



UNIVERSIDAD DE VALPARAÍSO  
FACULTAD DE HUMANIDADES  
INSTITUTO DE FILOSOFÍA  
PROGRAMA DE POSTGRADO EN FILOSOFÍA

Aproximaciones a la auto-inmunidad de Jacques Derrida  
*El riesgo de “aprender” a “vivir”*

TESIS PARA OPTAR AL GRADO ACADÉMICO  
DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA  
MENCIÓN EN PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

AUTOR TESIS: **Christian Béraud**

**Fernández**

PROFESOR GUIA: **Carlos Contreras**

**Guala**

VALPARAISO, ENERO 2021



Aproximaciones a la auto-inmunidad de Jacques Derrida  
*El riesgo de “aprender” a “vivir”*

## Resumen

La investigación se centra en la figura y *concepto* de auto-inmunidad, en Jacques Derrida. El presente análisis, comprende a la auto-inmunidad como una figura del indecible que apela al acontecimiento en la interrupción de la decisión, de toda política calculable del sujeto. Si bien, Derrida plantea algunas semejanzas en su estructura ética junto a otras figuras del pensamiento derridiano - aporía, doble bind-. La auto-inmunidad se presenta desde una metáfora biológica, atentando contra el propio cuerpo político, es decir, su relación paradójal, devela el carácter suicida en toda identidad, llevándola a territorios de indefinición política, lugar de una ética incondicional.

Considerando la mencionada ética-política derridiana, el desarrollo de esta investigación, sitúa las paradojas auto-inmunitarias sobre distintas figuras políticas constituyentes de la soberanía, entendida desde la identidad, la afirmación del sí mismo -ipseidad- y el carácter de condicionalidad. Así también sus derivaciones institucionales - la democracia, el estado, comunidad, el sujeto viviente, la ley, el derecho y la vida, entre otros - En este sentido, la auto-inmunidad devela en estas relaciones sus propias contradicciones, estableciendo sobre sí misma una relación económica y/o estructura sacrificial de la vida en su relación consigo misma y con otros. Sobre los presentes procesos políticos, su entramado y vinculación histórica, se propone la relevancia de esta investigación sobre el desarrollo político-ético de la auto-inmunidad que desdibuja en su operación paradójal, los límites políticos del *autos* y junto con ello, remecer la cadena de fronteras institucionales que definen lo vivo de la vida, a la presencia e identificación.

## **Dedicatoria**

*Dedicado a mis hijos, Gael y Simone.*

*A mi padre Christian Marcel Béraud, por habitarme.*

## **Agradecimientos**

Debo agradecer a la Universidad de Valparaíso y al instituto de filosofía, por acoger mis inquietudes y aceptar mi solicitud, posibilitando mis estudios a través de una beca, permitiéndome cursar y realizar este programa de Magíster.

Quiero agradecer profundamente al profesor Carlos Contreras, quién siempre estuvo dispuesto a aconsejar y guiar el camino de esta investigación. Además de donar su invaluable tiempo y paciencia a pesar de mis propias intermitencias y continuas dificultades.

Agradezco de todo corazón a Fabián Videla, quién me alentó con amistad y colaboró generosamente con su conocimiento y así poder concluir esta humilde investigación. Agradezco doblemente, por su paciencia infinita sobre este porfiado aprendizaje.

Agradezco a mi madre Orietta Fernández, por su infinito aliento y constante apoyo para culminar esta investigación, así como siempre lo ha donado a mi vida, permitiéndome vivir con dignidad de la compañía.

Agradezco a Tamaris Arce, por su apoyo incondicional y brindarme “tiempos” para culminar este estudio, sacrificando los suyos, los nuestros. Siempre permaneciste alentándome, con tu paciencia y cariño. Te agradezco por ser mi compañera de viaje y de vida.

Agradezco a mis hijos, Gael y Simone, por entender lo que no debían sobre el quehacer de lo que implica una investigación. Estuvieron siempre apoyándome, al brindarme tiempos con la promesa de recuperarlos para mañana,

*Tal vez arriesgar la vida sea, para empezar, no morir. Morir en vida, bajo todas las formas de renuncia, de la depresión blanca, del sacrificio. Arriesgar la vida, en los momentos clave de nuestra existencia, es un acto que nos rebasa a partir de un saber aún desconocido por nosotros, como una profesía íntima; el momento de una conversión.*

Anne Dufourmantelle

## Índice

INTRODUCCIÓN.	1
Objetivos de la investigación.	14
CAPÍTULO I. AUTO-INMUNIDAD: LECTURAS POLÍTICAS	21
CAPÍTULO II. AUTO-INMUNIDAD: RASTREO, FORMALIZACIÓN Y TRADICIÓN	52
2.1 Rastreo y formalización de la auto-inmunidad: entre lo vivo y el viviente	54
2.2 Ipseidad y Soberanía: La ficción política de una vida inmunitaria	73
III. CONCLUSIONES.	86
BIBLIOGRAFÍA.	91

## INTRODUCCIÓN

Muchas cosas en este mundo están de pie y viven, siempre y cuando sus partes internas permanezcan ocultas. Pero cuando quedan al descubierto, mueren. De hecho siempre y cuando las vísceras del hombre permanezcan ocultas, el hombre vive. Pero si sus vísceras quedan expuestas y salen de él, el hombre muere. También el árbol: mientras sus raíces permanezcan ocultas, florece y crece. Pero si las raíces quedan expuestas a la luz, el árbol muere.

*En el esqueleto de la ballena, Odin Teatret*

### I. **Presentación**

Desde comienzos de Marzo<sup>1</sup> del año 2020 la humanidad se encuentra cursando un acontecimiento que, sin mayores dudas y desde la contingencia de su transcurso, podríamos definir como traumático: una nueva pandemia nos trae al presente, antiguas inquietudes sobre la vida y distintos *ecos* del pasado, entre estos últimos, voces de hace más de tres siglos señalan a la peste bubónica. Hoy, el nombre del desastre ocupa un acrónimo, COVID-19 *-coronavirus disease 2019-* su principal característica, el anonimato tras el disfraz de una gripe común, propagándose sagazmente por el mundo, de la misma manera que su letalidad, ascendiendo al mes de diciembre del 2020, a más del millón y medio de muertes en el mundo y más de setenta millones de contagiados<sup>2</sup>. Asolando primeramente al territorio asiático para posteriormente aterrorizar a Europa y, finalmente, ensañarse sobre el continente americano.

---

<sup>1</sup> El 11 de marzo del 2020, la Organización Mundial de la Salud (OMS), declara por medio de una entrevista realizada a su Director General, el carácter de pandemia sobre el COVID-19. Versión web disponible en <https://www.who.int>

<sup>2</sup> Según el registro mundial entregado por la Universidad Johns Hopkins, los datos registran a finales del mes de Septiembre del 2020, la suma total de casi un millón de víctimas en el mundo, superando la cifra de treinta millones de personas infectadas, versión web disponible en Johns Hopkins University Medicine, Coronavirus resource Center, website: <https://www.arcgis.com>

La pandemia, de forma dramática, nos interpela a pensar los distintos nexos políticos en los entendimientos actuales sobre la vida y sus márgenes, invitándonos a revisar aquellos marcos de comprensión, ejercicios y fuerzas que hoy se articulan tan mediáticamente sobre ella. Elementos ya problematizados por Derrida a lo largo de su obra, distanciándose políticamente de otros paradigmas de entendimiento biopolítico e inmunitario<sup>3</sup> -Foucault, Agamben y Espósito- acercándonos a una perspectiva diferente de ella; la biopolítica entendida desde la soberanía<sup>4</sup> y su doble relación con la vida-muerte:

No digo, pues, que no haya un “nuevo bio-poder”, sugiero que el “bio-poder” mismo no es nuevo. Hay novedades inauditas en el bio-poder, pero el bio-poder o el zoo-poder no es nuevo. Lo que más me sorprende, por lo demás, y nunca dejará de desconcertarme en la argumentación y en la retórica de Agamben es que reconoce claramente lo que acabo de decir, a saber, que la biopolítica es algo archi-antiguo (aunque, hoy en día, tenga nuevos medios y nuevas estructuras). Es algo archi-antiguo y está vinculado a la idea misma de soberanía. (Derrida, 2010: 384-385).

Dicho de otro modo, la soberanía según Derrida, es una relación biopolítica. Ella establece en su ejercicio, una economía y/o estructura sacrificial de la vida humana. Sobre ella, Derrida aportará a la reflexión con distintos análisis de los procesos políticos auto-inmunitarios, relevantes para esta investigación, tomando

---

<sup>3</sup> Simone Regazzoni, filósofo genovés, estudiante de Jacques Derrida, ex docente en la universidad de París, presenta dichas diferencias políticas de los autores mencionados, en su texto: “*Derrida y la deconstrucción de lo biopolítico*”, presentado en libro *Derrida Político*, por Penchaszadeh, A. y Biset, E. (2013). En él, Regazzoni comenta las diferencias en la lectura política derridiana, al momento de problematizar la soberanía y su poder ejercido sobre la vida, elementos que sitúan la inquietud política sobre ella.

