayable provocada por ese gordo bocado que es el otro muerto, el otro perdido o el secreto del otro, siempre inasimilable. En conclusión: “No hay introyección exitosa, no hay incorporación pura y simple” (DERRIDA, 1992, p. 331).

## Conclusiones

La noción de *incorporación* analizada por J. Derrida a lo largo de toda su obra, pero específicamente acuñada en los 70's, designa una estructura discursiva de naturaleza retórico-especulativa asociada a las formas y dinámicas de la alimentación. Dicha estructura opera al interior de los textos filosóficos, condicionando y desestabilizando –a la vez– su normatividad propia. La exposición de esta estructura a partir de los tres textos aquí analizados, referidos a algunas de las tópicas más importantes para el Derrida de esta década –la filosofía trascendental kantiana, la lógica especulativa hegeliana y el psicoanálisis de cuño freudiano– permite mostrar los momentos problemáticos en que los textos filosóficos se articulan con formas de clausura epistémica que no son ajenas a modos discursivos del poder y violencia<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> La filosofía de Levinas es un temprano y nutrido ejemplo de esto, cf. especialmente LEVINAS, 2000.

Hemos explorado cada texto mostrando: 1) cómo la configuración del sentido de muchos de los temas de estas filosofías se da a partir de una retórica incorporativo-alimentaria determinada como asimilación sin resto, es decir, como movimiento de completa reducción de la alteridad de lo incorporado; y 2) la posibilidad de una apertura de dicha determinación de la incorporación a una dinámica no asimilativa, que no reduce por completo la alteridad de lo incorporado y permite así pensar una constante transformación del cuerpo textual dada por dicha incorporación y, con ello, una nueva propuesta ético-política para la filosofía.

Esta propuesta, que es solo esbozada en esta época, se irá configurando explícitamente desde fines de los años 80, especialmente marcada por dos extensos seminarios –inéditos aun– que Derrida dicta en Estados Unidos y Francia, y que deben ponerse en continuidad con estas primeras tesis: *Manger l'autre: Politiques de l'amitié* (1989-1990) y *Rhétoriques du cannibalisme* (1990-1991). Ambos seminarios se encuentran archivados en la colección especial de la biblioteca de la Universidad de California Irvine (UCI)<sup>40</sup>, y forman parte de una serie de cursos dictados por Derrida en el período más extenso de 1983 a 1991, y que sirvieron de base para la edición y publicación del texto *Politiques de l'amitié* en 1994<sup>41</sup>. Aun así, los seminarios nombrados referidos a la alimentación, al canibalismo y al tópico del sacrificio antropofágico solo ocupan un lugar marginal en dicha publicación, pues las referencias a estos temas son allí escasas. Pero como señalábamos en la introducción, es quizás el texto *Spectres de Marx* el que se hace cargo de modo más directo de estos problemas ya entrada la década de los 90's. Allí, tanto la ubicuidad del trabajo como trabajo de duelo y la posibilidad de un marxismo mesiánico aunque desierto –sin mesías– (DERRIDA, 1993, p. 56), inauguran explícitamente tesis éticas como la del don y la hospitalidad.

---

<sup>40</sup> El curso *Manger l'autre* está archivado en la caja n° 20, en las carpetas 1 a 4. El curso *Rhétoriques du cannibalisme* en la misma caja, carpetas 13 a 15.

<sup>41</sup> Los seminarios que constituyen la base del texto del '94 fueron –según el mismo Derrida: *La nationalité et le nationalisme philosophiques* (1. *Nation, nationalité, nationalisme* [1983-84], 2. *Nomos, Logos, Topos* [1984-85], 3. *Le théologico-politique* [1985-86], 4. *Kant, le Juif, l'Allemand* [1986- 87]), 5. *Manger l'autre y Rhétoriques du cannibalisme*) [1987-88]. Y también *Sécret témoignage - questions de responsabilité* [1989-93] (DERRIDA, 1994, p. 11). Las instituciones norteamericanas en que fueron dictados son Yale, Cornell, City University of New York, UCI, School for Criticism and Theory at Dartmouth College, entre otras. También, muchos de los cursos fueron dados en Francia, en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS).

