

## APORÍA DE LA EXPERIENCIA - EXPERIENCIA DE LA APORÍA<sup>1</sup>

*Rafael Haddock-Lobo*  
*Universidad Federal de Río de Janeiro*  
*instantesyazares@yahoo.com.ar*

**Resumen:** El objetivo de este trabajo consiste en presentar las líneas generales de lo que, en términos deconstructivos, sería la experiencia más radical o constitutiva de toda experiencia: la experiencia de la aporía. Una especie de no-experiencia o de experiencia imposible que sería, en sí misma, la condición de imposibilidad de toda experiencia posible. Para ello, se tratará de analizar algunos de los usos del término “experiencia” a lo largo de la obra de Jacques Derrida.

*Palabras-Clave:* **Experiencia, aporía, deconstrucción**

**Abstract:** The aim of this paper is focused on presenting the general aspects of what in deconstructive terms is the most radical or fundamental experience: the experience of apory. A certain kind of non-experience or impossible experience that is the very condition of impossibility of every possible experience. For that, we intend to analyze some uses of the term “experience” along the work of Jacques Derrida.

*Key Words:* **Experience, apory, deconstruction**

---

1. Texto presentado en el I Coloquio Internacional *Deconstrucción, Lenguaje y Alteridad: herencias de Jacques Derrida*, que tuvo lugar en el Instituto de Filosofía y Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Río de Janeiro, entre los días 13 y 17 de junio de 2011.

“Contrariamente a lo que nuestro deseo no puede no estar tentado de creer, la cosa misma se sustrae siempre.”

J. Derrida, *La voz y el fenómeno*, p. 167.

La cosa misma siempre escapa –*la chose même se dérobe toujours*<sup>2</sup>. Comienzo, por lo tanto, con una de las citas más distintivas del pensamiento de Derrida, que encierra su pequeño y difícil libro *La voz y el fenómeno*, publicado en 1967, y que parece presentar una cuestión central en su pensamiento: *la imposibilidad de la experiencia*, o, tal vez, la imposibilidad radical de acceso a las cosas en cuanto ellas mismas como condición de posibilidad de cualquier experiencia. Y eso es postulado, allí, bajo la forma de un laberinto.

La conclusión de *La voz y el fenómeno* retoma uno de los tres epígrafes del libro, en el cual Husserl nos remite a un cuadro de David Téniers, el joven, llamado “El archiduque Leopoldo Guillermo en su galería de pinturas”, que se encuentra, aún hoy, expuesto en la galería de Dresde –laberinto de envíos, por lo tanto. Husserl dice, en *Ideas*:

Un nombre pronunciado ante nosotros nos hace pensar en la galería de Dresde [...] Andamos a través de las salas [...] Un cuadro de Teniers [...] representa una galería de cuadros [...] Los cuadros de esta galería representan a su vez cuadros, que por su parte harán ver inscripciones que se pueden descifrar, etc.<sup>3</sup>

Tal sería, como todo epígrafe, lo que proyectaría sombra (*assombraria*) sobre el ensayo entero de Derrida acerca de Husserl –y yo podría aquí arriesgarme a decir que ensombrecería (*assombraria*) toda la obra de Derrida, si pudiésemos reunir sus textos en torno a una obra.

De vuelta en las últimas páginas del libro, Derrida dirá: “La galería es el laberinto que comprende en él sus salidas: jamás se ha caído ahí como en un *caso* particular de la experiencia, el que cree describir entonces Husserl”<sup>4</sup> –pareciendo esbozar una cierta crítica a la noción de experiencia, particularmente una crítica a la noción de experiencia como “experiencia *de*”, como posibilidad de acceso a la realidad de las cosas, a lo real en cuanto tal; y, con eso, si “[d]el pleno día de la presencia, fuera de la galería, ninguna percepción nos está dada, ni

---

2. J. Derrida, *La voz y el fenómeno*, trad. F. Peñalver, Valencia, Pre-Textos, 1985, p. 167.

3. *Ibid.*, p. 37.

4. *Ibid.*, p. 167.

seguramente prometida”<sup>5</sup>, si no hay este real-inaccesible que se deja o no se deja tocar y que se promete, como enigma o como velado, fuera de la representación, Derrida nos dirá que “queda entonces *hablar*, hacer *resonar* la voz en los corredores para suplir el estallido de la presencia. El fonema, la akoumene es el *fenómeno del laberinto*. Tal es el caso de la *phoné*. Elevándose hacia el sol de la presencia, es la vía de Icaro”<sup>6</sup>. Y, enseguida, concluye con la idea que aquí tomo como divisa: *la cosa misma siempre escapa*.

