



Lectura derridiana sobre otras lecturas acerca del duelo y la melancolía

Mariana Córdoba

Introducción

Las concepciones de la muerte del otro, de la temporalidad, de la memoria, del olvido, de la melancolía y del duelo presentes en el pensamiento que Freud expresa en su artículo de 1917, "Duelo y Melancolía", son las que supuestamente orientan el pensamiento de Jay cuando caracteriza el "pensamiento apocalíptico" de nuestra época, el de Vezzetti, quien aplica algunas de estas nociones a la elucidación de la cuestión de la última dictadura militar en la Argentina, y el de Todorov cuando denuncia los abusos cometidos por los "excesos de memoria".

¿Qué subyace al pensamiento de Freud y a sus reelaboraciones y apropiaciones en el pensamiento de estos autores?

El carácter patológico de la melancolía, tal como es presentada en "Duelo y Melancolía", radica en que el yo, en ese estado (no "normal"), se escinde. La unicidad del yo garantizaría, entonces, que se pueda elaborar "correctamente" el duelo... o al revés... la posibilidad de la elaboración correcta del duelo garantiza la no división del yo... poco importa el orden lógico o causal entre una y otra cosa.

De acuerdo con Jay, Vezzetti y Todorov, la no elaboración del duelo (la melancolía) es la imposibilidad de pensar el futuro, es la imposibilidad de pensar un futuro justo, de pensar el porvenir. La obsesiva repetición de lo mismo, la enferma fijación al pasado, imposibilitaría una política del porvenir.

La idea del presente trabajo consiste simplemente en poner a dialogar estas concepciones, pensando, con Derrida, que la imposibilidad del duelo es la posibilidad de una ética y una política más justas.

Una obvia y primera objeción a esta intención consiste en afirmar el sinsentido del intento de que estas concepciones dialoguen: una es deudora de la lógica identitaria, de la metafísica de la presencia, de la concepción moderna de la subjetividad. El pensamiento de Derrida, en cambio, se sitúa en la tensión misma, en la oscilación entre los pares de opuestos creados por la metafísica occidental y, por esta razón, se atreve a pensar la imposibilidad del duelo como condición de la política y la ética (de las únicas pensables). No habría interlocución posible. Sin embargo, creemos en la *urgencia* de este diálogo. Por varias razones: la idea de que *hay que* olvidar el pasado (dejarlo atrás) para poder pensar un futuro "mejor" es una idea que resuena, por ejemplo, cada 24 de marzo en la Argentina; la idea de que *hay que* elaborar el duelo resuena, probablemente, en todos los consultorios de los psicoanalistas: constituyen configuraciones del "sentido común" actual.

La idea de que "dialoguen" estas configuraciones con la concepción derridiana de la imposibilidad del duelo no pretende expresar la ingenuidad de un "diálogo tolerante" o "posible" entre concepciones que derivan de lógicas distintas. Simplemente creemos que la única manera de ubicarse en la tensión es a través de una *lucha* que sólo es posible retomando el discurso ajeno (el discurso del otro que, en este caso, quiere evitar que se entrometan los *fantasmas*) para poder re-significarlo, ofreciendo otra mirada orientada hacia lo por-venir, haciendo "estallar" la tensión misma, jugando *en* ella. No creemos que sea necesario "defender" a Derrida de las

acusaciones que se dirigen contra él; tampoco creemos que sea fértil “comparar” miradas incompatibles.

Pero sí creemos con Derrida y Levinas que hay una urgencia: la responsabilidad por el otro (y con el otro), por el otro en nosotros, por los otros que ya no están o que aún no están, por los desaparecidos, por los fantasmas. Es esta urgencia la que nos invita, no a poner en juego posiciones “enfrentadas”, sino a poner antes de todo yo, de toda libertad del yo, las voces de los otros que llaman a responsabilidad. Porque, a pesar de toda discusión filosófica, hay una historia y un presente en el que los fantasmas no dejan de llamar.

El duelo y la melancolía según Freud

En “Duelo y Melancolía”¹, Freud pretende caracterizar la patología de la melancolía comparándola con el proceso “normal” del duelo, ya que la conceptualización de aquella se le aparece “fluctuante”.

El “afecto normal” del duelo es caracterizado como la reacción ante la pérdida de una persona amada o de una abstracción que estaba en su lugar. La melancolía sería entonces un *afecto anormal* que se encuentra, sin embargo, en muchas personas. Aparece *en lugar* del duelo; esto es, precisamente cuando algunas personas -con cierta disposición enfermiza- *deberían* hacer el duelo, en lugar de ello, se vuelven melancólicas.

El duelo acarrea ciertas alteraciones en la conducta normal, pero no es considerado una patología, puesto que quien ha *perdido* a una persona amada *superará* las consecuencias que trae el estado del duelo cuando haya *pasado* cierto tiempo. Perturbar el duelo es dañino; hay que “darle tiempo...”: dar el tiempo al duelo para que haga su trabajo (*darle tiempo* al yo, para que *haga* el duelo).

Al igual que el individuo que realiza el duelo, el melancólico presenta una “desazón profundamente dolida”, ya no le interesa el mundo exterior, pierde la capacidad de amar, se vuelve improductivo. Sin embargo, en la melancolía hay un rasgo que no está presente en el duelo, que es precisamente aquello que los diferencia. Encontramos en la melancolía -en quien pierde *al* otro- una “*cruel denigración de sí del yo, unida a una implacable autocrítica y unos amargos autorreproches*”²; presenta una “delirante expectativa de castigo”. Esta “perturbación del sentimiento de sí” es lo propio del estado de melancolía; las restantes manifestaciones que presenta la conducta del melancólico son idénticas a las presentes en el duelo pesaroso: es idéntico el dolor y la pérdida de interés en todo aquello que no remite al muerto (podríamos decir, también, al desaparecido, al abandonado), y es idéntica, además, la imposibilidad de hallar un nuevo objeto de amor que reemplace al anterior. Entregarse incondicionalmente al duelo no *dejándose* “resto” para cualquier otro propósito o interés no es, en el trabajo normal del duelo, patológico.