<sup>4</sup> Según Derrida, en el análisis que realiza sobre la soberanía en el seminario “La bestia y el soberano”, la soberanía es un producto artificial, parte de una prótesis estatal -*protestatalidad*- que busca proteger al ser vivo, destinada, según menciona a: “prolongar, remedar, imitar, reproducir incluso hasta en el más mínimo detalle al ser vivo que la produce” (Derrida, 2010: 49).

como eje central, el pensar la vida enlazada a cuestiones históricas, políticas y filosóficas:

Potente y frágil a la vez, histórica y no natural (por eso se me ocurre aquí esa imagen de aleación técnica) esa soldadura de la ontología a la teología política de la pena de muerte también es lo que siempre mantuvo juntos, colindantes o mantenidos en un mismo linde, lo filosófico (lo metafísico o lo onto-teológico), lo político (por lo menos allí donde está dominado por un pensamiento de la polis o del Estado soberano) y cierto concepto de lo "*propio del hombre*": lo propio del hombre consistiría en poder "*arriesgar la vida*" en el sacrificio, el elevarse por encima de la vida, en valer, en su dignidad, más y otra cosa que su vida, en pasar por la muerte hacia una "vida" que vale más que la vida (...) Por lo tanto, la pena de muerte sería realmente, como la muerte misma, lo "propio del hombre" en el sentido estricto" (Derrida & Roudinesco, 2002: 161-162)

Esta economía relacional, entre la vida y la muerte, Derrida las sitúa históricamente en un juego político del sacrificio y su indemnidad, restaurandola por medio del riesgo, recuperando así su valor por sobre ella misma. La presente estructura política, hoy, contemporáneamente toma un lugar evidente en el contexto pandémico que vivimos. Mundialmente, como respuesta al desastre, los estados generan distintas medidas sanitarias a fin de contener el virus para salvaguardar la vida: aislamiento social preventivo-obligatorio, distanciamiento corporal con toda persona, toques de queda, restricción de la grupalidad, el ejercicio de constantes medidas de higiene, controles de la temperatura en lugares públicos, campañas televisivas para la prevención del contagio, cierres o restricciones de las fronteras terrestres, marítimas y aéreas para ciertos territorios. No obstante, toda medida para prevenir la amenaza del enemigo viral interno y externo, ha sido insuficiente. En el caso de Italia, el aumento progresivo de pacientes en estado grave, desbordó la capacidad de respuesta del sistema hospitalario para toda la población vitalmente

afectada; priorizando la entrega de escasos recursos médicos a los pacientes críticos. Estableciendo, de dicho modo, criterios de sacrificio<sup>5</sup> por parte de las unidades de medicina intensiva. Ante el desastre del escenario que cubre las principales portadas de los diarios de Europa, los esfuerzos de las distintas naciones se enfocaron inicialmente en la posibilidad de calcular un tratamiento exitoso, es decir, salvaguardar la posibilidad de la vida mediante criterios de elección o exclusión de los cuidados médicos sobre el viviente. Dejando sin tratamiento a quienes arriesgan el éxito del *cálculo* de la sobrevivencia<sup>6</sup>. Estas administraciones sobre la *vida* y el *viviente*, involucran a una política real del sacrificio y no una mera posibilidad situacional en la emergencia pandémica. Las prácticas mencionadas, evidencian los entendimientos gerenciales y burocráticos sobre la vida, su capacidad de cuantificarla y seleccionar la continuidad de ciertos vivientes por sobre otros. Este cálculo *de lo vivo*, ejerce sus lógicas con el fin de proteger a la humanidad. Razonamiento que, bajo la impronta de su protección, consume el atentado de la propia vida. Este inquietante panorama, nos permite pensar al hombre y sus fundamentos históricos como viviente, permitiéndonos interrogar su ejercicio del sacrificio y caracterizar en parte, los lineamientos teóricos y políticos que Derrida elabora a lo largo de su obra, para reflexionar sobre la vida y sus políticas auto-inmunitarias:

(...) la razón sería un poder, tendría el poder de amenazarse ella misma, de perder el sentido y la humanidad del mundo. De perderse ella misma, de hundirse por sí misma, yo preferiría decir *auto-inmunizarse* con el fin de

---

<sup>5</sup> El presente año 2020, la Sociedad Científica Española de medicina intensiva, crítica y unidades coronarias -SEMICYUC-, establecen cuatro prioridades de atención, delimitando a quiénes recibirán cuidados médicos intensivos y quiénes no. Publicando un documento que ha guiado el establecimiento de criterios en distintas: Recomendaciones éticas para la toma de decisiones en situación excepcional de crisis por pandemia COVID-19 en las unidades de cuidados intensivos. (SEMICYUC, 2020: 8) Edición web disponible en [www.semicyuc.org](http://www.semicyuc.org)

<sup>6</sup> SEMICYUC, establece dentro de sus recomendaciones, guiadas por criterios éticos que priorizan: “la maximización de años de vida salvados, así también la maximización de las oportunidades de vivir de cada una de las etapas” (SEMICYUC, 2020: 14) Edición web disponible en [www.semicyuc.org](http://www.semicyuc.org)

designar esa extraña lógica ilógica mediante la cual un ser vivo puede destruir espontáneamente, de una forma autónoma, aquello mismo que, en él, está destinado a protegerlo contra el otro, a inmunizarlo contra la intrusión agresiva del otro (Derrida, 2005a: 150).

Derrida denuncia la lógica-ilógica de aquella razón que ha perdido el rumbo, deshumanizándose al arremeter en contra de la vida, en el nombre de su salvación, llamándola auto-inmunidad. Característica de un ser vivo de auto-destruir, sus propio sistema defensivo ante la agresión:

¿Por qué hablar así de *auto-inmunidad*?, ¿Por qué determinar de una manera tan ambigua la amenaza, el peligro, el término, el fracaso, el encallamiento y la encalladura, pero también la salvación, el salvamiento, la salud o la seguridad como otras tantas garantías diabólicamente *auto-inmunitarias*, virtualmente capaces no sólo de auto-destruirse de un modo suicida, sino de volver así cierta pulsión de muerte contra el *autos* mismo, contra la ipseidad que un suicidio digno de ese nombre implicaría todavía? Es para situar la cuestión de la vida y del ser vivo (*vivant*), de la vida y de la muerte, de la-vida-la-muerte, en el corazón de mis palabras. (Derrida, 2005a: 150).

De esta manera, Derrida nos invita a revisar la ética de las políticas que garantizan la vida, posicionándolas críticamente desde la indeterminación auto-inmunitaria, es decir, la necesaria indecibilidad de una política incalculable del viviente, desnaturalizando de esta manera, sus presuntas garantías de la cuestión de la vida, permitiéndonos esbozar el carácter sacrificial del ser vivo.

Las implicancias políticas de los razonamientos garantistas del viviente, determinan en su conceptualización un sujeto calculable, trazando sobre sí, ficciones políticas radicalizadas y situadas en cumplir programas causales que no se responsabilizan éticamente del sacrificio. Precisamente aquellas ficciones de

absolutos políticos universales asociadas a la democracia, derechos universales, justicia, etc. En base a esta crítica, la política del pensamiento derridiano, apunta al territorio del imposible ético que acompaña la responsabilidad del indecible del sujeto viviente:

Yo diría de manera un poco abrupta que el sujeto es también un principio de calculabilidad -en la política (y hasta en el concepto actual de la democracia que es menos claro, homogéneo y dado de lo que se cree, o se aparenta creer, que demanda sin duda ser repensado, radicalizado, como una cosa del futuro), en el derecho (y yo diría de los derechos del hombre de lo que acabo de decir de la democracia) y en la moral. (...) yo hablo frecuentemente de lo incalculable o lo indecible, no es por simple gusto del juego o para neutralizar la decisión, al contrario: yo creo que no hay ni responsabilidad ni decisión ético-política que no deba atravesar la puerta de lo incalculable o de lo indecible. No habría, de lo contrario, más que cálculo, programa, causalidad, o mejor, “imperativo hipotético”. (Derrida, 2005b:)

En ese sentido, las políticas del viviente constituyen su propia institucionalidad al conceptualizar sus márgenes: un perímetro y también un cierre a la ética de su propia política, cuyas consecuencias impiden el volver a repensarla responsablemente al no poder llevarla mas allá de sí misma, estancando irresponsablemente la política sobre la vida y el viviente. La responsabilidad política de esta impronta deconstructiva derridiana auto-inmunitaria, nos empuja a rebasar las políticas administrativas de la vida, a rendir cuentas y volver a posicionarnos en la ética de la responsabilidad del viviente, suspendiendo concretamente, aquella soberanía del derecho sobre lo vivo del viviente:

“(...) por ejemplo lo que se llama el viviente en general, noción todavía muy oscura, por las razones mismas de las cuales hablamos. En tanto que no hemos

deconstruido esas oposiciones –y ellas son fuertes, sutiles, a veces muy implícitas- se reconstituye bajo el nombre de sujeto, incluso bajo el nombre de Dasein, una identidad ilegítimamente delimitada. ¡Ilegítimamente, pero frecuentemente en nombre del derecho justamente! De un cierto derecho, porque es para dejar un cierto derecho un cierto cálculo jurídico-político que se interrumpe así, el cuestionamiento. La deconstrucción llama entonces a otro derecho, o más bien se deja llamar por él, un derecho más exigente todavía, que prescribe, de otro modo, más responsabilidad. (Derrida, 2005b)

La deconstrucción del cálculo sujeto, implica la posibilidad de volver a pensar las políticas que permiten esbozar su identidad, su propiedad sobre la vida y lo vivo, poner en juego su historia, su ordenamiento y legitimidad jerárquica construída a través del ejercicio jurídico del derecho estatal nacional e internacional. Volver, retornar sobre esta cuestión ética, es asumir la responsabilidad de nosotros mismos, de a quienes damos muerte y también de nuestro propio asesinato:

La soberanía es el alma artificial, el alma, es decir, el principio de vida, la vida, la vitalidad, la vivencia de ese Leviatán, es decir, también del Estado (...) Es como una prótesis gigantesca destinada a amplificar, objetivándolo fuera del hombre natural, el poder del ser vivo, del hombre vivo al que protege, sirve, pero como una máquina muerta, incluso una máquina de muerte, una. Máquina que no es sino una máscara del ser vivo, como una máquina de muerte puede servir al ser vivo (Derrida, 2010: 49).

El derecho del viviente, es aquel que decide soberana y oficialmente sobre la vida a través del ejercicio de la violencia, restringiendo de esta manera la responsabilidad política de lo *vivo* por creerla de su pertenencia, colonizandola a una lengua del presente, humana, volviéndola maquinalmente incapaz de pensarse desde otras distinciones, formas o críticas sobre lo vivo más allá de la metafísica de su

presencia. Sobre esta clausura ética y estructura sacrificial, Derrida nos incita a la acción política:

(...) Yo desearía sobre todo, y enseguida, poner a la luz esta necesidad, la estructura *sacrificial* de los discursos a los cuales me estoy refiriendo. No sé si “estructura sacrificial” es la expresión más justa. Se trata en todo caso de reconocer un lugar dejado libre en la estructura misma de esos discursos, que son también de las “culturas”, para matar (*mise mort*) no-criminal: con ingestión, incorporación o introyección del cadáver. Operación real, pero también simbólica cuando el cadáver es “animal” (y ¿a quién haremos creer que nuestras culturas son carnívoras porque las proteínas animales serían irremplazables?), operación simbólica cuando el cadáver es “humano”. Pero lo “simbólico” es muy difícil, en verdad imposible de delimitar en este caso, de donde la enormidad de la tarea, su desmesura esencial, una cierta anomia o monstruosidad de eso de lo que hay que responder, o ante lo que (¿quién?, ¿qué?) hay que responder. (Derrida, 2005b).