Sin poder, ni querer, entrar ahora en la relación entre voz y presencia, que es el tema de *La voz y el fenómeno* y que tematiza una de las figuras centrales de aquello que Derrida llama *metafísica de la presencia*, su carácter fonético, mi tesis parece ser bastante simple: a lo largo de sus textos, a lo largo de las cuatro décadas que reúnen sus escritos, Derrida siempre pareció proponer un pensamiento que busca apartarse de una cierta postura filosófica estrechamente ligada a la idea de *experiencia*, de un cierto tratamiento de las cuestiones que procede como si la filosofía fuese capaz, o al menos debiera ser capaz, de aproximarnos a las cosas, tornarlas claras y distintas, presentificarnos lo real en cuanto tal. Estoy cada vez más seguro de esto –si todavía es posible hablar de seguridad, de certeza, etc. Incluso es esto lo que me hace pensar la escritura o el estilo como punto central en la obra derridiana y lo que determina la necesidad de ubicar la cuestión del estilo en el corazón de la filosofía. Así, lo que me intriga cada vez más no sólo es el no abandono del término “experiencia” en sus escritos, sino también su uso insistente en momentos cruciales de su obra. Y mi objetivo en este momento es apenas el de reunir algunas de estas huellas para iniciar un posible esbozo de *deconstrucción de la experiencia*, que no deja de ser una cierta *experiencia de la deconstrucción*.

*Fuerza de ley*, publicado en 1994, pero fruto de una conferencia de 1992, parece presentar una formulación de tal modo general que, sin universalizar –pues éste es, justamente, el tema de la conferencia: cómo tratar la aporía entre universal y singular y la aplicabilidad de la ley–, puede ayudar a reunir tales trazos de las nociones derridianas de experiencia. Derrida “ nombra ” “ esto ” –entre muchas comillas, tanto el “esto” como el “nombrar”– *experiencia de la aporía*: “Una *experiencia*, como su nombre indica, es una travesía, pasa a través y viaja hacia

---

5. *Idem*.

6. *Idem*.

un destino para el que aquella encuentra el pasaje. La experiencia encuentra su pasaje, es posible”<sup>7</sup>.

Un breve paréntesis aquí me parece obligatorio, a pesar de que pueda ser extremadamente repetitivo o ya agotado, en lo que concierne a las veredas de los *grandes sertones* de Guimarães Rosa<sup>8\*</sup>. Riobaldo, bandido errante, habla algunas veces de esa vida-travesía, de esa experiencia que precisa prescindir de cualquier presencia. Cito dos de las más destacables:

Ah, hay una repetición que siempre otras veces en mi vida acontece. Yo atravieso las cosas, ¡y en medio de la travesía no veo! Sólo estaba entretenido con la idea de los lugares de salida y llegada. Asaz lo sabe usted: uno quiere pasar un río a nado y pasa; pero va a dar en la otra orilla en un punto mucho más abajo, bien diferente del que primero se pensó.<sup>9</sup>

Y, algunas páginas más adelante: “lo real no está en la salida ni en la llegada: cuando se dispone para uno es en mitad de la travesía”<sup>10</sup>. Para cerrar el paréntesis, dejaría en suspenso la proximidad de esta travesía de Rosa con el camino oblicuo que aparece en tantos textos de Derrida, sobre todo en *Pasiones*, cuando escribe:

---

7. J. Derrida, *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*, trad. A. Barberá y P. Peñalver, Madrid, Tecnos, 2010, p. 38.

8.\* La novela *Grande Sertão: Veredas* (1956) es una de las obras fundamentales de la literatura brasileña. Con su publicación Guimarães Rosa se ubicó en el centro de la vanguardia latinoamericana y llegó a ser comparado con Joyce por el experimento monumental que esta novela lleva a cabo con el lenguaje. La palabra *sertão* carece de correspondencia en castellano. En su lugar, en las traducciones argentinas y españolas, suele aparecer la forma “sertón”. El término designa los terrenos sin cultivar del interior de un continente, cuando éstos no reciben otros nombres particulares. Podría decirse que *sertão* significa tanto “llano” como “despoblado” y “región agreste”, ya que proviene del vocablo “desierto” (*deserto*). Sin embargo, en el sertón minero—donde Guimarães Rosa sitúa sus relatos— las zonas desérticas alternan con otras atravesadas por venas de agua que brotan y corren en forma de arroyuelos o acequias. “Veredas”, en portugués, refiere precisamente a dichos acuíferos que irrigan el suelo y, en consecuencia, favorecen el asentamiento humano. Al definir el sertón—mediante el recurso a los dos puntos— aludiendo a las veredas, el título de la novela plantea una oscilación entre la aridez y la frescura; una confrontación en la que lo desértico y lo poblado, lo seco y lo húmedo, no se oponen sino que se perturban y determinan mutuamente. [N. de la T.]