El duelo continúa hasta que la “prueba de realidad” evidencia la objetiva desaparición del ser amado³. En el duelo normal, entonces, es el “examen de realidad” lo que *muestra* que *ya no existe más* el objeto amado. Es ni más ni menos la *realidad* la que invita a quitar la libido de sus enlaces con ese objeto. La resistencia a ello, sin

¹ Freud, S., “Duelo y Melancolía”, en *Obras Completas*, Tomo XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 1990.

² Freud, S., “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras Completas*, tomo XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1990.

³ Jay, M., “La imaginación apocalíptica y la incapacidad de elaborar el duelo”, en *Campos de Fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

embargo, es comprensible según Freud: nadie abandona de buena gana una posición libidinal, ni aun cuando ya se *deja ver* su sustituto. Lo normal es que se cumpla la *orden* de la realidad, aunque no pueda cumplírsela en seguida; este acatamiento es extremadamente doloroso; ese dolor, sin embargo, nos resulta *natural*.

Tanto en el duelo como en la melancolía el mundo se nos aparece como pobre y vacío, la diferencia es que en esta última, es el *yo* el que se aparece a *sí mismo* como pobre y vacío. El melancólico vivencia una “rebaja de su sentimiento yoico”, un descenso de la autoestima no experimentado en el trabajo del duelo; el *yo* pierde en la melancolía el *respeto* por sí mismo. En el duelo se evidencia una pérdida *en el objeto*; en las palabras del melancólico, además, una pérdida *de su yo*. El *yo* se escinde en la melancolía: una parte del *yo* “arroja su furia” contra la otra: hay desagrado moral de la parte castigadora de la conciencia hacia la parte castigada (afectada por la introyección)⁴. El melancólico produce una identificación inconsciente con el objeto perdido y es a él a quien reprocha. La “*sombra del objeto ha caído sobre el yo*”⁵. El *yo* critica al *yo como objeto*, como objeto abandonado.

El objeto de amor ha desaparecido; sin embargo, el melancólico mantiene una relación de amor (no hay objeto amado, pero perdura el vínculo amoroso) con el sustituto de ese amado que ha sido internalizado. En esto, hay una regresión al narcisismo, porque hay una sustitución del amor de objeto por una identificación. El melancólico es aquel que no “ve” lo evidenciado por la realidad: que el otro objetivamente ya no está.

Este *no estar más objetivo* del amado que ya no está invita al amante “sano” a renunciar a ese objeto amado y a ese amor; para esto, es necesario “separarse” del que ya no está.

El “mal” de la “melancolía social”: Jay, Vezzetti, Todorov

Jay afirma, siguiendo a Freud, que es frecuente que el síndrome de la melancolía se transforme en euforia maníaca⁶, aunque esto no ocurre en todos los casos. La manía es semejante a la melancolía porque también “deriva de la regresión de la libido al estadio narcisista de la autoidentificación”. Al igual que en la melancolía, en la manía el *yo* no tiene la capacidad de “verificar la realidad”. Es posible, sostiene, que el síndrome psicótico del maníaco depresivo anule para siempre la capacidad de “*relacionarse con el mundo en términos racionales, lo cual significa, entre otras cosas, reconocer la separación del yo y el otro*”⁷. Y sostiene que los síntomas de la melancolía se asemejan a los del pensamiento apocalíptico. En este pensamiento distingue Jay tres tradiciones: la religiosa, la científica y la versión posmodernista, que es la que nos interesa a nosotros, y en la que el autor ubica a Derrida.

Como vimos, según Freud, el melancólico se castiga y se censura a sí mismo, culpándose por haber perdido el objeto de amor; proyectando la culpa hacia fuera, culpa que vuelve enfurecida como un ataque contra el propio *yo*. Jay sostiene que los síntomas de la melancolía son semejantes a los presentes en el pensamiento apocalíptico en sus tres versiones. La posmodernidad pone el acento en un tono

⁴ Freud, S., “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras Completas*, tomo XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1990.

⁵ Freud, S., “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras Completas*, tomo XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1990.

⁶ Jay, M., “La imaginación apocalíptica y la incapacidad de elaborar el duelo”, en *Campos de Fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

⁷ Jay, M., Op. Cit.

melancólico, de modo que él encuentra, en su desarrollo, un “componente maniaco”. Sostiene que la posmodernidad, por acelerarse agitadamente, raramente se permite *acatar la orden de la realidad*; es decir, no ve la *prueba* de realidad.

La prueba de realidad, en el proceso normal del duelo, era esa evidencia objetiva de la ausencia del muerto, lo que permitía cumplir o completar el duelo. Afirma el autor que, al igual que la melancolía, el pensamiento posmoderno se mantiene atrapado en un ciclo de “angustia depresiva” y “liberación maniaca”; el pensamiento posmoderno es “incapaz de elaborar el duelo”.

De acuerdo con esta mirada, el individuo que puede realizar el duelo es consciente del objeto de amor que ha perdido; el melancólico no. Quien logra completar el trabajo del duelo aprende de la “prueba de realidad” acerca de la real desaparición del objeto y es capaz de “retirar” su libido de él. El objeto de amor, si bien permanece de cierta forma en la memoria (no se lo borra), carece ya del peso emocional que tenía antes.

Para el melancólico, según Jay, queda siempre la “herida abierta” a causa de la negación inconsciente a superar el trauma. Al igual que la melancolía, el pensamiento posmoderno, en tanto plantea un “apocalipsis siempre”, sería un pensamiento “negador”, un pensamiento que se resiste a la elaboración consciente. Este pensamiento, además, repudia la idea de esperanza redentora... se empeña en estar en el “*borde de un final que no llega nunca*”.

De acuerdo con Jay, el pensamiento de Derrida sería un pensamiento *paralizador*, sería un pensamiento *enfermo* (o, al menos, con cierta disposición enfermiza) en la medida en que manifiesta los mismos *síntomas* que la melancolía, entre los que se destaca la pérdida de la voluntad. En este sentido, Jay ubica el pensamiento derridiano entre aquellos pensamientos que niegan la realidad (el presente) e imposibilitan toda esperanza o acción política orientada hacia el futuro.