La política del pensamiento derridiano trae constantemente a la ética de la responsabilidad, rindiendo cuentas del juego dispar entre cadáveres del binomio humano – animal, vida-muerte, viviente y *lo otro*. Nos invita a la importante revisión ética de la estructura discursiva y tradición del humanismo universalista, a desconfiar de sus discursos lejanos de inocencia que habilitan la cultura fabricante del viviente. Misma maquinaria sacrificial, conceptualizante de ordenamientos y jerarquías políticas que promueven, en el nombre de la vida y lo vivo la fagocitación de todo lo ajeno y fuera del orden jerárquico del sujeto-viviente-presente:

Ellos son numerosos y diversos según el tipo o el orden de los sujetos, pero todos los ordenados alrededor del ente presente: presencia a sí -lo que implica por tanto una cierta interpretación de la temporalidad-, identidad a sí,

posicionalidad, propiedad, personalidad, ego, conciencia, voluntad, intencionalidad, libertad, humanidad, etc, Hay que interrogar esta autoridad del ente presente (...) Más allá de la crítica misma, ella sitúa la responsabilidad tan irreductible como rebelde a la categoría tradicional de “sujeto”. (Derrida, 2005: 12)

En este sentido, esta tesis se inscribe en el intento de desarrollar un posicionamiento distinto respecto a los tradicionales modos de entendimiento de la vida del pensamiento occidental. Con ello se busca responder al urgente y *enigmático llamado a pensar de otro modo la vida*. En otras palabras, se propone inquirir con respecto a los modos que sostienen el hilvanado entre el entendimiento de la vida y sus implicancias ético-políticas. Exigencia que ha sido caracterizada por Derrida de diversas maneras:

(...) no basta con decir que esa obligación ética incondicional, si la hay, me vincula con la vida de cualquier ser vivo en general. También me vincula dos veces con aquello que no son seres vivos, es decir, con la no-vida presente o con la vida no presente de aquellos y aquellas que no son seres vivos, seres vivos presentes, seres vivos en el presente, contemporáneos, a saber, seres vivos muertos y seres vivos todavía no nacidos, no-presentes-seres-vivos o seres-vivos-no-presentes. Es preciso pues inscribir la muerte en el concepto de la vida. Y ya se imaginan ustedes todas las consecuencias. (Derrida, 2010: 141).

El *llamado* ético derridiano, visibiliza la urgencia de problematizar políticamente los modos y tradiciones que recaen sobre el ejercicio de la soberanía de lo vivo y sus diversas expresiones, restringiendo al mundo en su posibilidad de repensarse. Elementos propios de la incapacidad actual del mundo, como dirá Jean Luc Nancy en su trabajo sobre la *mundialización*:

El mundo ha perdido su capacidad de hacer mundo. Parece haber ganado solamente la de multiplicar a la medida de sus medios una proliferación de lo inmundo que, hasta aquí, a pesar de lo que se pueda pensar acerca de las ilusiones retrospectivas, nunca antes en la historia había marcado de esta manera la totalidad del orbe (Nancy, 2003: 16).

Nos comenta Nancy, el pensamiento global contemporáneo gira en torno a su propia autodestrucción por medio de la multiplicación de su imposibilidad, es decir, la proliferación de la lógica, la fuerza de la homogeneización que posibilita el movimiento y circulación de *la razón del más fuerte* a través del *pensamiento mediático* de la vida occidental, administrando y determinado bajo el antiguo nombre de la democracia y otros cuestionables humanismos universales:

En definitiva, todo sucede como si el mundo estuviera trabajado y atravesado por una pulsión de muerte que pronto no tendría ninguna otra cosa que destruir sino al propio mundo (...) No es una hipótesis que el mundo se destruya. Es, en cierto sentido, la atestiguación de la que se nutre hoy día todo pensamiento del mundo (Nancy, 2003: 16).

En ese sentido, detenernos a reflexionar sobre las paradojas sacrificiales que producimos sobre *lo vivo*, consiste en una tarea ético-política indispensable para afrontar y criticar -siguiendo a Nancy- nuestro hoy *mundializado*, desconfiando de su lengua homogeneizante e interpelando su propaganda garantista universal del viviente.

Dicha lengua sujeta al viviente, inscribiéndolo a una jerarquía incapaz de pensar otros modos de lo vivo y vida, determinando su entendimiento a la presencia del tiempo presente. De esta manera, intenciona su dominio bajo ciertos valores platónicos que creen imposibilitar la contaminación de la alteridad. Estableciendo aquella frontera de violencia, ante otras formas “legítimas” de habitar la vida, de las

que no. Para ello resulta importante analizar el entramado histórico y metafísico que establecen las formas -presentes y tradicionales- de hacer mundo sobre *lo vivo y el viviente*: un análisis sobre el cierre político de la apertura a la diferencia.

Respondiendo a estas preguntas, no tendrás solamente un esquema del *dominante*, del denominador común del dominante, todavía hoy, en el orden político o del Estado, del derecho o de la moral, tendrás el esquema dominante de la subjetividad misma. Es lo mismo. Si ahora el de la moral, tendrás el esquema dominante de la subjetividad misma. Es lo mismo, Si ahora el límite entre el viviente y el no-viviente parece tan poco seguro, al menos como límite oposicional, como aquel del “hombre” y del “animal”, y si en la experiencia (simbólica o real) del “comer-hablar-interiorizar”, la frontera ética no pasa ya rigurosamente entre el “no matarás en absoluto” (al hombre, tu prójimo) y el “no expondrás a la muerte al viviente en general”, sino entre varios modos, infinitamente diferentes, de la concepción-apropiación-asmiliación del otro, entonces, en cuanto al “Bien” de todas las morales, la cuestión consistirá en determinar la mejor manera, la más respetuosa, la más reconocedora, la más donante también de relacionarse con el otro y de relacionar al otro consigo. (Derrida, 2005b)

Nos referimos a la clausura ética que impide dar lugar, concebir cualquier *otra vida y otro tiempo* para ella, fuera del designio soberano del humano-viviente-presente, exclusión que emerge de nuestra forma de pensar y actuar. Determinando así los entendimientos y modos en que se vive lo vivo, formando parte de las políticas del ordenamiento y afectación a ciertas formas de vida por sobre otras.

La presente inquietud sobre la vida, devela en sus clásicas vestiduras, los antiguos tejidos que narran nuestras formas de habitar el mundo, estableciendo

relaciones con la vida, lo vivo y, paralelamente, las hechuras políticas que perpetúan históricamente su propio cierre:

Lo que *declaradamente* está en juego parece ya sin límite: ¿qué son el “mundo”, el “día”; el “presente” (por lo tanto, toda la historia, la tierra, la humanidad del hombre, los derechos del hombre, los derechos del hombre y de la mujer, la organización política y cultural de la sociedad, la diferencia entre hombre, el dios y el animal; la fenomenalidad del día, el valor o la “indemnidad” de la vida, el derecho de vida, el tratamiento de la muerte, etc)? (Derrida, 2003: 68-70).

Las políticas del viviente, sustentan el sacrificio al servicio del humanismo como proyecto inacabado, tensionando a toda institucionalidad del mundo presente al exigir el cumplimiento de su propósito, insistiendo en conservar el valor indemne de su continuidad histórica. Derrida, llamará movimientos “*ipsocéntricos*” para referir a aquellos desplazamientos que recorren los entendimientos de lo vivo, el viviente y su centralidad auto-establecida sobre sí misma, representando en cada giro, sentidos del progreso moderno al entregar una aparente linealidad o continuidad de preservación y hegemonía del viviente. Dichos movimientos de inercialidad política, permanecen sobre la tradición que Derrida vincula desde la influencia de la religión, recogiendo sobre sí misma la herencia de sus propias huellas *-relegere-*, estableciendo las tradiciones que instituyen el esquema de lo *propio del hombre*, al buscar la propia *salvación* de lo vivo a través del sacrificio:

Y, bien entendido, más bien al adulto que al niño. La fuerz viril del varón adulto, padre, marido o hermano (el canon de la amistad, lo mostraré en otra parte, privilegia el esquema fraternal) corresponde al esquema que domina el concepto de sujeto. Éste no se desea solamente señor y poseedor activo de la naturaleza. En nuestras culturas, él acepta el sacrificio y come de la carne. (...) El jefe debe

ser devorador de carne (en vistas a ser, por otra parte, él mismo “simbólicamente”). (Derrida, 2005b)

Ante estas contradicciones, Derrida continua con la revisión deconstructiva, denunciando la institucionalidad *carnofalogocéntrica* del sujeto occidental, sus mecanismos históricos *automáticos* que han fundado las políticas de lo vivo y al viviente, *creyente* de su exclusiva *autonomía* y eterna *indemnidad*. Mecanismos sobre aquel imposible de garantizar la indemnidad, pues no existe la absoluta vida indemne o calculable, porque para protegerse y permanecer, paradójicamente debe sacrificar una parte de sí mismo y de su propio sentido. Esta contradicción y sin sentido es el lugar donde Derrida *encanta* a la inmunidad, develando que todo proceso inmunitario se torna contra sí mismo, poniendo en marcha su propia auto-inmunidad, suicidándose para inmunizarse de su propia inmunidad. Dicha herida, habilita la posibilidad a la interrupción, amparando lugar a la responsabilidad política de lo indecible, para así volver a pensar la vida como promesa entre restancias y su porvenir ético-político, una vida por-venir.

## II. Objetivos de la investigación

La cuestión e inquietud de la vida, se presenta de forma continua y transversalmente elaborada a lo largo de la obra derridiana. Como bien señala en el exordio de su obra *Espectros de Marx (1993)* se tratarán de algunas preguntas e inquietudes que se caracterizan por su dificultad de dar respuesta:

Pero aprender a vivir, aprenderlo por *uno mismo*, solo, enseñarse *a sí mismo* a vivir (“quisiera aprender a vivir por fin”), ¿no es para quien vive, lo imposible?, ¿no es acaso lo que la lógica misma prohíbe? A vivir, por definición, no se aprende. No por uno mismo, de la vida por obra de la vida. Solamente del otro y por obra de la muerte. En este caso del otro al borde de la vida. En el borde interno o en el borde externo, es ésta una heterodidáctica entre vida y muerte. (Derrida, 1993: 11).