9. J. Guimarães Rosa, *Gran sertón: veredas*, trad. A. Crespo, La Habana, Casa de las Américas, 1979, p. 37.

10. J. Guimarães Rosa, *Gran sertón: veredas*, ed. cit., p. 62.

En lugar de encarar la cuestión o el problema de frente, directamente, en derechura, lo que sería sin duda imposible, inapropiado o ilegítimo, ¿tendríamos que proceder en forma oblicua? Lo he hecho a menudo, y he llegado a reivindicar la oblicuidad con su propio nombre, a confesarla incluso, estimarían algunos, como un incumplimiento del deber, porque muchas veces se asocia la figura de lo oblicuo a la falta de franqueza o de rectitud.<sup>11</sup>

Retornando a *Fuerza de ley*, repito las palabras de Derrida: “Una *experiencia*, como su nombre indica, es una travesía, pasa a través y viaja hacia un destino para el que aquella encuentra el pasaje. La experiencia encuentra su pasaje, es posible”<sup>12</sup>, y continuó la cita, o la *entrada en escena* de la aporía: “Ahora bien, en este sentido, no puede haber experiencia plena de la aporía, es decir, experiencia de aquello que no permite el pasaje. *Aporía* es un no-camino”<sup>13</sup>. Me gustaría aquí subrayar lo que Derrida denomina “imposibilidad de una *experiencia plena*”, muy próximo de aquello que él llama “*presencia plena*” en otros textos, sobre todo en *De la Gramatología*. Subrayar esa imposibilidad plena, que es sin embargo una posibilidad, o tal vez más todavía, lo que posibilita la posibilidad, lo posible, parece ser la clave para pensar esta otra experiencia de la cual escribe Derrida en tantos textos suyos. En ese sentido, para pensar un primer aspecto de esta experiencia de la aporía, que sin embargo apenas hace realzar la aporía de la experiencia, o que se deja entrever en la aporía de toda experiencia, será preciso regresar a la noción de *huella* tal como Derrida nos la presenta en su otra obra de 1967, *De la Gramatología*.

Desde el inicio de *De la Gramatología*, cuando Derrida presenta las líneas generales de su “Programa gramatológico”, señalando la necesidad de pensar la escritura en un momento en que el desbordamiento de la extensión del concepto de lenguaje parece deshacer todos sus límites<sup>14</sup>, ya se puede percibir este discreto distanciamiento del con-

---

11. J. Derrida, *Pasiones*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, p. 31. Y, a pesar de que dos páginas después parece apartarse de esta figura de lo oblicuo, diciendo que “si bien se piensa, lo *oblicuo* no parece ofrecer la mejor figura para todos los modos de proceder que he intentado calificar así. Siempre me he sentido incómodo con esta palabra que, no obstante, he utilizado tan a menudo” (pp. 33-34), en una nota al pie, Derrida deja bien claro el constante uso de este término a lo largo de su obra (Cfr. pp. 81-82, nota 7), siendo esta constancia lo que aquí nos interesa.

12. J. Derrida, *Fuerza de ley*, trad. cit., p. 38.

13. *Idem*.

14. Cfr. J. Derrida, *De la Gramatología*, trad. O. Del Barco y C. Ceretti, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, pp. 11-12.

cepto tradicional de experiencia, anticipando lo que será la motivación central del libro: la noción de *huella*. En este momento de la obra, cuando Derrida afirma que “el concepto de escritura excede e implica el de lenguaje”<sup>15</sup>, dice comprender por lenguaje “acción, movimiento, pensamiento, reflexión, conciencia, inconsciente, experiencia, afectividad, etc.”<sup>16</sup>, y que entonces, a partir de este momento, “se tiende [...] a decir ‘escritura’ en lugar de todo esto y de otra cosa: se designa así no sólo los gestos físicos de la inscripción literal, pictográfica o ideográfica, sino también la totalidad de lo que la hace posible”<sup>17</sup>.

Y la mención al *más allá* de la experiencia, como dentro-y-fuera de la experiencia, como su imposibilidad y condición de posibilidad, parece justamente emerger de lo que ahí Derrida comprenderá como movimiento mismo de lo real, la *huella* como sustituto del signo y como representación de la relación con las cosas. Huella, rastro, trazo, grama o grafema son los nombres de “esto” que allí

tendríamos que prohibirnos definir en el interior del sistema de oposiciones de la metafísica [ni presencia ni ausencia, ni dentro ni fuera y así en adelante], de aquello que, en consecuencia, incluso no tendríamos que llamar la *experiencia* en general [y nótese que ‘experiencia’ se encuentra en cursiva], ni siquiera el origen del *sentido* en general.<sup>18</sup>

Se trata entonces, en *De la Gramatología*, de pensar la experiencia más allá de una relación con algo presente en sí mismo, como tal –repetiendo la idea de una “relación sin relación” en el sentido blanchotiano y levinasiano–, en el mismo movimiento en que nos alejamos de cualquier posibilidad de ontología –aquí, con relación a la *huella*, gramatología más allá de la ontología; más tarde, en lo que dice respecto al *espectro*, fantología también más allá de la ontología. Pero este *más allá*, y eso es lo que quiero aquí subrayar, apunta a una cierta “originalidad” o “radicalidad” de la propia experiencia, o de la experiencia misma. Es como si esta experiencia sin experiencia, o sin lo experimentado en cuanto tal, o sin la presencia plena de lo experimentado, fuese más intensa, por cuanto imposible, más decisiva [*marcante*], más impresionante en todos los sentidos de marca, impresión, cicatriz, tatuaje, y fuese más grave y urgente pensarla que cualquier experiencia de algo.