Con una mirada similar a la recién expuesta, Vezzetti analiza las consecuencias de la memoria y el olvido respecto de la última dictadura militar en la Argentina⁸. Plantea que, en un primer momento, la función de la memoria era la resistencia; su objetivo era combatir el silencio y la falsificación de los hechos en la medida en que estaba comprometida con un reclamo: con la búsqueda de verdad y de justicia. La memoria se caracteriza por realizar un trabajo de selección sobre los hechos, ya que éstos no son simplemente sacados a la luz, sino que deben ser elaborados; cumpliría un rol preventivo: impediría que lo que ocurrió vuelva a repetirse. Ahora bien, afirma Vezzetti que luego de que la memoria haya jugado ese rol de resistencia, es necesario pasar a una etapa superadora. Lo mismo afirma Todorov cuando sostiene que el “culto a la memoria” se extendió más allá de su contexto inicial.

Vezzetti retoma la distinción que realiza Todorov entre memoria literal y memoria ejemplar⁹ y también su idea de que los opuestos legítimos no son memoria y olvido, porque la memoria supone siempre cierta selección de los hechos del pasado y, para esto, deben operar en ella tanto la conservación como el borramiento (el olvido); la memoria incluiría en sí algo de olvido; no se opondría llanamente a él.

Vezzetti afirma (como concesión a los “defensores de la memoria”) que es cierto que la amnesia puede ser patológica, pero que también puede serlo la memoria que revive el pasado sin “olvido normal”; es patológica la memoria que no puede “tramitar el pasado”, incluyéndolo en una más amplia trama de sentidos. Hay, en este texto, una invitación a una “*rememoración capaz de cierto olvido*”. Sostiene además,

⁸ Vezzetti, H., “I. Introducción. Historia y memorias del terrorismo de Estado” en *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

⁹ Todorov, T., “La memoria amenazada”, en *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000.

que cuando lo que se busca es el “conocimiento” histórico, hay que prevenir la “materia frágil de la memoria.”

Todorov escribe que el pensamiento occidental está “obsesionado por el culto a la memoria”. Sostiene que la memoria ha ganado su prestigio entre los enemigos de los totalitarismos, pero que, sin embargo, la valoración positiva de la memoria y el desprecio por el olvido han sobrepasado los límites de ese legítimo contexto original. Afirma incluso que elogiar la memoria y condenar el olvido puede resultar “problemático”. Todorov distingue -como indicamos en el caso de Vezzetti- dos operaciones que intervienen en la operación selectiva de la memoria: la supresión (el olvido) y la conservación. Hace otra distinción, que es la que articula todo el texto: en la memoria deben diferenciarse la recuperación del pasado y la subsiguiente utilización de ese pasado recuperado. La recuperación del pasado se convierte, según este autor, en un deber, sobre todo para aquellos individuos o grupos que han vivido un suceso trágico. Pero sostiene que es más complicado determinar cuál debe ser la *utilización* que se hace de ese pasado *en* el presente y *para* el porvenir.

Tal como Jay y Vezzetti, apela Todorov a la teoría psicoanalítica para apoyar su concepción de que los abusos de la memoria pueden constituir una *enfermedad* en el nivel de lo social y en el nivel de la política. Afirma que si bien la neurosis, para el psicoanálisis, se vincula con la represión, y la curación, con la “recuperación de los recuerdos reprimidos”, una vez que esa recuperación ha sido efectuada, el individuo tiene que “hacer retroceder” esos recuerdos a una “posición periférica”, posición en la cual estos recuerdos serían inofensivos. Si ubicamos en ese lugar esos recuerdos, podremos “controlarlos” y “desactivarlos”; y una forma de marginar los recuerdos es la que se da en el proceso del duelo. En un primer momento, es normal la no aceptación de la pérdida. Pero a medida que pasa el tiempo, si bien no deja de extrañarse a la persona amada que ya no está, se modifica la valoración de este objeto, se produce cierta distancia, y esto contribuye a que *pase el dolor*.

El hecho de que cierta recuperación del pasado sea necesaria para la vida no debe significar, según Todorov, que el pasado gobierne el presente, sino que, por el contrario, debe elegirse el uso que se quiere hacer del pasado. La cura tiene que ver con cierta forma de olvido; además, existe también el *derecho* al olvido. Si bien no es posible que alguien disponga a su antojo de su pasado, el individuo puede, tiene derecho, y *debe* elegir de qué manera lo “utiliza”.

Afirma este autor que hay “abusos” de la memoria; sostiene que el excesivo ejercicio de la memoria “literal” puede acarrear ciertos peligros, entre los que destaca, como ejemplo, los odios eternos entre pueblos.

Para responder la pregunta que él mismo se formula acerca de si hay criterios para distinguir entre los *buenos* y los *malos* usos de la memoria, apela a la distinción entre memoria literal y memoria ejemplar. La memoria recupera acontecimientos del pasado, y esta recuperación puede ser literal o ejemplar. La recuperación literal tiende al sometimiento del presente al pasado, a la no-superación del pasado; en cambio, el uso ejemplar de la memoria (la recuperación ejemplar de acontecimientos pasados) es lo que permite usar el pasado para aprender, para luchar contra las injusticias actuales, posando la mirada en las “lecciones” que brindan las injusticias sufridas en otro tiempo.

El uso literal del pasado es aquel que estaría presente en los melancólicos, en aquellos que no pueden completar el duelo. Éstos se condenan a sí mismos a la angustia irremediable y son quienes sacralizan peligrosamente la memoria, volviéndola estéril. En esta fijación obsesiva del pasado permanecen aquellos que *quieren ser* víctimas; ya que afirma Todorov que la posición de víctimas los ubica en cierto lugar de privilegio político y moral.

Finalmente, afirma que es indispensable mantener viva la memoria, pero para estar atentos al presente, para impedir el acaecer de injusticias nuevas pero análogas a las pasadas.