Años más tarde, Derrida da cuenta de su propia búsqueda e inquietud sobre la vida, su propio aprendizaje y como sólo podría hacerlo él, espectralmente, en el borde de su propia vida. Nos responde en su última entrevista del año 2004 con Jean Birnbaum:

“No, Nunca aprendí-a-vivir. ¡Pero de ningún modo! Aprender a vivir debería significar aprender a morir, a tomar en cuenta, para aceptarla, la mortalidad absoluta (sin salvación, ni resurrección, ni redención: ni para sí ni para el otro). (...) No aprendí a aceptar la muerte. Todos somos supervivientes con la sentencia en suspenso ( y desde el punto de vista geopolítico de *Spectres de Marx*, la insistencia se dirige principalmente, en un mundo menos igualitario que nunca, a los miles de millones de seres vivos-humanos o no- a los que se niega, además de los elementales “derechos humanos”, que datan de hace dos siglos y se enriquecen sin cesar, el derecho, en primer lugar, a una vida digna de ser vivida)”. (Derrida, 2007 : 22-23)

Derrida no acepta a la muerte en un mundo desigual, por ende, no se resigna a una vida bajo la sentencia de la injusticia. El pensamiento derridiano, es una respuesta de resistencia a las contradicciones políticas del viviente, cuyo sentido no es sólo vivir o morir, por medio de su protección o su sacrificio. Bajo esta inquietud, el objetivo principal de esta tesis es rastrear y sistematizar el concepto de auto-inmunidad en el pensamiento derridiano. Dicho concepto se rastreará por medio de las principales obras en donde se desarrolla la auto-inmunidad: *Espectros de marx* (1993), *Políticas de la amistad* (1994), *Fé y Saber* (1997a), *Canallas* (2003), *La filosofía en una época de terror* (2003). Sin embargo, la taxonomía del presente rastreo, no se generará por medio del orden de publicación formal de los textos, sino por medio del orden cronológico en que fueron realizados los seminarios, entrevistas y conferencias por Jacques Derrida. Es decir, el rastreo inicia en el momento en que Derrida enuncia por primera vez el concepto de auto-inmunidad, en sus seminarios sobre *las políticas de la amistad*, dictados en 1988 al 1989, hasta las dos conferencias presentadas por el autor en el año 2002 y publicadas posteriormente en su libro *Canallas* (2003). Siguiendo la presente lógica que guiará esta investigación, se establece otro orden<sup>7</sup>

Dicho ordenamiento, suscrito al orden cronológico de las conferencias y entrevistas realizadas por el filósofo, permite contextualizar y la posibilidad de abordar de mejor manera el rastreo y desarrollo conceptual de la auto-inmunidad desde el autor. En lugar del orden presentado a través de los libros y la fecha de su publicación formal, debido a su destiempo de los acontecimientos políticos contemporáneos en los que se gestan los despliegues y alcances políticos del concepto, su desarrollo y/o análisis auto-inmunitario.

---

<sup>7</sup> 1988 – 1989. Seminarios: *Políticas de la amistad* (1994) - 1993. Conferencias: *Espectros de Marx* (1993) - 1994. Ensayo: *Fé y saber* (1997) - 2001. Entrevista: *La filosofía en una época de terror* (2003) - 2002. Conferencias: *Canallas* (2003)

Además del hilo inicial, propuesto para analizar la auto-inmunidad, se consideraron los distintos análisis de distintos autores que discuten y profundizan sobre ella. Beneficiando, de este modo, el desarrollo de esta investigación, debido a sus diferentes perspectivas y aportes:

En el libro de Delmiro Rocha Álvarez, *Dinastías en deconstrucción: leer a Derrida al hilo de la soberanía*<sup>8</sup>, se aborda la potencia de la auto-inmunidad en los procesos democráticos, comprendiéndola como: *el derecho a la autocrítica y a la perfectibilidad* (Rocha, 2011: 114). Al situar a la auto-inmunidad en la promesa y posibilidad en procesos democráticos. Una mirada complementaria, nos entrega, la investigadora argentina, Ana Paula Penchaszdeh, en su publicación *Política y hospitalidad: disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero*<sup>9</sup>. Quién realiza un formidable análisis en el pensamiento del filósofo, respecto a las intenciones que permiten entender su funcionamiento y las prácticas de perfeccionamiento político de la soberanía, propiedad, identidad y sus implicancias éticas de relación con la figura del *otro*; todas ellas asociadas al cálculo y sacrificialidad. Elementos de crucial relevancia para esta investigación que precisa expandir y desarrollar entendimientos políticos del autor sobre la vida.

Por otra parte, otro estudio relevante para la presente investigación, es el caso de la filósofa Miriam Jerade<sup>10</sup>, quién en su reciente libro *Violencia: una lectura desde la deconstrucción de Jacques Derrida*, realiza un rastreo del concepto de la auto-inmunidad por obras que considero centrales del autor, contribuyendo a la guía del rastreo realizado en esta investigación. Además, la investigadora nos invita a pensar la

---

<sup>8</sup> Rocha, Delmiro (2011): *Dinastías en deconstrucción, leer a Derrida al hilo de la soberanía*, Madrid, Ed. Dykinson.

<sup>9</sup> Penchaszdeh, Ana Paula (2014): *Política y Hospitalidad: Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero*, Buenos Aires, Eudeba.

<sup>10</sup> Jerade, Miriam, *Violencia* (2018): *Una lectura desde la deconstrucción de Jacques Derrida*, Santiago, Ed. Metales pesados.

violencia auto-inmunitaria y su fuerza performativa institucional, implicada en políticas de autoprotección democrática y la soberanía. También resulta necesario incorporar el trabajo de Emmanuel Biset<sup>11</sup>, en su libro *Violencia, justicia y política: una lectura de Jacques Derrida*, debido al trabajo del autor sobre la democracia, su exceso suicida o auto-inmunitario y la posibilidad de apertura al *otro* en la doble relación de contradicción que establece. Contradicción también elaborada por la profesora de pensamiento contemporáneo Laura Llevadot<sup>12</sup>, en su reciente obra, *Jacques Derrida: Democracia y soberanía*.

También, es interesante la crítica que genera Fabian Ludueña Romandini<sup>13</sup> sobre la auto-inmunitad desde el marco de la espectralidad, en su libro, *La comunidad de los espectros: I Antropotecnia*, resulta interesante pensar el marco auto-inmunitario desde su proyecto teológico, debido a su lógica mesiánica para garantizar su permanencia en el mundo.

Posteriormente, para pensar las extensiones de la auto-inmunitad, en la multiplicidad, se desarrollará una lectura política. Una lectura política auto-inmunitaria, es pensar, precisamente, en la pluralidad de los posibles alcances en que cierta representación del pensamiento toma un lugar unívoco. Para, de ese modo, entender o desentender las políticas que la suponen. En este sentido, Derrida establece algunas tensiones que desarrollaré en esta investigación auto-inmunitaria:

Cuando uno dice “político” se sirve de una palabra griega, de un concepto europeo que siempre supuso el Estado, la forma *polis* vinculada al territorio nacional y la autoctonía. Sean cuales fueren las rupturas de esta historia, ese concepto de lo político sigue siendo dominante, en el momento mismo

---

<sup>11</sup> Biset, Emmanuel (2012): *Violencia, justicia y política: una lectura de Jacques Derrida*, Córdoba, Ed. Poliedros.

<sup>12</sup> Llevadot, Laura, (2020): *Jacques Derrida: Democracia y Soberanía*, Gedisa, Barcelona, Ed. Gedisa.

<sup>13</sup> Ludueña ,Fabián, (2010): *La comunidad de los espectros: I. Antropotecnia*, Buenos Aires, Ed. Miño y Dávila Editores.

en que muchas fuerzas lo están dislocando: la soberanía del Estado ya no está relacionada con un territorio, las tecnologías de comunicación y la estrategia militar tampoco, y esta dislocación pone efectivamente en crisis el viejo concepto europeo de lo político. Y de la guerra, y de la distinción entre civil y militar y del terrorismo nacional o internacional. (Derrida, 2007: 43-44)

En este sentido y sumando a los distintos alcances ya enunciados por Jacques Derrida, se incorporarán miradas de distintos investigadores, al desarrollo de *lo político* y su relación auto-inmunitaria, iniciando sobre el trabajo que realiza el profesor Carlos Contreras Guala<sup>14</sup>, desde su libro *Jacques Derrida: Márgenes ético-políticos de la deconstrucción* aportando a esta investigación con un minucioso rastreo ético-político derridiano, además de situar en ella, la ética de la responsabilidad política de asumir y prevenir el incesante riesgo de toda decisión. Sumado lo anterior, se suman las distinciones y desarrollo de *lo político*, a la ya nombrada profesora argentina Ana Paula Penchaszadeh, quién plantea que la política en Jacques Derrida, implica necesariamente la relación entre poder y soberanía, es decir, aquel lugar donde se establece la lógica auto-inmunitaria. También se sumaran los aportes de distintos autores, en el libro de compilaciones, *Derrida político*<sup>15</sup> abordando distintas ramas relevantes para esta investigación, profundizando en el carácter biopolítico, de la deconstrucción, desarrollado por el trabajo de Simone Regazzoni, así también las consideraciones generadas por la destacada filósofa Mónica Cragolini sobre la economía sacrificial, entre otros.

Considerando lo anterior, la presente tesis se estructura en tres capítulos. El primer capítulo de esta investigación, presenta una lectura política de la auto-inmunidad, a través de un recorrido de las principales obras en donde Jacques Derrida

---

<sup>14</sup> Contreras, Carlos (2010): *Jacques Derrida: Márgenes ético-políticos de la deconstrucción*, Santiago, Editorial Universitaria

<sup>15</sup> Penchaszadeh, Ana Paula, Biset Emmanuel (2013): *Derrida Político*, Buenos Aires, Editorial Colihue

la elabora. Suscribiendo el análisis de las lecturas, al orden cronológico mencionado con anterioridad. Dicho acercamiento, nos permitirá conocer las distintas figuras políticas auto-inmunitarias, sus alcances y multiplicidades sobre la vida. Abordando los distintos momentos de su operación paradójica, permitiéndonos repensar el vínculo entre la política y vida. Estos alcances, serán analizados a través de distintas figuras de lo político, esquemas analizados por Derrida desde la auto-inmunidad: El dualismo schmittiano, las fronteras y reconocimiento del enemigo/amigo; la figura del espectro sobre el entendimiento de la presencia en la relación de la vida y/o la muerte; el vínculo entre las experiencias de la religión y la ciencia, entendidos como una alianza paradójica en el retorno de las nuevas guerras de religión; el terrorismo nacional e internacional, sus implicancias sobre el porvenir ante la imposibilidad de anticipación del terror e indeterminación del enemigo y finalmente, se abordará la estructura suicida auto-inmunitaria de la democracia, como forma de autoinmunizarse ante el peligro.