---

15. *Ibid.*, p. 14.

16. *Idem.*

17. *Idem.*

18. *Ibid.*, p. 15.

No es porque sí que Derrida dice que “es el *juego del mundo* lo que es necesario pensar *ante todo*: antes de tratar de comprender todas las formas de juego en el mundo”<sup>19</sup>.

Escritura, aquí, es el nombre de este “juego del mundo” sobre los rastros o en los rastros del cual se juega todo juego, se experimenta toda y cualquier cosa. “Juego del mundo” y escritura son entonces otros nombres posibles para esta imposibilidad a la cual Derrida quiere apuntar, y que “no puede pensarse sin la *huella*”, pues “no puede, nunca podrá ser reconocida como *objeto* de una *ciencia*. Es [la escritura] lo que no puede dejarse reducir a la forma de la *presencia*”<sup>20</sup>. Al presentar el pensamiento de la huella más allá de la idea de presencia, y también más allá de su mero negativo, la idea de nada o de ausencia absoluta, Derrida acaba por llegar a un punto en el que se torna imprescindible la problematización explícita del concepto de presencia –y mi hipótesis aquí es la de que esta problematización, tal vez la problematización de la problematización como exposición misma del problema, no sólo es central en estas páginas de *De la Gramatología*, sino también una chance para pensar el movimiento mismo de lo que se acostumbró a llamar “deconstrucción” o “pensamiento de la deconstrucción” –el gesto derridiano.

Derrida dice: “el concepto de experiencia, por su parte, es muy dificultoso. Como todas las nociones de que nos servimos aquí, pertenece a la historia de la metafísica y sólo lo podemos utilizar bajo una tachadura”<sup>21</sup>. Antes de continuar, me gustaría subrayar este “bajo una tachadura” del que habla Derrida, no sólo por considerar que esta escritura bajo tachadura ya es ella misma una experiencia de la aporía, pues este tachar nada representa sino la propia tachadura o no-presencia plena de la cosa, la imposibilidad de acceso total o absoluto a ella, y que este acceso sólo se da de modo frustrado, sino también para anticipar que esta figura de la tachadura posteriormente será representada –sobre todo en *Espolones*, su ensayo sobre Nietzsche–bajo la forma de las comillas, que aquí se deja prever. Derrida prosigue:

*‘Experiencia’* [en cursiva y entre comillas] siempre designó la relación con una presencia, ya sea que esta relación haya o no tenido la forma de la conciencia. Debemos sin embargo, según esta especie de contorsión y de contención a que está obligado

---

19. *Ibid.*, p. 65.

20. *Ibid.*, p. 74.

21. *Ibid.*, p. 79.

aquí el discurso, agotar previamente los recursos del concepto de experiencia, a fin de alcanzar, por deconstrucción, su último fondo.<sup>22</sup>

Por lo tanto, no se trata de una crítica en sentido restrictivo del término, pero sí, al mostrarla o al retratarla bajo tachadura, de una tentativa de ampliar el concepto mismo de experiencia, a fin de que, tal vez, no aludiendo más a un acceso a las cosas mismas, pueda apuntar a la estructura de no-presencia de las cosas, a un movimiento de lo que quizás se podría llamar “de realidad”. En ese sentido, *huella* aparece –sin aparecer– no como un concepto sino como esta “estructura bajo tachadura” de las cosas, y la experiencia entre comillas, o experiencia de la huella, o del rastro, no es la experiencia de algo, ni de nada, sino un cierto rastro de experiencia, que es, a su vez, la estructura de toda experiencia posible. O sea, *la imposibilidad de experiencia no sólo como representación de la experiencia imposible, sino también como condición de posibilidad de toda experiencia.*

Algo anticipado anteriormente me tiene bastante tentado a entender en cierta línea el gesto derridiano, esta colocación entre comillas o bajo tachadura de los conceptos, y eso merecerá un paréntesis más. Pero, aún en *De la Gramatología*, Derrida parece adelantar otro tema que pretendo presentar aquí –o tal vez otro paréntesis, u otro paréntesis dentro de un paréntesis, para ser fiel a galería laberíntica de Téniers. La frase de Derrida es impactante y será mantenida en suspenso por un momento: “Origen de la experiencia del espacio y del tiempo, esta escritura de la diferencia, este tejido de la huella, permite articularse a la diferencia entre el espacio y el tiempo, que aparezca como tal en la unidad de una experiencia”<sup>23</sup>. Por lo tanto, antes de la noción de juntura (*brisure*) como articulación desarticulada entre espacio y tiempo, entre el aquí y el ahora –lo que anticipa la economía del espectro– “dejemos flotar el élitro entre masculino y femenino”<sup>24</sup>.