Temporalidad: el pasado, lo pasado

Afirma Freud que quien felizmente logra hacer el duelo, cuando el tiempo del duelo ha pasado, pasa con él la angustia de la pérdida. ¿Cómo podría *pasar* el tiempo? ¿Convirtiéndose en *pasado*? ¿Qué concepción de la temporalidad subyace al pensamiento freudiano? La lectura que de Freud realizan los autores cuyo pensamiento recién expusimos invita a pensar en un tiempo lineal; sin embargo, este maestro de la sospecha no tiene una concepción tan ingenua de la temporalidad; “sabe” que hay, por ejemplo, pasados-presentes. Quizás su deuda con la metafísica de la presencia se deba a su tendencia a caracterizar como “traumas” a los pasados-presentes.

“*Pasado* cierto tiempo, la angustia *pasará*...” Esta frase (este consuelo) es imposible si pensamos junto con Derrida; la melancolía como imposibilidad de llevar a cabo el duelo tiene que ver con que no *pasa* cierto tiempo, ni *pasa* la angustia, porque no *pasa* el tiempo del otro; porque sencillamente es el otro el que no pasa, “lo” que no pasa es el otro que ya no está. Ese otro que ya no está *no* es un otro que el yo ha *devorado*.

De acuerdo con la lectura derridiana de Freud¹⁰, toda oposición rigurosa en apariencia en la teoría freudiana opera como *ficción*; los conceptos se vinculan entre sí en el modo del *rodeo*. Ello (lo otro), el inconsciente, no constituye una presencia para sí escondida, no constituye un horizonte de presentes, sino que constituye un pasado al que le estaría “prohibido” el modo de la presencia. El inconsciente como pasado nada tiene que ver con la reproducción como presencia.

Esta mirada sobre el pensamiento freudiano no “dejaría pasar” ciertas elaboraciones de quienes supuestamente aplican sus conceptos para defender determinada lectura y toma de posición respecto de la historia y respecto del modo en que el pasado *debería* “operar” o *debería* ser “dejado de lado” para pensar el futuro. Todorov, Vezzetti y Jay pretenden fundar sus miradas hacia los acontecimientos pasados *autorizados* por (y *amparados* en) la concepción de Freud del *deber* (ya no de la *posibilidad*) de completar el duelo. Sin embargo, estos autores operan con una estrategia que supone una concepción de la temporalidad de acuerdo con la cual *lo que hay* son sucesos como hechos desnudos y objetivos que se suceden en un tiempo lineal.

Parten además, de otro supuesto, quizás más cuestionable. Consideran que el yo, el sujeto -individual o colectivo- elige (o, al menos, puede elegir) el modo en que quiere utilizar el pasado. En primer lugar, el pasado se *aparece* entonces, como algo que está ahí, de lo que uno puede libremente disponer. Esta idea acerca del pasado la encontramos manifiesta en la distinción mencionada entre memoria literal y memoria ejemplar. Es la memoria ejemplar la que abre la posibilidad “liberadora” de disponer de los recuerdos, de elegir, incluso, cómo queremos que ellos sean, cuándo queremos recuperarlos y para qué, con qué objetivos.

El lugar instrumental que ocuparían los recuerdos de acuerdo con esta concepción está dado por el lugar de agente, de hacedor libre y omnipotente que se asigna, en este pensamiento, al hombre. El sujeto (el sujeto individual o el grupo) que ha experimentado una situación traumática, puede elegir qué hacer con ella; qué hacer

¹⁰ Derrida, J., “La Différance”, en *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.

con su pasado, qué hacer con eso que le ha pasado y qué hacer con las “presentaciones” posteriores (con las presencias) de ello en el recuerdo. Este sujeto *puede* hacer todo esto porque, fundamentalmente, es capaz de un mirar *científico* sobre los hechos que están tan nítidamente puestos ahí, o que estuvieron ahí tan nítidamente presentes.

Por todo esto, puede ese *hombre* (fiel imagen del proyecto de lo humano que engendró la modernidad) *hacer* el duelo. Ser moderno, ser un individuo nítida, claramente separado de los otros, autónomo, libre, dominador de las pasiones, dominador de los otros y de los objetos del mundo, dominador del mundo, disponedor de todo lo ajeno al tranquilo ámbito de la propiedad (del yo propio y de todo aquello de lo que es dueño), asegura la posibilidad de elegir separarse de la persona amada, olvidarla; asegura la posibilidad de separarse del dolor de las situaciones traumáticas, de atenuar el dolor e incluso de borrarlo.

El pasado de uno o del grupo al que uno pertenece puede ser borrado, o puede ser también retomado en el modo de la *imagen* (modo propio de darse el objeto de conocimiento científico para la ciencia moderna) con un objetivo o un fin determinado (que es, además, elegido por nosotros). Lo mismo puede hacerse con aquellos que amamos y que han muerto, o que ya no están. Esta posibilidad es, además, la que nos libera: si no podemos hacer el duelo, no podremos pensar un futuro libre, sin sometimiento al pasado, sin el gobierno tortuoso y obsesivo del pasado.

En el pasado, los otros que han muerto “quedan” como restos inútiles, o como restos útiles de los que podemos apropiarnos a nuestro antojo para “vivir mejor” el presente y proyectar un “mejor” futuro. Pasan los otros, a veces “vendrán”, se “presentarán” en la forma del recuerdo, pero, siempre, en todo caso, sabremos qué hacer con esas presencias y sabremos, sobre todo, cómo manejarlas de manera que *no nos duelan*.

La queja de Derrida frente a la idea de la posibilidad del duelo expresa una queja más profunda: no se produce -no se puede producir- la “idealización interiorizante” supuesta en el trabajo del duelo; no puede esta interiorización tomar en o sobre sí misma “*el cuerpo y la voz del otro, el rostro y la persona del otro devorándolo ideal y cuasiliteralmente.*”¹¹

Derrida. Los espectros, el duelo imposible

Podemos preguntarnos, quizás con más hondura, qué es, “en verdad” lo que no *pasa*. Lo que no pasa es lo que ha desaparecido, los desaparecidos, los muertos, los espectros... los otros pero ¿quiénes son los otros?; podemos hacernos esta pregunta con Peretti¹². Los que *ya no* están son también los que *aún no* están.