El segundo capítulo de esta investigación, se intencionará rastrear y formalizar la lógica de la auto-inmunidad, mediante un recorrido a través del análisis desarrollado por Jacques Derrida sobre la religión, en su ensayo: *Fe y saber; Las dos fuentes de la "religión" en los límites de la mera razón* (1997a) y otros textos que faciliten establecer mayores entendimientos sobre su operatividad. Presentando, de dicho modo, las principales nociones auto-inmunitarias, facilitando de esta manera, la aproximación a sus influencias éticas y políticas de la vida, como figura de lo indecible. Los presentes alcances propuestos, pretenden familiarizarnos el funcionamiento contradictorio de la auto-inmunidad, debido al doble vínculo que establecen sobre las políticas de la vida y el viviente.

Posteriormente, en un segundo apartado del primer capítulo, se profundizará en las tradiciones políticas sobre la vida. Abordando su relación histórica con las instituciones que han dado forma a la administración política del viviente, por medio

del ejercicio del sacrificio, como parte del nexo de la vida y la soberanía. Dicha relación fundacional, establece diversas figuras a discutir durante este análisis: Estado; sujeto; viviente-presente. En este sentido, la auto-inmunidad, como figura infecciosa, opera sobre los límites del entramado histórico-político-filosófico, desequilibrando sus entendimientos y representaciones, por más naturales o esenciales que se nos presenten.

Finalmente, en el tercer capítulo se elaborará una imposible conclusión, como ética de responsabilidad de no dar cierre a lo vivo y lo viviente, presentando las consideraciones elaboradas por el filósofo a lo largo de esta investigación sobre la auto-inmunidad. Aquellas que permiten pensar la vida más allá de la razón o fuerza que define y clausura políticamente a la sobrevivencia. Pensar de otro modo la vida, se propone una *vida por-venir* como una apertura contraria a su administración presente y afirmativa, conservación identitaria o cálculo, posicionando al riesgo como ética de aquella permanente responsabilidad de todo viviente.

## CAPÍTULO I: AUTO-INMUNIDAD, LECTURAS POLÍTICAS

El mundo no se vuelve su lenguaje y su lenguaje se vuelve mundo. Pero, es un mundo fuera de control, que huye de ideologías, buscando seguridad verbal y no encontrando nada fuera de lo prometido por un texto poético, pero que siempre es un auto-destellante texto poético. Murray Krieger, *A Reopening of Closure. Organicism Against Itself*.

La auto-inmunidad es insistentemente elaborada por Jacques Derrida durante la última década de su vida, desplegándose, por primera vez, al final de los ochentas - entre 1988 y 1989- en el seminario *Políticas de la amistad*, el cual fue publicado posteriormente en 1994. Años más tarde, dentro del contexto del seminario *La Religión* (1994) se profundizará la auto-inmunidad desde su vínculo político entre las nuevas guerras de religión y las nuevas formas de tecnología. Por otra parte, la auto-inmunidad vuelve a ser abordada en la entrevista realizada por Giovanna Borradori al filósofo, durante octubre del 2001 en la ciudad de Nueva York, presentando posteriormente el libro *La filosofía en una época de terror* (2003) y, finalmente, en *Canallas: dos ensayos sobre la razón* (2003).

En este capítulo de esta investigación se abordarán los distintos procesos autoinmunizantes y su operación contaminante en el cuerpo político soberano. Permittiéndonos ampliar diferencias éticas, al repensar las paradojas que evidencian los diferentes esquemas políticos analizados por Derrida, tales como; el dualismo Schmittiano enemigo/amigo; la figura del espectro sobre el entendimiento de la vida y la muerte; la relación de co-dependencia entre la religión y ciencia en las nuevas guerras de crueldad; la funcionalidad de la auto-inmunidad en la democracia; y la renuncia incondicional de la soberanía.

## 1.1 Políticas de la amistad y la auto-inmunidad

En el seminario *Políticas de la amistad*, presentado entre 1988 y 1989 Derrida aborda el axioma propuesto por Carl Schmitt, quien sitúa distinciones políticas sobre las figuras del amigo y enemigo, generando, -desde sus diferencias y similitudes- las fronteras que esgrimen las políticas de la identidad. En este sentido, Schmitt establece para todo pueblo soberano fronteras relacionales de contraposición y de conflictopolítico con lo distinto<sup>16</sup>, diferenciando lo íntimo, lo privado y lo público; legitimando la guerra con el extranjero y el extraño, es decir, su sacrificio:

“(...) no se puede negar razonablemente es que los pueblos se agrupan como amigo y enemigos, y que esta oposición sigue estando en vigor, y está dada como posibilidad real, para todo pueblo que exista políticamente. Enemigo no es pues cualquier competidor o adversario. Tampoco es el adversario privado al que se detesta por cuestión de sentimientos o antipatía. (Schmitt, 2009: 58).

Es decir, siguiendo a Schmitt, para todo pueblo políticamente existente se identifica un enemigo, un opuesto distinto a la mismidad de un solo pueblo:

Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone combativamente a otro conjunto análogo. Sólo es enemigo el enemigo público, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos precisos a un pueblo entero (...) Enemigo es en suma Hostis (...)” (Schmitt, 2009: 59).

---

<sup>16</sup> Schmitt se refiere a la figura del otro y su potencia conflictiva debido a su diferencia: “Es simplemente el otro, el extraño, y le basta a su esencia el constituir algo distinto y diferente en un sentido existencial especialmente intenso de modo tal que, en un caso extremo, los conflictos con él se tornan posibles, siendo que estos conflictos no pueden ser resueltos por una normativa general establecida de antemano(...)” (Schmitt, 2009:13).

Schmitt sentencia, en su lógica de reconocimiento, criterios de razonamiento sacrificial en la figura del enemigo público para así esbozar las fronteras y condiciones que establecen la política. Sindicando, de este modo, en aquella justificación liminal el resguardo de su propio cuidado a través de la muerte del otro, los límites internos y externos de un Estado-nación y las inscripciones de su hospitalidad desde la hostilidad:

Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su verdadero significado, debido a que tienen y mantienen particular referencia, especialmente, con la posibilidad real de matar físicamente. La guerra se deriva de la enemistad, porque es la negación esencial de otro ser. La guerra es simplemente la realización extrema de enemistad. No se necesita ser cotidiana ni normal, ni siquiera ser percibida como algo ideal, pero debe permanecer como una posibilidad real, siempre y cuando el concepto de enemigo tenga sentido. (Schmitt, 2009: 36).

Sobre estos entendimientos, nuestro autor en su trabajo *Políticas de la Amistad*, deconstruye las fronteras del binomio político establecido por Schmitt, develando su lógica sacrificial con aquello *otro* que le amenaza, interna u externamente. En este sentido, la política Schmittiana mientras pretende garantizar su inmunidad, utópicamente se auto-inmuniza, dislocando los entendimientos fronterizos de su preservación. Todo esto a través de su violencia con aquél con quién no logra identificarse a si mismo.

De este modo, la configuración política elaborada por Schmitt promueve convenientemente valores androcentristas, asociándose a complicidades que adhieren a la verticalidad de privilegios patriarcalmente masculinos, ligados a los antiguos modos y valores fraternos: la estructura familiar y del estado. Relacionando de esta

manera a la figura política del *amigo* desde una comunidad utópica de *hermanos*. Filiación reconocida por Derrida como un régimen político, en efecto, nos comentará:

El concepto de lo político se anuncia raramente al margen de alguna adherencia del Estado a la familia, sin lo que llamaremos una *esquemática* de la filiación: la cepa, el género o la especie, el sexo (*Geschlecht*), la sangre, el nacimiento, la naturaleza, la nación -autóctona o no, telúrica o no-. Cuestión abismal, una vez más, de la *physis*. Cuestión del ser, cuestión de lo que se manifiesta al nacer, al abrirse, al hacer brotar o crecer, al producir produciéndose. La vida ¿no es eso? Es así como se la cree reconocer. (Derrida, 1998a:13)

Derrida nos orienta sobre la esquemática histórica definida para lo político, sus modos y formas tradicionales en las que creemos reconocer la vida a través de la filiación. Tradiciones que amparan la constitución de un mundo de hombres, restringiéndolo sólo para sus semejantes con deseo de familia, es decir, una comunidad condicionada a una hospitalidad cerrada y circular. En este sentido, la filósofa española Laura Llevadot<sup>17</sup> menciona:

“(…) lo relevante es lo que se esconde tras esta voluntad de comunidad, de amistad, de humanidad universal, es un deseo de familia irremplazable, un deseo de familia que habría que empezar por cuestionar, porque si la familia biológica no sirve y se busca otra es porque se persigue la repetición de algo que nunca se ha dado originariamente y en primer término. Se busca la familia, a los hermanos, al hermano en el amigo, a la comunidad, porque no hay familia,

---

<sup>17</sup> Laura Llevadot profesora y filósofa española, perteneciente a la facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona y coordinadora del máster de Pensamiento Contemporáneo y Tradición Clásica, ha desarrollado un amplio trabajo la obra Derridiana, participando en diversos libros y artículos dedicados a profundizar en el pensamiento de nuestro autor.

porque ese lugar de la identidad y de la semejanza siempre está y estará en falta". (Llevadot, 2013:554)

Es decir, Llevadot nos invita a desconfiar de las ficciones de las políticas de comunidad basadas en la filiación y pertenencia. Políticas que, para relacionarse consigo mismas, cierran sus puertas a aquel otro que desvalija sus propias certezas. En el mismo sentido, Derrida critica fuertemente la política inmunitaria de Schmitt, tras su intento de cercar la posibilidad para la política, negando la auto-inmunidad de la que nadie está exento al caminar sobre la utopía de un proyecto político perfecto. Esto implica el anuncio del derrumbe ficcional de sus presuntas certezas con un *quizás*:

La modalidad de lo posible, el insaciable *quizá*, "puede-ser", lo destruiría todo, implacablemente, mediante una especie de auto-inmunidad de la que no estaría exenta ninguna región del ser, de la *physis* o de la historia. Entonces imaginaríamos un tiempo, este tiempo, no tendríamos otro en todo caso pero vacilaríamos al decir "este tiempo", poniendo en duda su presencia, aquí y ahora, y su singularidad indivisible. (...) Se diría entonces que es el tiempo de un mundo sin amigo, el tiempo de un mundo sin enemigo. Inminencia de una autodestrucción mediante el desarrollo infinito de una locura de auto-inmunidad. (Derrida, 1998a:94)

La posibilidad "del quizás" destruye la ilusión de toda condición de certeza del *ser*, erosionando márgenes y planificaciones de las dimensiones del presente, la historia, la soberanía yoica y narcisista. Desbaratando la apropiación históricamente sostenida a través del derecho y las dialécticas de la diferencia radicalizada en la figura del otro, llamándolo *amigo o enemigo* y estableciendo fronteras ficcionales de una política condicionada a equivalencias. Derrida desestructura a la política más allá

de su condición calculable, más allá del sujeto identificable, politizándola<sup>18</sup> en su propio desborde de un mundo sin enemigos posibles de reconocer, volviéndola inconcebible para los modos tradicionales de entender la política, al sujeto y su ley. Transgrediendo así las trazas que han definido las políticas del sujeto viviente, moviendo de esta manera sus proporciones<sup>19</sup> más allá de las economías y las violentas apropiaciones del uno a través del otro. La desproporción y desapropiación como ética, infinita e incondicional de toda relación: la incondicionalidad de la hospitalidad.