La referencia a *Espolones* y a los estilos de Nietzsche, más precisamente a la oscilación como estilo, como oscilación entre esto y aquello, entre las dos márgenes sin pretender inaugurar una tercera margen, parece ser la única posibilidad para intentar preservar la *distancia* –siendo la proximidad aquí siempre entendida como presencia. La operación a la cual Derrida apunta a través de Nietzsche, o a través de

---

22. *Idem.*

23. *Ibid.*, p. 85.

24. J. Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. M. Arranz Lázaro, Valencia, Pre-Textos, 1981, p. 27.

la experiencia de lectura que Nietzsche provoca, no puede restringirse o limitarse a una simple aproximación a las cosas: pues si tomamos en serio la idea de que ellas siempre escapan, la aproximación será siempre imposible, será siempre del orden del alejamiento, de la pérdida, de la *distancia*. Pero si, al contrario, radicalizamos la idea de esta escapatoria o de la distancia como posibilidad, el pensamiento debe entonces preocuparse por mantener a distancia a la distancia. En pocas palabras, si se lleva a cabo la idea de que pensamiento es texto, es textualidad, es tejido, no hay cómo construir un pensamiento a no ser bajo la economía del velo –como bordado, como tela bajo tela que no posibilitará nunca ningún *desvelamiento*, a no ser que desvelamiento sea entendido como otra superficie, otro velo.<sup>25</sup> Otros nombres posibles para lo que en *De la Gramatología* Derrida llama escritura, y que aquí es llamado *mujer*. En ese sentido, se lee en *Espolones*:

La seducción de la mujer opera a distancia, la distancia es el elemento de su poder.

Pero de ese canto, de ese encanto, hay que mantenerse a distancia; hay que mantenerse a distancia de la distancia, y no sólo, como podría suponerse, para protegerse contra esa fascinación, sino también para experimentarla.<sup>26</sup>

Y esa *operación a distancia*, que representa el juego de los velos y de la disimulación, de la superficie sin profundidad, pero de una disimulación que se muestra totalmente, sin nada que esconder o velar, supone entonces una cierta experiencia, experiencia de esto que “no se deja conquistar”<sup>27</sup>. Experiencia entre comillas o experiencia de la suspensión entre comillas, como dice Derrida:

---

25. Como se lee en “La farmacia de Platón”: “El ocultamiento del texto puede en todo caso tardar siglos en deshacer su tela. La tela que envuelve a la tela. Siglos para deshacer la tela. Reconstituyéndola así como un organismo. Regenerando indefinidamente su propio tejido tras la huella cortante, la decisión de cada lectura. Reservando siempre una sorpresa a la anatomía o a la fisiología de una crítica que creería dominar su juego, vigilar a la vez todos sus hilos, embaucándose así al querer mirar el texto sin tocarlo, sin poner la mano en el «objeto», sin arriesgarse a añadir a él, única posibilidad de entrar en el juego cogiéndose los dedos, algún nuevo hilo. Añadir no es aquí otra cosa que dar a leer. Hay que arreglárselas para pensar eso: que no se trata de bordar, salvo si se considera que saber bordar es saber seguir el hilo dado”. J. Derrida, *La farmacia de Platón*, trad. J. M. Arancibia, Madrid, Fundamentos, 2007, pp. 93-94.

26. J. Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. cit., p. 33.

27. *Ibid.*, p. 37.

Este distanciamiento de la verdad que se sustrae a sí misma, que aparece entre comillas (maquinación, grito, vuelo y garras de una grulla), todo aquello que va a forzar en la escritura de Nietzsche la puesta entre comillas de la “verdad” –y por consiguiente, en rigor, de todo el resto–, todo aquello que va por lo tanto a *inscribir* la verdad– y por consiguiente, en rigor, inscribir en general, constituye, no digamos siquiera lo femenino, sino la “operación” femenina.<sup>28</sup>

Sin poder entrar aquí en el entorno de lo femenino, de la mujer, de los velos y de las velas, yo cerraría este paréntesis subrayando la idea de que, teniendo como tema central de *Espolones* un alejamiento –o el alejamiento mismo– de toda identidad, de todo “lugar”, o del lugar de la filosofía como topología, como determinación de lugares, más allá inclusive y sobre todo de los lugares masculino y femenino, esta *operación femenina*, esta *skepsis* de la mujer<sup>29</sup>, esta *operación a distancia*, trata tan solo de una suspensión entre comillas de aquello que se presenta como tal, de la cosa, de la presencia, sea ella presente o prometida en lo oculto, y que un simple levantar de velo resolvería el problema. Además, tal vez el objetivo, el motivo, el deseo de Derrida sea el de no resolver, o al menos el de no avalar que la solución es algo simple o que pertenece al orden de las posibilidades. *Tal vez* –y Derrida nos enseña a escribir siempre un tal vez– en este gesto de suspensión entre comillas, en este escepticismo femenino, tal vez eso se dé justamente para marcar o inscribir la aporía en su máxima potencia: como camino obturado, como algo del orden de la imposible resolución, y la filosofía, así, no pudiendo más caber o reconfortarse en la tarea de resolver aporías, debería lanzarse al desafío de señalarlas y preservarlas, incansablemente.