¿Quiénes son esos que ya no o aún no? ¿Los otros, el otro, las otras, la otra, lo otro? *Lo que no está* -hombre, mujer, masculino, femenino, neutro, singular o plural- es la *justicia*, es la *hospitalidad*, es el aún-no o el ya-no¹³. Afirma Derrida que “*todo ocurre como si lo imposible fuera la hospitalidad*”¹⁴. Lo que no es, lo imposible, es lo que no ha sido: es lo que no ha sido ya (lo que podría haber sido y no fue), pero es también lo

¹¹ Derrida, J., *Memorias para Paul de Man*, Barcelona, Gedisa, 1989.

¹² De Peretti, C., “El Espectro, ça nous regarde”, en *Espectografías. Desde Marx y Derrida*, Madrid, Trotta, 2003.

¹³ Derrida, J., “Exordio”, en *Espectros de Marx. El estado de la deuda y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1997.

¹⁴ Derrida, J., Dufourmantelle, A., *La hospitalidad*, Buenos Aires, De la Flor, 2000.

que no ha sido aún¹⁵, lo por-venir. “*El momento de la justicia no pertenece al tiempo*”¹⁶ (es el todavía no); por eso mismo puede venir (puede sobre-venir); “*La revolución puede venir de sitios y tiempos imprevistos*”¹⁷ (de donde vienen los fantasmas). La imposibilidad misma del aún no (del todavía-no que paradójicamente se entremezcla con el ya-no) es la condición misma de la posibilidad del *irrumper*, del presentarse, en ¿algún? momento, *intempestivamente* lo-porvenir, la justicia. Ésta *puede* irrumpir, precisamente por ser imposibilidad, como irrumpen los fantasmas, sin ser invitados: como huéspedes, como extranjeros o extraños, como próximos lejanos, como amigos enemigos¹⁸. ¿No son acaso los fantasmas seres *imposibles*?

Sólo a partir de la imposibilidad cobra sentido la expresión derridiana “*quisiera aprender a vivir por fin*”¹⁹: como afirma Peretti, aprender a vivir no es aprender a *vivir lisa y llanamente*. Sólo se puede aprender a vivir en el aprender a morir; este aprendizaje sólo puede darse entre dos (entre vida y muerte); necesita de fantasmas, porque necesita, sobre todo, de ausencias: lo espectral no es presencia: no es esencia, sustancia o existencia.

Sólo es posible aprender a vivir con los fantasmas. El ser-con es ser con los espectros. Podríamos decir que este vivir como vivir entre el vivir y el morir es lo que *hace justicia* a las generaciones, porque sólo a partir de ese vivir-morir (de ese vivir muriendo y morir viviendo) cobra sentido la justicia como política de la memoria y de la herencia. No hay política ni ética posibles si no se considera como principio la indigencia: la carencia y necesidad de los otros, imposibilitada -también por principio- de satisfacerse. Y tampoco hay ética ni política posibles si no se asume como principio el respeto por los otros que aún no han venido o que ya no están. El respeto por el otro es, ante todo, el respeto por la radical diferencia del otro, por la infinita distancia entre tú y yo.

Ante la aparentemente irrefutable objeción de que la justicia sólo puede ser justicia ante la vida, responde Derrida que la justicia es lo que conduce a un sobre-vivir, a un sobre-vivir que sólo es huella, de la cual vida y muerte no son sino huellas de huellas. Este ser huella, pero de otra huella (esto es, no huella de un fondo último; en todo caso, huella de un fondo diferido), como marca de marca, es precisamente lo que desquicia la identidad consigo mismo tanto del presente como de toda sustancia, de todo yo.

Por eso, sólo podemos hacernos cargo o responder por las huellas, si respondemos por los espíritus que vienen a desquiciar a los vivos. Porque además, nosotros, los “vivos”, somos también los otros, fantasmas, muertos y mortales. Aprender a vivir con los espectros, hablar/es, hablar/os y hablar/as es también reconocer en nosotros la alteridad, rastrearla “dentro” nuestro. Hallar la alteridad dentro nuestro no es encontrar al otro como un objeto que hemos introyectado (y del que podemos disponer), sino encontrarlo como encontramos a un visitante inesperado e inoportuno que nos habita y que ya nos habitaba, desde siempre, desde ningún comienzo determinable. Reconocer la alteridad en nosotros es hallar huellas de

¹⁵ De Peretti, C., “El Espectro, ça nous regarde”, en *Espectografías. Desde Marx y Derrida*, Madrid, Trotta, 2003.

¹⁶ Ripalda, J., “Espíritu/Espectro de Chris Hani”, en *Espectografías. Desde Marx y Derrida*, Madrid, Trotta, 2003.

¹⁷ Ripalda, J., “Espíritu/Espectro de Chris Hani”, en *Espectografías. Desde Marx y Derrida*, Madrid, Trotta, 2003.

¹⁸ Derrida, J., “Esta “verdad” loca: el justo nombre de amistad”, en *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1998.

¹⁹ Derrida, “Exordio”, en *Espectros de Marx. El estado de la deuda y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1997.

huellas, marcas de marcas, marcas de los otros en nosotros; y la marca del otro en mí es también la marca de su ausencia.

El pensamiento de la alteridad *da* la posibilidad de pensar el aprender a vivir, porque sólo hay vida si hay puesta en cuestión del yo, de lo propio, y la puesta en cuestión del yo es *ya* el yo mismo, ya que éste es, inevitablemente, la acogida del otro.

La alteridad que invita sin preguntar (y sin dar respuesta) a pensar (que *obliga* a pensar) *en* el otro, *al* otro, *por* el otro y *con* el otro es lo que abre la posibilidad misma de pensar y de habitar *nuestro* futuro (el de los vivos y los muertos, juntos). Y la otredad radical que abre esta posibilidad es la muerte del otro, que constituye su más desgarradora puesta en cuestión. La muerte del otro, por la que es imposible hacer el duelo es la muerte -son las muertes, las muertes plurales- de los otros en mí, y es también la muerte del yo en el otro. Es con estas muertes como es posible aprender a sobre-vivir. El sobre-vivir es la experiencia de la muerte del otro, es la experiencia de lo “sin respuesta”; es la vida atravesada por y poblada de muertes.