En este sentido, la filósofa Ana Paula Penchazadeh reflexiona sobre la propuesta política de nuestro autor desde la responsabilidad infinita e incondicional frente al otro, mencionando en su obra *Política y Hospitalidad*;

Leer la política desde la responsabilidad infinita e incondicional frente al otro (el radicalmente otro) quiere decir suscribirla al tiempo/sin tiempo de la justicia/deconstrucción (de la gran Ley de hospitalidad que acoge la singularidad, la moral desapropiación). La Hospitalidad incondicional es *don* ofrecido graciosamente más allá del cálculo, como trasgresión de la ley; no busca

---

<sup>18</sup> Al momento de no encontrar la figura de enemigo principal, nuestro autor anticipa una desestructuración política de la comprensión de sujeto capturado en ese binomio, mencionando: "El "sujeto", buscaría nuevas enemistades reconstituyentes, multiplicaría las "pequeñas guerras" Estadonacionales, alimentaría a todo precio las tentativas llamadas identitarias y genocidarias, pretendería ponerse, reponerse oponiéndose a nuevos adversarios todavía identificables: ¿China, el islam? Enemigos sin los que, hubiese dicho un Schmitt, a quien ahora volvemos, perdería su ser-político, se despolitizaría pura y simplemente". (Derrida, 1998a: 95).

<sup>19</sup> Derrida refiere sobre; La "buena amistad" supone la desproporción. Exige una cierta ruptura de reciprocidad o de igualdad la interrupción también de toda fusión o confusión entre tu y yo (...) La buena amistad nace de la desproporción: cuando se estima o respeta al otro más que a sí mismo (...) Ésta nos exige abstenernos "sabiamente", prudentemente de toda confusión, de toda permutación entre las singularidades del tú y del yo. He aquí que se anuncia la comunidad sin comunidad de los pensadores por venir. (...) Una lógica del don sustrae así la amistad a su interpretación filosófica (...) la llama a la no-reciprocidad, a la disimetría o a la desproporción, al no-retorno en la hospitalidad ofrecida o recibida, en suma, a la irreductible relación del otro. A su deferencia. (Derrida, 1998a: 81-82, en Penchazadeh, 2014: 181).

*hacer* comunidad, se da de la forma desproporcionada estableciendo con el otro un vínculo desapropiado, una amistad aneconómica. (Penchaszadeh, 2014: 181)

Este exceso político auto-inmunitario va más allá de todo entendimiento clásicamente establecido a través del derecho, las equivalencias y opuestos. La auto-inmunidad genera la posibilidad de un tercer lugar entre el binomio<sup>20</sup>. Un lugar otro, rebasando dicotomías más allá de la posibilidad de discernir entre dialécticas de amigos y enemigos, sobrepasando los límites que resguardan las certezas y comprensiones de la política. En este sentido, Derrida pone en cuestión la definición política Schmittiana, excediendo así su automatizada lógica inmunitaria que mantiene por objetivo acreditar la pureza y perfección política. Sin embargo, al mismo tiempo, en su intento de preservación, también habita su opuesto: su propia muerte:

(...) Habría una diferencia entre dos formas del litigio (*diaphorá*), es esto lo que cree Schmitt. Es esto lo que cree poder acreditar al definir al enemigo o, dicho de otra manera, al político. (...) Las dos formas diferentes del litigio son ambas naturales, “físicas”. Siguen siendo naturales incluso si una de las dos, la guerra civil (stásis) adopta a veces la figura de la desnaturalización. Pues es entonces una desnaturalización de la naturaleza *en* la naturaleza, un mal, una enfermedad, un parásito o un injerto, un cuerpo extraño, en suma, *dentro* del cuerpo político propio, en su cuerpo propio, Éste, sin duda tendría que identificar *propiamente* el cuerpo extranjero del enemigo *fuera*, pero no lo consigue jamás. (...) (Derrida, 1998a: 133)

---

<sup>20</sup> Giovanna Borradori, en su libro *La filosofía en una época de terror* (2003) basado en la entrevista a nuestro autor, expone respecto del pensamiento Derridiano y la auto-inmunidad: “Una función del concepto de auto-inmunidad es la de actuar como tercer término entre los opuestos clásicos de amigo y enemigo. Como hemos visto, identificar un tercer término es un movimiento característicamente deconstructivo, dirigido a desplazar la tendencia metafísica tradicional a basarse en pares irreductibles”. (Borradori, 2003: 216).

Derrida se refiere a la creencia que establece la política de Schmitt y su capacidad de lograr definir al enemigo y su política. Dicha creencia fundamentalista, asume la posibilidad de establecer un margen de restricción y conservación que, precisamente, no puede garantizar:

Al margen de lo que se pretenda respetarla o borrarla, en cualquier caso no se puede poner en práctica la *pureza* de ese límite. Es imposible *poner en práctica* el rigor de un límite conceptual como éste. No se puede hacer lo que se dice. Ni lo que se dice que se hace, ni lo que se dice que habría que hacer (Derrida, 1998a: 133)

De este modo, Derrida deconstruye la naturalidad de la creencia política profesada por Schmitt, desnaturalizando sus utopías garantistas<sup>21</sup>, indeterminándola. En este sentido, Derrida problematiza el proyecto político Schmittiano al remarcar la imposibilidad de establecer los márgenes que lo rigen, en una serie de figuras aporéticas, tales como: la aparición del mal dentro del amigo, la figura del enemigo en el hermano y la guerra civil dentro del Estado nación. Considerando lo anterior, podemos conjeturar que lo antinatural en Schmitt responde a una matriz auto-inmunitaria, que provoca la respuesta inmune, al reconocer al mismo cuerpo y sujeto político como anomalía a erradicar, es decir, atacándose a sí misma en su desconocimiento.

---

<sup>21</sup> La política schmittiana, se sostiene a través de la necesidad de reconocimiento por medio del binomio amigo/enemigo, garantizando condiciones favorables, homogéneas a sus intereses, disminuyendo el riesgo al encontrarse entre pares que conforman el propio Estado.

Tal como menciona Derrida, en las entrevistas realizadas por Michael Sprinter, la dialéctica de reconocimiento del enemigo-amigo, se ve interpelada por una ética de responsabilidad infinita con el otro:

Trato de pensar una igualdad, por ejemplo, que no sea homogeneidad, que tenga en cuenta la heterogeneidad, la singularidad infinita, la alteridad infinita. A mi juicio, ni el motivo de la igualdad, ni incluso el de la responsabilidad, son conciliables con el concepto de subjetividad o de identidad subjetiva (al que considero “desresponsabilizador”, destinado en todo caso a limitar la responsabilidad ético-política en el orden del derecho calculable), pero apela, por el contrario, a tomar en cuenta una heterogeneidad infinita, una distancia infinita. (Derrida, 2012: 60)

Este proceso excede los bordes políticos entre amigo-enemigo, generando en su desplazamiento, un tercer lugar: la posibilidad de un vínculo sin pertenencia con cualquier otro, configurándose como *responsabilidad ilimitada*. En ese sentido, para Derrida, la responsabilidad es un territorio imposible de determinar, permanentemente móvil ante la llegada del otro. Es decir, la hospitalidad infinita e incondicional excede las políticas soberanas del sujeto político schmittiano. Territorios de desplazamiento y extranjería permanente, una ética de lo heterogéneo, nómada e infinita que no pretende determinar lo vivo.

### *1.2 Espectros de Marx y la auto-inmunidad*

La noción de auto-inmunidad, también, se encuentra presente en *Espectros de Marx* (1993). Conferencia realizada en coloquio internacional “*Whither marxism?*”<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, traductores ambos del libro; *Espectros de Marx* (1996). Inician su contribución contextualizando sobre la presente obra, gestada sobre la conferencia de

La conferencia aborda la vigencia actual del marxismo y los entendimientos occidentales sobre la presencia y la identificación de lo vivo, acercándonos a un territorio desajustado al tiempo y su continuidad. Un pliegue de lo *vivo* y lo muerto, un tercer lugar: el *espectro* que *asedia* al cierre de toda propiedad o soberanía asumida del viviente. En este sentido, Derrida reconoce la necesidad de abordar éticamente todo lo *vivo*, enunciando sus intenciones:

Nuestro intento es otro distinto. Para tratar de acceder a la posibilidad de esa alternativa misma (la vida y/o la muerte), dirigimos nuestra atención hacia los efectos o las instancias de una super-vivencia o de un retorno de la muerte (ni la vida ni la muerte) desde los cuales, y desde ellos solos, puede hablarse de “*subjetividad viva*” (por oposición a su muerte): hablar de ella pero, asimismo, comprender que ella pueda hablar, y hablar de sí misma, dejar huellas o herencias más allá del presente vivo de su vida, plantear(se) cuestiones respecto de sí misma, en resumen, dirigirse también al otro o, si se prefiere, a otros individuos vivos, a otras “*mónadas*”. Para todas esas cuestiones, y ésta es nuestra hipótesis de lectura, el trabajo del *espectro* teje aquí, en la sombra de un laberinto cubierto de espejos, un hilo conductor tenue pero indispensable”. (Derrida,1995: 126-127)

El *espectro*, el *fantasma* o el *revenant* -con sus diferencias<sup>23</sup>-rompen con la lógica lineal de la temporalidad y la presencia soberana del “*viviente presente*”.