Sin duda, ambas formulaciones suponen una renovación de la propuesta de Emmanuel Levinas sobre una ética fenomenológica de la responsabilidad frente a una alteridad absoluta, la del rostro del otro hombre. Si bien Derrida criticó fuertemente muchas de las argumentaciones de *Totalidad e infinito* en los 60's (DERRIDA, 1967a), no llegó nunca a desconocer su herencia con el pensador lituano-francés. Los intentos de reestructuración del diálogo con Levinas quedan plasmados en textos como *Dar el tiempo* (1991), *Palabra de acogida* (1996), *Dar la muerte* (1999) hasta el seminario sobre la *Hostipitalidad (Hostipitalité)* (1995-1996), aún inédito. Las tesis sobre una hospitalidad incondicional entendida como *hostipitalidad*, es decir, como una hospitalidad tan abierta que siempre está en riesgo de devenir su opuesto, están especialmente ligadas a las propuestas incorporativas, y como hemos sostenido en otro trabajo<sup>42</sup>, se basan en un rescate que hace Derrida de la estructura ética de la subjetividad levinasiana: lo-otro-en-lo-mismo, o sustitución<sup>43</sup>. La idea de que el sujeto se constituya por la incorporación de lo otro que le hace violencia y lo quiebra desde el interior, es así también fundamental para articular posteriormente, sobre todo en el texto *Voyous*, la idea de una autoinmunidad como principio de ruina de los textos filosóficos (DERRIDA, 2003, p. 58-60)<sup>44</sup>.

En última instancia, estas tesis de la incorporación se plantean contra una cierta pretensión de dominación de la diferencia que se deriva de lo que podríamos llamar, como esbozábamos, una sobre-determinación del acto de incorporación: la idea de que lo incorporado está en el que incorpora al modo del que incorpora<sup>45</sup>. Como lo manifiesta este supuesto, se ha entendido todo acto de incorporación, incluso aquel asociado al conocimiento, mediante el paradigma de la asimilación. Los análisis que

---

<sup>42</sup> Cf. CAMPOS, 2021.

<sup>43</sup> Cf. LEVINAS, 2008.

<sup>44</sup> Dice Derrida en un lugar central de estas páginas: "La catégorie de l'auto-immunitaire, je pourrais l'inscrire sans difficulté, mais je l'éviterai pour gagner du temps, dans la série de discours plus anciens ou contemporains sur le *double bind* et sur l'aporie. Bien que *aporie*, *double bind* et processus *auto-immunitaire* ne soient pas de simples synonymes, ils ont en commun, justement, et en charge, plus qu'une contradiction interne, une indécidabilité, c'est-à-dire une antinomie interne-externe non dialectisable qui risque de paralyser et appelle donc l'événement de la décision interruptrice" (p. 60).

<sup>45</sup> De configuración medieval, encontramos esta idea ya en Santo Tomás de Aquino, en torno a la explicación del proceso de conocimiento: *quod cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis* (DV, Q.2) "Lo conocido está en el cognoscente al modo del cognoscente". *De veritate*, Quaestio II. Cf. AQUINO, 2003, p. 69.

abren los temas aquí tratados permiten el paso de Derrida hacia una crítica-deconstructiva de la violencia de la asimilación enlazada con una lectura ético-política de la retórica incorporativa.

## Referencias

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998.
- AQUINO, T. de. *Sobre la verdad. Cuestiones disputadas sobre la verdad*. Trad. Julián Velarde. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- ABRAHAM, N.; TOROK, M. *Cryptonymie: le verbier de l'homme aux loups*. Paris: Flammarion, 1976.
- ABRAHAM, N.; TOROK, M. *La corteza y el núcleo*. Trad. Mirta Segoviano. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- BIRNBAUM, D.; OLSSON, A. An Interview with Jacques Derrida on the Limits of Digestion. *E-flux journal*, n. 2, 2009.
- BRINKEMA, E. Laura Dern's Vomit, or, Kant and Derrida in Oz. *Film Philosophy*, v. 15, n. 2., p. 51-69, 2001.
- CAMPOS, V. *Transacciones peligrosas: Economías de la violencia en Jacques Derrida*. Santiago: Pólvora, 2018.
- CAMPOS, V. Hacia donde: Valor, historicidad y mesianismo en *Espectros de Marx. Demarcaciones*. *Revista Latinoamericana de estudios althusserianos*, n. 7, abr. 2019.
- CAMPOS, V. Alimentación ontológica e incorporación ética en Levinas. *Revista Daimon*, n. 83, p. 139-152, 2021.
- DERRIDA, J. *Introducción a "L'origine de la géométrie" de Husserl*. Paris: PUF, 1962.
- DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967a.
- DERRIDA, J. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967b.
- DERRIDA, J. *Théorie du discours philosophique: La métaphore*. California, 1969-1970. (Seminario inédito archivado en la Derrida Collection /Critical Theory Collection/ Special Collections and Archives/ UCI Library, Box 20, files 1-4, 1967-1970).
- DERRIDA, J. *La famille de Hegel*. California, 1970-1971. (Seminario inédito archivado en la Derrida Collection /Critical Theory Collection/ Special Collections and Archives/ UCI Library, Box 11, 1970-1971).
- DERRIDA, J. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972. (Edición castellana: Trad. Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 2010).
- DERRIDA, J. *Glas*. Paris: Galilée, 1974.