Esta vida invadida de muerte es la imposibilidad misma que abre la posibilidad de lo otro (de algo *más justo*, quizás). “*Sin la apertura de un posible absolutamente indeterminado, sin la suspensión radical que marca un quizá, no habría nunca ni acontecimiento ni decisión.*”²⁰ Es la imposibilidad misma la que permite el pensamiento del *quizá* que *abre la posibilidad* de otra manera de mirar la *posibilidad*²¹; es la que permite que pueda pensarse la ética, la política, sin el gesto opresor y violento del pensamiento moderno, porque la imposibilidad permite la posibilidad del sobrevenir *algo otro* sin cálculo (sin haberlo calculado), sin calculabilidad, sin su control ni su dominio (sin dominarlo, sin poder disponer de él), sin que haya sido nunca anunciada su llegada. Es la posibilidad de la igualdad o la equidad (de la justicia) sin equivalencia calculada, de la nueva justicia, de una justicia *otra* de los que están por venir y ya llegando. Es también la única posibilidad de la amistad, de una amistad que asume la dependencia y el don, que asume “*la ley del otro*”²². Es precisamente posible esta no calculabilidad que permite pensar *otras* relaciones si se asume la posibilidad (y la imposibilidad) de la no reciprocidad, de la “*irreductible prelación del otro*”, de su diferencia. Posibilidad de una igualdad otra (de una igualdad-otredad), distinta de la calculada, imposibilitada de cálculo, no matemática.

El duelo es imposible porque es posible (imposible) la amistad que no cede “*a la proximidad, a la identificación, a la fusión o a la permutación entre tú y yo*”, porque puede asumirse y respetarse la infinita distancia entre tú y yo.²³ No es más que la *falta de respeto* (o, quizás, el *temor* a respetar esa distancia) lo que motiva las posiciones sobre la historia de aquellos que quieren, a cualquier precio, dejar atrás (“superar”) el pasado.

El otro, de cuya llegada no podemos disponer, no puede pasar ni puede pasarnos, porque siempre ha pasado ya y ha estado siempre, paradójicamente, en su no presencia, en su presentarse nunca por primera vez²⁴.

¿Qué significa, entonces, que el duelo es imposible? Suele decirse que hacer el duelo es “dejar morir” al otro, como si hubiera, en ese movimiento, en ese gesto, quizás, cierto respeto por el otro, pero, sobre todo, un respeto por la propia vida (la que “continúa”). ¿Es ese “dejar morir”, del que habla el sentido común cuando se refiere al duelo, el *respeto* por el otro? Afirma Derrida, por el contrario, que el respeto

²⁰ Derrida, J., “Esta “verdad” loca: el justo nombre de amistad”, en *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1998.

²¹ Derrida, J., Op. cit.

²² Derrida, J., Op. cit.

²³ Derrida, Op. Cit.

²⁴ De Peretti, C., “El Espectro, ça nous regarde”, en *Espectografías. Desde Marx y Derrida*, Madrid, Trotta, 2003.

por el otro es el respeto por la infinita distancia del otro. Al respetar esta distancia nos negamos a “*tomar al otro dentro de uno mismo, como en la tumba o en la bóveda de un narcisismo.*”²⁵

La muerte del otro. El vínculo con el otro

La muerte del otro no puede superarse, no puede completarse el duelo, porque es la muerte, son nuestros muertos y la imposibilidad misma de la muerte el único horizonte posible para pensar el futuro. En el futuro (en lo todavía no) está la justicia porque en lo *todavía no* está el vínculo con los otros. El vínculo con los otros constituye huellas de huellas, huellas de un sin fondo: la relación con los otros se funda en un fondo de ausencias: “*El fundamento del vínculo colectivo es una alianza sobre el fondo tácito de la ausencia, erigida sobre el nombre de la desaparición.*”²⁶

Si el fundamento del vínculo con los otros es la desaparición, ¿cómo, entonces, puede interpretarse el imperativo de hacer el duelo por los desaparecidos durante la última dictadura militar en la Argentina? Ese imperativo sólo puede interpretarse como la negación y la prohibición de la justicia, en el sentido de la negación a hacer justicia a la herencia y las generaciones.

La imposibilidad de hacer el duelo, la imposibilidad de completar el duelo (esto es, el duelo imposible o -podríamos decir también- el duelo incompleto), es la imposibilidad de enterrar a los otros desaparecidos en el yo.

Encontramos, en las concepciones de Jay, Vezzetti y Todorov, lo que Derrida, en *Las muertes de Roland Barthes* denomina las “*trampas del trabajo del duelo, individual o colectivo.*” Aparece en estas concepciones un proyecto político manifiesto que guía la “trampa” de acuerdo con la cual debemos dirigir la mirada hacia el futuro y no quedar atrapados en el pasado. Este proyecto político es (contrariamente a lo que *pretende querer decir*) la negación de lo por-venir.

Vivir sin completar el duelo, vivir con los fantasmas es vivir de otra manera, es vivir de manera más justa, con ellos, como afirma Derrida en el *Exordio de Espectros de Marx*. Porque sólo en el desquicio del presente puede pensarse el habitar el futuro. Y habitar un futuro más justo sólo es posible -como dijimos- si se toma como principio el respeto por “*las víctimas o no de guerras, de violencias políticas o de otras violencias, de exterminaciones nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas o de otro tipo, de las opresiones del imperialismo capitalista o de cualquier forma de totalitarismo.*”²⁷

Afirma Derrida que no tiene sentido plantear la pregunta por el por-venir sin partir del respeto por la justicia por los que ya no o todavía no están ahí. Sin el respeto por lo que no está ahí, por el pasado, por los desaparecidos no se abre la posibilidad de la justicia, del futuro.

Cuando Vezzetti y Todorov sostienen que recordar “demasiado” puede ser peligroso, probablemente estén en lo cierto. Recordar la muerte del otro es transitar la muerte que funda la *deuda* de hacer imposible el olvido (la muerte que funda la responsabilidad por el otro), la deuda de hacer imposible no contar con los desaparecidos, no contar/les ni contar/los. Recordar al desaparecido es recordar la

²⁵ Derrida, J., *Memorias para Paul de Man*, Barcelona, Gedisa, 1989.