---

Jacques Derrida en el coloquio internacional llamado “*Whither Marxism?*”, Dicho nombre, presenta un juego ambiguo y una doble interrogante, “¿Adónde va el marxismo?” y “¿está marchitándose el marxismo (*wither*)?”. (Derrida, 1996:8)

<sup>23</sup> Delmiro Rocha Álvarez, Doctor en Filosofía y especialista en pensamiento contemporáneo, ha contribuido en la traducción al castellano de distintas obras de nuestro autor, además de publicar su libro, *Dinastías en deconstrucción* (2011) Profundizando sobre importantes consideraciones y diferencias que establece Derrida entre las figuras del fantasma, espectro y revenant. Mencionando; Para Derrida, tanto las palabras “*fantasma*” como “*espectro*” hacen referencia a la visibilidad, a lo visible, a la captación visual de lo fantasmagórico y de lo espectral. Es decir, hacen una referencia

Dislocando, de este modo, las condiciones racionales occidentales sostenidas en los entendimientos sobre la vida distanciada a la muerte. Los cuestionamientos abordados por Derrida resultan de crucial importancia para esta investigación, particularmente, el desarrollo derridiano de la figura del *espectro*, que incita a pensar de *otro modo* la vida:

El espectro pesa, piensa, se intensifica, se condensa en el interior mismo de la vida, dentro de la vida más viva, de la vida más singular (o, si se prefiere, individual). Desde ese momento, ésta ya no tiene, ni debe ya tener, precisamente porque vive, ni pura identidad consigo misma ni adentro asegurado: esto es lo que todas las filosofías de la vida, e incluso del individuo vivo o real, deberían sopesar (Derrida,1998:125)

Ahora bien, podemos identificar la figura del *espectro* en distintas dimensiones: primeramente la espectralidad vinculada a lo vivo que opera sobre los entendimientos del binomio de la vida-muerte, es decir, asumir la presencia interna de la muerte en toda posibilidad de lo vivo:

El aprender a vivir, si es que queda por hacer, es algo que no puede suceder sino entre vida y muerte. Ni en la vida ni en la muerte solas. Lo que sucede entre dos, entre todos los “dos” que se quiera, como entre vida y muerte, siempre precisa, para mantenerse, de la intervención de algún fantasma. Entonces, habría que

---

directa al concepto de imagen, a la imagen misma. Siempre es a través de la mirada como el fantasma llega sin llegar a nosotros, esto es, llega como la imagen del fantasma. (...) el concepto de *revenant*, de aparecido o re-aparecido, no hace referencia directa a la visibilidad, no se ve necesariamente (...) el *revenant* es entonces aquello que llega sin ser visto, sin posibilidad de ser visto, por tanto, sin posibilidad de programación, de prevención debido precisamente a su imprevisibilidad. Llega, o amenaza con llegar, constantemente y sin preaviso, pero, al mismo tiempo, con una suerte de pre-aviso que dice que puede volver en cualquier momento, que dice su venida inmediata. (Rocha; 2011: 119-120).

saber de espíritus (...) eso, que no es ni sustancia ni esencia ni existencia, no está nunca presente como tal (Derrida,1995: 11).

Segundo, la lógica del asedio del *espectro* -fantología- que desafía el privilegio establecido por la metafísica de la presencia en la soberanía del viviente-presente, que delimita la linealidad temporal de las políticas que gobiernan lo vivo: "(...) Asediar es una forma de "estar" en un lugar sin "ocuparlo": uno de los sentidos del *umgehen* transitivo (uso militar: rodear una posición). De ahí la elección, tal vez algo audaz, de "asediar", "asedio", "asediado" para hanter, hantise, hanté(e)(...)"(Derrida,1995:18).

Finalmente, la ética del espectro nos aleja de aquellas políticas asociadas a la búsqueda de la pureza identitaria del viviente presente, invitándonos a salir de los resguardos que aseguran la identidad. Las éticas de la figura del espectro reconfiguran los límites condicionados y fundamentos puristas contruidos para lo existente. Ética incondicional con la vida, más allá del entendimiento del presente:

"(...) no basta con decir que esa obligación ética incondicional, si la hay, me vincula con la vida de cualquier ser vivo en general. También me vincula dos veces con aquello que no son seres vivos, es decir, con la no-vida presente o con la vida no presente de aquellos y aquellas que no son seres vivos, seres vivos presentes, seres vivos en el presente, contemporáneos, a saber, seres vivos muertos y seres vivos todavía no nacidos, no-presentes-seres-vivos o seres-vivos-no-presentes. Es preciso pues inscribir la muerte en el concepto de la vida. Y ya se imaginan ustedes todas las consecuencias. (Derrida, 2010: 141).

Respecto de este último punto, podemos esbozar las consecuencias de inscribir la muerte en el concepto de la vida y pensar la auto-inmunidad. Esto nos invita a considerar *eso* excluído en lo vivo, es decir, la presencia fuera a la finitud lineal y

temporal del presente: “El yo vivo es auto-inmune, ellos no quieren saberlo. Para proteger su vida, para constituirse en único yo vivo, para relacionarse, como lo mismo, consigo mismo, éste no tiene más remedio que acoger al otro dentro de sí” (Derrida,1995:159).

Se tratará de una ética hospitalaria de la responsabilidad que al vincularnos con todo lo viviente, no considera la clausura única de un yo vivo que se niega a abrirse, ante su lógica finita e inmunitaria basada en la *creencia* de conservación de sí. Intentando sellar a la muerte a un afuera de la vida y en otro tiempo distinto al presente, sin acogida alguna, desconociendo sus relación y operaciones sobre la constitución del yo vivo: “(...) y debe, por consiguiente, dirigir a la vez *hacia sí mismo y contra sí mismo* las defensas inmunitarias aparentemente destinadas al no yo, al enemigo, al opuesto, al adversario” (Derrida,1995:159).

Considerando este último punto, para Derrida, la constitución del yo vivo se basa en su propia contradicción auto-inmune. Para ser e instituirse, necesitará de otro y de su diferencia para luego atomizarse, apartarlo sobre el establecimiento de márgenes externos, cuidando así una vida creyente y soberana. Negándose a reconocer al otro como parte de sí, identificando su diferencia como enemiga de la que cree propia:

Indudablemente la vida se protege a sí misma mediante la repetición, la huella, la diferencia. Pero hay que tener cuidado con esa formulación: no hay vida *primero presente*, que a *continuación* llegase a protegerse, a aplazarse, a reservarse en la diferencia. Ésta constituye la esencia de la vida. Más bien como la diferencia no es una esencia, como no es nada, como *no es* tampoco la vida, si el ser se determina como *ousía, presencia*, esencia/existencia, sustancia o sujeto. (Derrida,1989: 280)

Esta represión sobre la espectralidad nos invita a pensar la vida como resto indeterminado: “Hay que pensar la vida como huella antes de determinar el ser como presencia. Esa es la única condición para poder decir que la vida *es* la muerte, que la repetición y el más allá del principio del placer son originarios, y congénitos de aquello que precisamente transgreden” (Derrida,1989:280).

Para Derrida, la vida no se encuentra a *salvo de la muerte*, pues no habría vida sin ella<sup>24</sup>, como tampoco muerte sin vida. Ambos entendimientos opuestos históricamente mantienen una relación de codependencia y contradicción auto-inmunitaria, tensión necesaria para asumir de manera incondicional el compromiso ético con la vida de cualquier ser vivo, con todo lo vivo desemejante.

### 1.3. *Fe y Saber y la auto-inmunidad*

En su ensayo *Fe y saber; las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón*, presentado en 1994. Derrida formaliza la auto-inmunidad y además la elabora en torno al retorno de la religión y su relación con la violencia contemporánea, debido a la sociedad auto-inmunitaria entre la ciencia y la religión, en este sentido, Derrida problematiza sobre influencia actual sobre esta hermandad, sus influencias políticas, discursos y paradojas.

La llamada de la religión, intenciona la reapropiación de lo más propio y sacro de la vida a través de la muerte, imponiéndola de forma solapada y a través de discursos unitarios sobre el derecho, la cultura, la política, como señala Derrida: una

---

<sup>24</sup> En *Espectros de Marx* (1988) Derrida refiere sobre los supuestos límites internos y externos del ser vivo: “Saben que no hay vida sin muerte, y que la muerte no está más allá de la vida, fuera de ella, salvo si el más allá se inscribe en el adentro, en la esencia del ser vivo. Ambos comparten, aparentemente como ustedes y yo, una preferencia incondicional por el cuerpo vivo. Pero debido precisamente a esto, entablan una guerra sin fin contra todo aquello que lo representa, que no es él pero que viene a ser él, la prótesis y la delegación, la repetición, la *différance*”. (Derrida,1998a:159)

*mundialatinización*<sup>25</sup>. La mundialidad de la religión, desproporciona de manera incalculable los límites de toda cultura, autoridad y soberanía. Extendiendo esta relación doble vinculante a distintos territorios políticos de lo identitario, es decir, lo que consideramos propio de la cultura, la lengua, lo familiar:

(...) esta automatización ineludible produce y re-produce aquello que a la vez *desgarra y amarra a la familia (heimisch, homely)*, a lo familiar, a lo doméstico, a lo propio, al *oikos* de lo ecológico y de lo económico, al *ethos*, al lugar de la estancia. Esta automaticidad cuasi espontánea, irreflexiva como un reflejo, repite una y otra vez el doble movimiento de abstracción y atracción que *a la vez desgarra de y amarra al país*, al idioma, a lo literal o a todo lo que se reúne hoy confusamente bajo el término de lo “identitario”: en dos palabras, aquello que a la vez *ex-propia y re-apropia, des-arraiga y re-arraiga, ex-apropia* según una lógica que deberemos formalizar más adelante, la de la auto-indemnización auto-inmune. (Derrida,1997a:67)

Esta mecánica *divide y oculta*, estableciendo un doble comportamiento auto-inmunitario en los movimientos que opera la religión. Primeramente, asociados a la destrucción radical de todos los fundamentos, políticas e integrismo religioso no cristiano y, segundo, la actuación encubierta e inmunitaria de la religión sobre aquellos proyectos que a través de la *pacificación o fraternización universal*:

De ahí, otra figura del doble origen, la previsible alianza de los peores efectos de fanatismo, de dogmatismo o de oscurantismo irracionalista con la agudeza

---

<sup>25</sup> Referente a la mundialatinización, Derrida comenta: “esa alianza extraña del cristianismo, como experiencia de la muerte de Dios, y el capitalismo teletecnocientífico) es a la vez hegemónica y finita, es superpoderosa y está en vías de agotamiento. Simplemente, aquellos que se comprometen en este afán de superación pueden conducirla desde todos lados, en todas las “posiciones”, a la vez o por turnos, hasta el extremo. ¡No es ésta la locura, la anacronía absoluta de nuestro tiempo, la disyunción de toda contemporaneidad consigo misma, el día velado de todo hoy?” (Derrida, 1997a: 22-23).

hipercrítica y el análisis vigilante de las hegemonías y de los modelos del adversario (mundialización, religión que no dice su nombre, etnocentrismo de rostro, como siempre, “universalista”, mercado de la ciencia y de la técnica, retórica democrática, estrategia de lo “humanitario” o del “mantenimiento de la paz” por una *peacekeeping force* (...)) Esa radicalización arcaica y en apariencia más salvaje de la violencia “religiosa” pretende, en nombre de la “religión” hacer que la comunidad viviente vuelva a echar raíces, que vuelva a hallar su lugar, su cuerpo y su idioma intactos. (Derrida, 1997a: 86).