La formulación anticipada y suspendida de *De la Gramatología*, colocada entre comillas, de juntura (*brisura*): “origen de la experiencia del espacio y del tiempo, esta escritura de la diferencia, este tejido de la huella, permite articularse a la diferencia entre el espacio y el tiempo, que aparezca como tal en la unidad de una experiencia”<sup>30</sup> inscribe, ya en la década del sesenta, lo que más de veinte años después Derrida llamaría, en *Espectros de Marx*, “inyunción”.

En la obra inicial, Derrida se inspiraba en el sueño de Roger Laporte de “encontrar una sola palabra para designar la diferencia

---

28. *Ibid.*, pp. 37-38.

29. *Ibid.*, p. 41.

30. J. Derrida, *De la Gramatología*, trad. cit., p. 85.

y la articulación”<sup>31</sup>, una única palabra, *brisure*<sup>32</sup>, para ruptura y juntura. En la traducción al portugués de *De la Gramatología*, la palabra “*brisura*” pretende dar cuenta de los muchos sentidos que Derrida toma de Laporte, o sea: “–Parte quebrada, desgarrada. Cf. brecha, rotura, fractura, falla, hendidura, fragmento. Articulación por medio de una bisagra de dos partes de una obra de carpintería, de cerrajería. La juntura de un postigo. Cf. *joint*”<sup>33</sup>. Recuerdo también que el término “juntura” es introducido como uno de los subtítulos del segundo capítulo de *De la Gramatología*, siguiendo no por casualidad a los anteriores “El afuera y el adentro” y “El afuera es el adentro”. Una juntura, por lo tanto, nunca como afuera o adentro, mas sí como el *entre dos* o la oscilación que, no siendo *ni* afuera *ni* adentro es también siempre afuera y adentro. Lo interesante aquí es notar que esta “estructura” bajo tachadura, desgarrada, entre comillas, va a diseminarse, en la conferencia de 1993 publicada en 1994, bajo las miradas de algunos espectros, para describir, o inscribir, la economía espectral de lo que, en este momento, Derrida llama “experiencia”: la experiencia de un “*ahora sin coyuntura*. Un ahora desquiciado, disyunto o desajustado, *out of joint*, un ahora dislocado que corre en todo momento el riesgo de no mantener nada unido en la conjunción asegurada de algún contexto cuyos bordes todavía serían determinables”<sup>34</sup>.

Puede parecer que la expresión “cuyos bordes todavía serían determinables” comporta la promesa de que un día, un día en breve, tales bordes serán efectivamente determinados. Pero al contrario, tratándose aquí de lo que estructuralmente es no admisible en una simple determinación, podemos oír el eco de las palabras de Heidegger cuando se refiere a Meister Eckhart y dice que “el objeto primario, lo absoluto, no es lo aún-no-determinable, ni tampoco lo aún-no-determinado, sino lo que, en cuanto tal y esencialmente, está falto de toda determinación en absoluto”<sup>35</sup>. Obviamente las conexiones entre la deconstrucción y la teología negativa son muchas –algunas veces las ha señalado John

---

31. *Idem.*

32. “Juntura” en la traducción al castellano. [N. de la T.]

33. J. Derrida, *De la Gramatología*, trad. cit., p. 85.

34. J. Derrida, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995, p. 17.

35. M. Heidegger, “Irracionalidad en el Maestro Eckhart”, *Estudios sobre mística medieval*, trad. J. Muñoz, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 171.

Caputo<sup>36</sup>, pero es necesario tener en mente que escritura aquí no es de ningún modo otro nombre para lo absoluto originario. Cuando Derrida parece aproximarse a la teología negativa, sobre todo en *Salvo el nombre*, es para dirigir el pensamiento en dirección a lo que, en este libro, llama “hiperimposibilidad”.

Hiperimposibilidad es, entonces “lo que parece imposible, más que imposible, lo más imposible posible, más imposible que lo imposible si lo imposible es la simple modalidad negativa de lo posible”<sup>37</sup>. En otras palabras, podemos tomar esto que aquí se llama hiperimposibilidad como lo que posibilita e imposibilita al mismo tiempo una plena experiencia, o la experiencia de la cosa en cuanto ella misma, pero que, según el propio Derrida, torna el pensamiento de la teología negativa “extrañamente familiar a la experiencia de lo que se llama ‘deconstrucción’”<sup>38</sup>. Extrañamente familiar justamente por señalar la imposibilidad de familiaridad absoluta, pero que vuelve tal experiencia, paradójicamente, la experiencia más propia de la deconstrucción, o la deconstrucción como esta experiencia paradójica.