²⁶ Mier, R., “Derrida: los nombres del duelo, el silencio como claridad”, prólogo a Derrida, J., *Las muertes de Roland Barthes*, México, Taurus, 2000.

²⁷ Derrida, “Exordio”, en *Espectros de Marx. El estado de la deuda y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1997.

ausencia, es recordar la imposibilidad de borrar, de aniquilar al otro, es no creer en la posibilidad de que desaparezca, con el cuerpo del otro, su alteridad.

Recordar al otro es hacerle justicia, y no sólo a ese otro, sino a todos los otros; a los otros que habitan en mí. La memoria del otro es memoria de su dolor y memoria de mi dolor (es memoria del dolor del otro en mí) y esta memoria es también reclamo, reclamo de justicia, reclamo de por-venir. No existe el duelo como el replegarse sobre sí, en su claridad, del sujeto moderno, borrando toda oscura diferencia.

El riesgo que existe en los “excesos de memoria” según Todorov es, afortunadamente, un riesgo; es, precisamente, lo que amenaza la propiedad moderna. Recordar al otro, contar con él, hablarle hace manifiesta la imposibilidad de apresarlos en el yo, de dominarlos y disponer de ellos, de que el yo se adueñe del otro.

La imposibilidad de disponer del otro es, asimismo, la imposibilidad de disponer del pasado a nuestra voluntad. Es la imposibilidad de enterrar en la mismidad los rostros de los otros; es asumir la no linealidad del tiempo del otro (del tiempo habitado por los otros), su no presente, su no presencia, su ausencia y su diferencia radical. Esto constituye la puesta en cuestión de la identidad (ciertamente, un *peligro*).

No hay vínculo posible con el otro (y mucho menos vínculo que se abra a los otros y, por tanto, a la justicia) si partimos de la identidad como principio. Sólo la diferencia y el profundo respeto por ella pueden fundar una comunidad justa, la que sólo es posible si asumimos la carencia como “fundamento” y, por lo tanto, si la pensamos como comunidad de carencias y ausencias, comunidad *con* los fantasmas y *de* fantasmas.

La responsabilidad por los ausentes es responsabilidad por los presentes, los que no estamos nunca realmente presentes, en tanto estamos poblados de ausencias ajenas -y propias-. Esta responsabilidad por los otros es responsabilidad por el por-venir de los hombres: de los otros y de nos-otros, en tanto estamos ya fuera de nosotros mismos, siempre en relación con los otros ausentes.

Y lo que funda la responsabilidad por el otro es la muerte del otro. Por ser posibilidad de lo imposible como tal, la muerte puede estar en lugar de todo lo que no es posible: el amor, la amistad, el don, el otro, el testimonio, la hospitalidad²⁸. Las muertes de los otros son las que fundan la relación con el otro; y no olvidarlas constituye el riesgo de lo incalculable de las muertes, constituye el riesgo de esperarse en los *límites*, de esperarse a sí mismo, al otro, o esperarse el uno al otro. Afirma Derrida que esperar al otro en una cita sólo es posible si se llega a la cita con retraso. Esto pone de manifiesto tanto la imposibilidad del encuentro como la anacronía del duelo. El duelo consiste en un contratiempo, y en este contratiempo está el peligro de la no calculabilidad: el esperarse el uno al otro es lo incalculable, lo que no se puede medir. El esperarse el uno al otro es esperarse en el límite, en los límites. Y estos límites o fronteras, entre el yo y el otro, entre el presente y el pasado, entre la vida y la muerte no dejan de trazarse y de borrarse, de re-marcarse y de desaparecer.

La memoria constituye, entonces, un “verdadero” peligro. Poder habitar el límite mismo entre la vida y la muerte -viviendo con los muertos- y poder habitar el límite entre yo y otro representa un verdadero peligro para concepciones como la que expresa Jay cuando afirma que debemos vivir racionalmente, identificando esto último con vivir reconociendo la separación entre el yo y el otro.

El vínculo posible/imposible con los otros es la relación con otros -y entre otros- no reductibles al yo ni reemplazables o intercambiables. Por eso no es posible el duelo: en la disimetría entre tú y yo, así como no puede ser el otro introyectado en el yo, tampoco puede ser reemplazado por un nuevo objeto: no podemos separarnos del otro (manifestando nuestra supuesta racionalidad) a fin de abandonar ese “objeto de

²⁸ Derrida, J., “Esperarse (en) la llegada”, en *Aporías, Morir-esperarse (en) ‘los límites de la verdad’*, Barcelona, Paidós, 1998.

amor” para poner nuestra atención en otro objeto distinto, y así olvidarnos de aquel. No hay equivalencias en la valoración, en el amor, en el deseo y en la carencia del otro que permitan sustituirlo. Es la idea de que el otro se reduce simplemente a un objeto de amor, depositario de nuestro deseo, la que permite pensar la posibilidad de encontrar un sustituto de ese “objeto”. Esta concepción, que supone que podemos establecer ciertas equivalencias entre “objetos” distintos responde a la idea de que nos relacionamos con los otros de modo “racional”, de acuerdo con la moderna concepción de la razón como cálculo. En el supuesto cálculo de las equivalencias, encontraríamos iguales “cantidades” en objetos distintos; y esto haría posible el duelo. Esto es impensable desde el pensamiento de la diferencia. El otro, en tanto radicalmente otro, es irremplazable, e incalculable, de manera que no puedo buscar un sustituto suyo que presente el mismo “valor”.

Conclusiones

Cuando Jay, Todorov y Vezzetti afirman que puede hacerse un *buen* uso del pasado, una utilización liberadora de la memoria, están re-afirmando el proyecto del hombre moderno, proyecto que, afirma Levinas, ha mostrado su sinsentido. En “Humanismo y An-arquía”²⁹, Levinas sostiene que el origen de la crisis del humanismo se encuentra en la *ineficacia* de la acción humana, en el *contrasentido* de los proyectos humanos que, al negarse a sí mismos, muestran la *inconsistencia del hombre*. Entre estos “contrasentidos” se cuenta la *muerte sin sepultura* causada por las guerras y los campos de exterminio. Estas causas del fin del humanismo, o de su crisis, son tales porque muestran lo que el filósofo considera que es la tragi-comicidad del proyecto moderno.