DERRIDA, J. Economimesis. In: AGACINSKI, S.; DERRIDA, J.; KOFMAN, S.; LACOUÉ-LABARTHE, P.; NANCY, J.-L., PAUTRAT, B. *Mimesis, desarticulations*. Paris: Flammarion, 1975.

DERRIDA, J. Fors. In: TOROK, M.; ABRAHAM, N. *Le verbiage de l'homme aux loups*. Paris: Aubier-Flammarion, 1976.

DERRIDA, J. *Mémoires, pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1988.

DERRIDA, J. *Manger l'autre: politiques de l'amitié*. California, 1989-1990. (Seminario inédito archivado en la Derrida Collection /Critical Theory Collection/ Special Collections and Archives/ UCI Library, Box 10, files 8-15, 1989-1990).

DERRIDA, J. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: PUF, 1990.

DERRIDA, J. *Rhétoriques du cannibalisme*. California, 1990-1991. (Seminario inédito archivado en la Derrida Collection /Critical Theory Collection/ Special Collections and Archives/ UCI Library, Box 20, files 13-15, 1990-1991).

DERRIDA, J. *Donner le temps: La fausse monnaie*. Paris: Galilée, 1991.

DERRIDA, J. Istrice. 2. Ick bünn all hier. In: DERRIDA, J. *Points de suspension*. Paris: Galilée, 1992.

DERRIDA, J. *Spectres de Marx: L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993.

DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994.

DERRIDA, J. *Hostipitalité*. California, 1995-1996. (Seminario inédito archivado en la Derrida Collection /Critical Theory Collection/ Special Collections and Archives/ UCI Library).

DERRIDA, J. Mot d'accueil. In: DERRIDA, J. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997.

DERRIDA, J. *Voyous*. Paris: Galilée, 2003.

DERRIDA, J. Hay que comer bien o el cálculo del sujeto. Trad. Virginia Gallo y Noelia Billi; rev. Mónica Cragolini. *Confines*, Buenos Aires, n. 17, dic. 2005.

DERRIDA, J. *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 2010.

DERRIDA, J. *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*. Cours de L'ENS-Ulm 1964-1965. Paris: Galilée, 2013.

DERRIDA, J. *La voix et le phénomène*. Paris: PUF-Quadrige, 2016.

DERRIDA, J. Yo –el psicoanálisis. In: DERRIDA, J. *Psyché, invenciones del otro*. Trad. Cristina de Peretti. Buenos Aires: La Cebra, 2017.

DERRIDA, J. *La vie la mort: Séminaire 1975-1976*. Paris: Seuil, 2019.

FREUD, S. Duelo y melancolía. In: FREUD, S. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1993. Tomo XIV.

GASCHÉ, R. *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1997.

KANT, I. *Crítica del juicio*. Trad. Manuel García Morente. Madrid: Tecnos, 2011.

KANT, I. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Madrid: Itsmo, 2015. (Edición bilingüe).

LEVINAS, E. *Totalité et infini: Essais sur l'extériorité*. Paris: Livre de Poche, 2000.

LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Livre de Poche, 2008.

MENNINGHAUS, W. *Disgust: The Theory and History of a Strong Sensation*. Trad. de Howard Eiland y Joel Golb. New York: State of NY Press, 2003.

OYARZÚN, P. Extraña sensación, Kant sobre el asco. *Revista Methodus*, n. 3, p. 7-21, 2008.

TRUJILLO, I. *De la possibilité d'une fiction historique chez Jacques Derrida: Phénoménologie, grammatologie, poétique*. Paris: L'Hartmattan, 2016.

RECIBIDO: 04/08/2020

APROBADO: 15/11/2021

RECEIVED: 08/04/2020

APPROVED: 11/15/2021