Esta definición aporética de la deconstrucción se reformula en seguida: “la ‘deconstrucción’ ha sido definida a menudo como la experiencia misma de la posibilidad (imposible) de lo imposible”<sup>39</sup> —otro nombre aquí para alteridad. Y es tal relación con la alteridad que, en este libro de 1992, Derrida parece heredar algo de Angelus Silesius, cuando éste escribe:

Lo más (que) imposible es posible.  
Tú no puedes, con tu flecha, alcanzar el sol,  
Yo bien puedo, con la mía, atrapar con mi tiro el sol eterno.<sup>40</sup>

El poema de Silesius, al contrario de negar la posibilidad de lo posible en detrimento de una imposibilidad originaria, absoluta, parece introducir una heterogeneidad radical en el orden de la posibilidad, una ruptura en el orden de la posibilidad, un estremecimiento radical en lo posible que en ningún momento deja de formar parte de este orden. En palabras de Derrida:

---

36. Sobre eso, recomiendo la lectura de *The prayers and the tears of Jacques Derrida: religion without religion* (J. D. Caputo, Bloomington, Indiana University Press, 1997).

37. J. Derrida, *Salvo el nombre*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, pp. 26-27.

38. *Ibid.*, p. 27.

39. *Idem.*

40. *Ibid.*, p. 28.

Ese “más”, ese más allá, ese *hiper-* (*über*) introduce sin lugar a dudas una heterogeneidad absoluta en el orden y la modalidad de lo posible. La posibilidad de lo imposible, de lo “más imposible”, que en cuanto tal es también posible (“más imposible que lo imposible”), marca una interrupción absoluta en el régimen de lo posible que permanece, empero, en su lugar, (por decirlo de algún modo).<sup>41</sup>

Lo que parece entonces que debería ser aquí destacado es el esfuerzo hercúleo de Derrida para llamar la atención acerca de la urgente necesidad de pensar esta *interrupción* –otro nombre para juntura o inyunción. Es interesante notar que *Salvo el nombre* y *Espectros de Marx* fueron escritos en momentos muy próximos, lo que me hace pensar que, en este momento, Silesius y Marx obsesionaban, lado a lado, y al lado de otros como Lévinas, Shakespeare y tantos más, en un movimiento derridiano de dar nombre a estos fantasmas –o intentar nombrar la infinidad de espectros, que son siempre infinitos– para intentar representar esta experiencia radical con la alteridad. Repitiendo las bellas palabras de *Psyché*, que firman que “el interés de la deconstrucción, de su fuerza y de su deseo, si los tiene, es una cierta experiencia de lo imposible”<sup>42</sup>, o sea, a partir de una cierta experiencia del otro, de la radical alteridad del otro, se puede comenzar a comprender, contra cualquier posibilidad de división de la obra derridiana en dos fases –una más “teórica” entre las décadas del sesenta y setenta; otra más “práctica”, iniciada en la década del ochenta–, que es a esta alteridad radical que Derrida siempre quiso hacer justicia en sus textos, sea nombrándola como huella, como femenino, como espectro, como imposible, pues estos son apenas nombres, por lo tanto significantes que siempre dejarán escapar lo que, de hecho, pretenden nombrar, y de lo que permanecerán siempre como promesa: la *espectralidad* radical de lo que puede ser llamado “real”.

¿No serían lo que, en las dos primeras décadas de sus escritos, Derrida llamó “experiencia de la huella” o “experiencia de lo femenino” –otros nombres imposibles para lo que, en las dos últimas décadas de sus escritos, Derrida llamaría “experiencia del adiós” –en *Adiós a Emmanuel Lévinas*–, “experiencia de la interrupción” –en *Béliers*–, “experiencia de la ceguera” –en *Memorias de ciego*–, “experiencia de

---

41. *Ibid.*, p. 27.

42. Cfr. J. Derrida. *Psyché: inventions de l'autre*. Paris, Galilée, 1987, p. 27. (La traducción al castellano es mía [T.]

lo imposible” –en *Psyché* y en *Salvo el nombre*–, “experiencia del espectro” –en *Espectros de Marx*–, o “experiencia de la aporía” –*Fuerza de ley?*

Creando que sí, sin mucha certeza ni mucha precipitación, en un movimiento más próximo a aquello que en *Memorias de ciego* Derrida llama anticipación, cuando caminamos sin ver en la oscuridad, con las manos delante del cuerpo, tanteando la incerteza, me gustaría terminar apenas repitiendo, difiriendo, esta experiencia radical de la deconstrucción.