En la concepción de esos autores que invitan a sepultar el pasado, reina la concepción moderna del yo como *principio y fundamento*; como “lugar” reservado para la *certeza* y la *verdad*, como lugar de privilegio de tomas de decisiones sobre qué hacer con el pasado y, sobre todo, con los otros.

Opera en su pensamiento la pretensión moderna de que el hombre es señor de la naturaleza, reducto último de la verdad, sujeto autónomo y libre, y que esta libertad se identifica con el origen o principio de la subjetividad.

El modelo de la subjetividad moderna es pensado como “actividad” y como “libertad” (el sujeto tal como es comprendido en la tradición filosófica moderna es un sujeto agente por excelencia y que elige libremente). Levinas propone que un sentido nuevo puede hallarse en la *pasividad*.

En la modernidad, la libertad del Yo era pensada como “*comienzo mismo*”. Levinas afirma que hay algo que es anterior y “más originario” que la libertad del Yo. Esto que se propone como pre-originario es la *responsabilidad*. La responsabilidad, anterior e independiente de la libertad del sujeto (de *mi* elección), es la *responsabilidad por los otros*. Previo a la elección del Yo está el cuestionamiento del otro, que *me* llama a responsabilidad; y a una responsabilidad ineludible: “*El Yo puede ser acusado (...) por el otro que como tal (...) lo obsesiona y que próximo o lejano, le imputa una responsabilidad, irrecusable como un traumatismo, responsabilidad que no ha elegido, pero a la cual no puede sustraerse, cerrándose a sí mismo*”³⁰. El pretendido encierro del sujeto sobre sí mismo ha mostrado su inconsistencia, ha evidenciado su paradoja

²⁹ Levinas, E., “Humanismo y An-arquía” en *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1992.

³⁰ Levinas, E., Op. cit.

a través de los contrasentidos de la autodestrucción del hombre, quien se proponía como centro y finalidad del universo.

Las concepciones de Jay, Vezzetti y Todorov pretenden evitar los “perniciosos efectos” de tener en cuenta el pasado y la alteridad. Hemos visto, con Derrida, cómo la posibilidad de una política liberadora se encuentra, podríamos decir, en “otro lado”: en el otro.

Jay, Todorov y Vezzetti identifican la subjetividad con la libertad de elección sobre todo lo que no soy yo (sobre mis recuerdos, por ejemplo). En Derrida no encontramos un “lugar” de privilegio otorgado a esta actividad del sujeto; no aparece la idea de la decisión del yo de recordar u olvidar, ya que no hay un otro delimitado, caracterizable, identificable y separado del yo, sino que hay otro en mí que es, a su vez, otro tan radicalmente otro, que no puedo manejar su “visita” imposible, su visita de fantasma, a mi voluntad.

Previamente al yo libre, autónomo, está, como afirma Levinas, la responsabilidad por el otro; responsabilidad que Derrida propone como única manera posible de pensar un vivir mejor (y un morir mejor). Afirma Levinas que la responsabilidad por el otro es la pasividad innombrable e incommunicable. Esta responsabilidad no depende de una elección, no depende de haber asumido libremente un compromiso. No podemos cerrarnos sobre nosotros mismos, desoyendo el llamado del otro, que irrumpe en la propia subjetividad y que me importa aun a mi pesar.

Esta relación con el otro, la responsabilidad por el otro, su *llamado* o *irrupción* intempestiva -como vimos en Derrida- que parecería *estar ahí* desde siempre, ¿qué carácter tiene? Lo que hay es un vínculo con la *exterioridad*, con un *afuera* que representa una exigencia: la exigencia de la responsabilidad por el otro.

El egoísmo del yo-fundamento es el que fracasa, al no hallar en el sujeto, en el individuo, ese “lugar privilegiado” que pretendía la modernidad.

Cualquier acontecimiento histórico, así como cualquier especulación psicológica, histórica, filosófica parecen ser buenas oportunidades para hacer resurgir ese proyecto que no deja, día tras día, de mostrarnos (no de mostrarnos en el modo de la evidencia -como una “prueba de realidad”- sino de hacernos vivir) ese fracaso.

Es en los *límites* de ese fracaso, *rodeando* ese fracaso, viviendo *con* ese fracaso, en sus fisuras e intersticios, donde juega la propuesta de Derrida que, al igual que la de Levinas en este punto, ofrece *sentido* precisamente allí donde la modernidad sólo hallaba un contrasentido.

Referencias

- Derrida, “Exordio”, en *Espectros de Marx. El estado de la deuda y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1997.
- Derrida, J., *Las muertes de Roland Barthes*, México, Taurus, 2000.
- Derrida, J., *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1998.
- Derrida, J., *Memorias para Paul de Man*, Barcelona, Gedisa, 1989.
- Derrida, J., *Aporías, Morir-esperarse (en) ‘los límites de la verdad’*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Derrida, J., *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.
- Derrida, J., Dufourmantelle, A., *La hospitalidad*, Buenos Aires, De la Flor, 2000.
- AAVV, *Espectografías. Desde Marx y Derrida*, Madrid, Trotta, 2003.

- Freud, S., "Duelo y Melancolía", en *Obras Completas*, Tomo XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 1990.
- Freud, S., "Psicología de las masas y análisis del yo", en *Obras Completas*, tomo XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1990.
- Jay, M., "La imaginación apocalíptica y la incapacidad de elaborar el duelo", en *Campos de Fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- Levinas, E., "Humanismo y An-arquía" en *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1992.
- Mier, R., "Derrida: los nombres del duelo, el silencio como claridad", prólogo a Derrida, J., *Las muertes de Roland Barthes*, México, Taurus, 2000.
- Todorov, T., "La memoria amenazada", en *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Vezzetti, H., "I. Introducción. Historia y memorias del terrorismo de Estado" en *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.