(No) más saber, (no) más poder: la escritura se entrega antes a la *anticipación*. Anticipar es tomar la delantera, tomar (*capere*) anticipadamente (*ante*). Diferentemente de la *precipitación*, que expone la cabeza (*praeciput*), que se tira de cabeza, de cabeza en el aire, la anticipación sería antes cosa de la mano.<sup>43</sup>

La experiencia de la inyunción en *Espectros de Marx* –que hace eco de las palabras de Hamlet: “*enter the ghost, exit the ghost, re-enter the ghost*”<sup>44</sup>– puede ser una de las mejores ilustraciones para esta experiencia de lo otro (e ilustración aquí debe recordar a la galería de cuadros de David Téniers). Esta alteridad radical, que siempre escapa, sólo puede ser pensada a la luz del espectro. En primer lugar, por su *economía*: no se puede hablar de espectro, porque espectro, incluso escrito en singular, siempre remitirá a una pluralidad. Nunca somos sorprendidos por apenas un fantasma, una horda interminable de alteridades nos obsesiona y nos lega su herencia –otros términos para decir que *no hay ni debería haber apenas un padre*. Así y todo, este “más de uno”, esa pluralidad, esa multiplicidad de fantasmas no llegaría a configurar una unidad, una identidad definida, un conjunto bien delimitado de entes que podría ser reunido en un “nosotros”. Economía, por sí sola, paradójica, la del espectro: “más de uno”; “menos que uno”<sup>45</sup>.

Y es por esa falta que es desborde, o por este exceso que hace faltar, que deslimita el límite, este menos que es más y este más que es menos, por esa falta es que la temporalidad espectral sólo puede ser pensada a luz de la inyunción: *the time is out of joint*, como dice Hamlet.

---

43. J. Derrida. *Memórias de cego: o auto-retrato e outras ruínas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 12. (Traduzco al castellano de esta versión citada por el autor [T.]

44. J. Derrida, *Espectros de Marx*, trad. cit., p. 14.

45. *Ibid.*, p. 17.

Momento éste de la aparición del espectro, en que pasado, presente y futuro se confunden, pues el pasado se presentifica ordenando un futuro —*experiencia del porvenir*, dice Derrida. Y si futuro es el nombre de lo que se presentificará, del presente proyectado hacia adelante, de la presencia futura de un presente, el porvenir es justamente un futuro radical, inexperimentable en cuanto tal, incalculable. Este “instante que no es dócil al tiempo”<sup>46</sup> sólo es pensable “a partir del movimiento de cierto desquiciamiento, disyunción o desproporción: en la inadecuación a sí”<sup>47</sup>, dice Derrida.

“Experiencia” del pasado como porvenir, ambos absolutamente absolutos, más allá de toda modificación de cualquier presente. [...] Momento espectral, un momento que ya no pertenece al tiempo, si se entiende bajo este nombre el encadenamiento de los presentes modalizados (presente pasado, presente actual: ‘ahora’, presente futuro).<sup>48</sup>

Experiencia entonces, que por su preocupación radical por la absoluta alteridad espectral del otro, por tomarse en serio el ser-con los fantasmas, abriría otra “*política* de la memoria, de la herencia y de las generaciones”<sup>49</sup> en nombre de estos otros que no están presentes ni vivos en la plena presencia. Derrida dice:

Hay que hablar *del* fantasma, incluso *al* fantasma y *con* él, desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni *justa*, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía *ahí, presentemente vivos*, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido. Ninguna justicia [...] parece posible o pensable sin un principio de *responsabilidad*, más allá de todo *presente vivo*, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya.<sup>50</sup>

Es eso que, en *Espectros de Marx*, recibe el nombre de *justicia*.

---

46. *Ibid.*, p. 14.

47. *Ibid.*, p. 13.

48. *Ibid.*, pp. 13-14.

49. *Ibid.*, p. 12.

50. *Ibid.*, pp. 12-13.

¿Y no fue justamente la justicia lo que produjo nuestra primera figura de la experiencia, cuando, en *Fuerza de ley*, Derrida habla de la experiencia de la aporía? ¿No trata también de la justicia, la experiencia aporética de *Ante da ley*, cuando, leyendo el cuento homónimo de Kafka, Derrida describe la ley de las leyes, el “que haya ley” de toda ley, a través de la aporía del campesino frente al guardián, a lo largo de toda su vida intentando tener acceso a la Ley y siendo, también su vida entera, coartado en la puerta de entrada –puerta que, además, estaba destinada justamente a él y sólo a él? ¿No es esta justicia también otro nombre para esta experiencia de la aporía que, en *Fuerza de ley*, recibe el nombre de *mística*?

\*

Interrumpo aquí mi discurso, por simple interrupción, sin conclusión ni lugar al que arribar, en una suspensión entre comillas, que puede apenas citar o repetir, remarcar lo que no se nombra. Sin punto final, con reticencias, y diseminando la herencia de Derrida, que escribe así esta experiencia *sin nombre*, en *Fuerza de ley*: “El discurso encuentra ahí su límite: en sí mismo, en su poder realizativo mismo [en una palabra: lo imposible en lo posible]. Es lo que aquí propongo denominar (desplazando un poco y generalizando la estructura) lo *místico*”<sup>51</sup>.

*Traducción: Evelyn Galiazo*

---

51. J. Derrida, *Fuerza de ley*, trad. cit., p. 33.