De estas formas autoinmunizantes, la religión accede al mercado mundial y por consiguiente, a las redes mundiales de *telecomunicación* y *tecnocientífica*. Este conflicto religioso vincula de manera indisociable a la religión con la razón teletecnocientífica:

Este mismo movimiento que hace que la religión y la razón teletecnocientífica sean indisociables, en su aspecto más crítico, reacciona inevitablemente contra sí mismo. Segrega su propio antídoto pero también su propio poder de autoinmunidad. Nos encontramos aquí en un espacio en donde toda autoprotección de lo indemne, de lo san(t)o y salvo, de lo sagrado (heilig, holy) debe protegerse contra su propia protección, su propia policía, su propio poder de rechazo, lo suyo sin más, es decir, contra su propia inmunidad. Esta aterradora pero fatídica lógica de la autoinmunidad de lo indemne será la que siempre asocie ciencia y religión (Derrida, 1997a: 69).

Esta relación, genera un movimiento de rechazo e indisociabilidad, hermanando ciencia y religión, sosteniéndose mutuamente a través de la fiabilidad testimonial de la *creencia* en su promesa. Respecto de esta relación, Derrida nos comenta:

“Tanto más cuanto estas figuras del mal desacreditan tanto como acreditan ese “*crédito*” que es el acto de fe. Excluyen tanto como explican (requieren quizá más que nunca) este recurso a la religión, al principio de la fe, aunque sólo sea al de una forma radicalmente fiduciaria (...) Y es esta mecánica, este retorno maquinal de la religión”. (Derrida, 1994: 24).

En este sentido, la relación que establece la racionalidad, para proteger y mantener inmune el crédito o fiabilidad de la religión, permite, - inmunodepresivamente- la crítica y también su retroceso ante ciertas reminiscencias fundamentalistas de la religión que atenten contra la vida. Sin embargo, paradójicamente la protección que establece la racionalidad sobre aquellos fundamentos, integristas o políticas de la religión, la amenaza, reaccionando de manera inmediata ante aquello que le restringe, cuestiona y expulsa de sus territorios. Sin embargo, el presente movimiento, afirma la misma estructura religiosa. En este sentido Derrida comenta sobre la no incompatibilidad entre religión y ciencia:

“Dejar constancia de ello es también una manera de lograr comprender que, en principio, hoy en día, en el susodicho “retorno de lo religioso” no haya incompatibilidad: entre los “fundamentalismos”, los “integristas” o su “política” y, por otra parte, la racionalidad, es decir, la fiduciariedad tele-tecnocapitalístico-científica, en todas sus dimensiones mundializantes. Esa racionalidad de los susodichos “fundamentalismos” también puede ser hipercrítica”(Derrida, 1997a:72).

El presente análisis auto-inmunitario Derridiano, sobre el retorno de lo religioso, permite advertir nuevas crueldades de la comunidad viviente. Derrida nos brinda

nuevas lecturas contemporáneas de la violencia, describiendo dos edades para la violencia de las guerras de religión:

Una, de la que hablamos anteriormente, parece “contemporánea”, concuerda o se alía con la híper sofisticación de la tecnología militar -de la cultura “digital” y ciberespaciada- La otra es una “nueva violencia arcaica”, por así decirlo. Replica a la primera y a todo lo que representa. Revancha. (Derrida, 1997a: 85)

Una *nueva violencia arcaica* en las *guerras de religión*, repite contradictoriamente los mismos mecanismos, tornándose hacia el cuerpo propio y pre-mecánico. Dicha reactividad auto-inmune se acciona internamente en los *pueblos* reaccionando ante la amenaza de la *tele-tecno-ciencia des-localizadora y expropiadora* de las guerras tecnológicas, actuando violentamente por medio de la venganza del perjurio:

“Éstos son también los síntomas de un recurso reactivo y negativo, la venganza del cuerpo propio contra una tele-tecno-ciencia expropiadora y des-localizadora, aquella que a menudo se encuentra identificada con la mundialidad del mercado, con la hegemonía militarocapitalística, con la mundialización del modelo democrático europeo, bajo su doble forma, secular y religiosa. (Derrida, 1997a: 85, 86).

La revancha despierta viejas y nuevas alianzas previsibles, una *nueva crueldad* del dogmatismo y fanatismo irracional de las hegemonías universalistas del modelo democrático europeo, invitando a la comunidad viviente a conservar las políticas de su mismidad:

Esa radicalización arcaica y en apariencia más salvaje de la violencia “religiosa” pretende, en nombre de la “religión” hacer que la comunidad viviente vuelva a echar raíces, que vuelva a hallar su lugar, su cuerpo y su idioma intactos (indemnes, salvos, puros limpios/proprios). Siembra la muerte y desencadena la autodestrucción con un gesto desesperado (autoinmune) que se ceba en la sangre de su propio cuerpo: como para desarraigar el desarraigo y reapropiarse de la sacralidad intacta y salva de la vida. (Derrida, 1997a: 86).

La misma violencia arcaica, aparece mediática y sofisticada a través de la tecnología, el asesinato teledirigido, a distancia, calculable y accionadas por un botón hacia cuerpos de otros territorios. En este sentido, la repetición y pulsión de muerte en este “retorno de lo religioso” permite a Derrida reflexionar sobre la influencia del psicoanálisis freudiano sobre la violencia. Elementos que, posteriormente, retomará para realizar un análisis auto-inmunitario desde el trauma, sobre el 11 de septiembre del 2001, en la entrevista para el libro *La filosofía en una época de terror (2003)* y que se abordará en el presente capítulo de esta investigación.

Derrida intenciona desnaturalizar, volvernos conscientes de la nueva sofisticación de la violencia del *mal radical* del cálculo tecnocientífico, cuestionando la religiosidad que la alía el retorno de lo *primitivo, arcaico*, y su maquinaria histórica que dinamiza nuestras automáticas reacciones:

Las máquinas contra las que combate tratando de apropiárselas también son máquinas que destruyen la tradición histórica. Pueden desplazar las estructuras tradicionales de la ciudadanía nacional, tienden a borrar a la vez las fronteras del Estado y la propiedad de las lenguas. Desde entonces, la reacción religiosa (rechazo y asimilación, introyección e incorporación, indemnización y duelo imposibles) siempre tiene dos vías normales, concurrentes y aparentemente

antitéticas. Pero ambas pueden tanto oponerse como aliarse con una tradición “*democrática*”. (Derrida, 1997a: 91).

En este sentido, esta doble posibilidad de indemnización auto-inmune, incluye un lugar para el fervor de la mismidad nacionalista y por otro lado, podría declarar la protesta universal cosmopolita, es decir, la búsqueda de la salud en la paradoja de la nueva alianza religiosa y lo tele-tecno-científico, rechazando la sofisticación de las arcaicas violencias, abriendo lugar a una comunidad en el riesgo y vulnerabilidad en distintas tensiones políticas:

“Pero no creo que haya que enfurecerse contra lo político. Lo mismo vale para la soberanía, que tiene, me parece, cosas buenas en determinadas situaciones; por ejemplo, para luchar contra algunas fuerzas mundiales del mercado. También en este caso se trata de una herencia europea que es necesario guardar y transformar a la vez. Es, asimismo, lo digo en *Voyous*, acerca de la democracia como idea europea, que, al mismo tiempo, nunca ha existido de manera satisfactoria y todavía está por venir” (Derrida, 2007: 44-45)

Esta es la paradoja incalculable, de la *indemnización auto-inmunitaria*, contradicciones que Derrida sostiene en la potencia de lo político, expresados en diferentes desarrollos en su obra *-soberanía, democracia, terrorismo-* entre otras, tensiones abordadas a continuación.

#### *1.4 La filosofía en una época de terror y la auto-inmunidad*

El presente texto se genera a través de una entrevista realizada por Giovanna Borradori a Derrida en la ciudad de Nueva York, titulada: “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales”. En ella, Derrida elabora sus iniciales impresiones sobre el pasado

11 de septiembre del 2001, aludiendo a él como un hito histórico sin precedentes. Este “supuesto acontecimiento” -como lo llamará Derrida-es parte de una producción intencionada, mediatizada y construída, con la finalidad de “*hacer época*”, desarrollada por una “*formidable maquinaria tecno-socio-política*”. Marcando así, un imborrable en la historia mundial -un trauma sin cicatrizar- permaneciendo abierto y sin posibilidad de cuantificar o anticipar sus implicancias. En este sentido, Derrida vincula este hecho al concepto de trauma, analizando nuestras respuestas frente al dolor provocado por la herida. Reaccionando doblemente, desde la repetición y negación, mecanismos propios del trauma, necesarios para distanciarnos ante el terror evocado por la experiencia que permanece, a través del sentimiento de impotencia e imposibilidad de no poder anticipar la violencia. En este sentido, la violencia recae sobre los Estados Unidos, nación representante del -en ese entonces- orden mundial, afectándola directamente sobre la representación mundial de su *crédito*, cuyas consecuencias hacen tambalear su solidez y poderío como superpotencia, así también, se remecan los pilares discursivos que sostienen sus retóricas de *máximos defensores* del derecho internacional. Esta amenaza pone en juego una serie de poderes que ordenaban nuestro sistema interpretativo y comprensivo, atentando de esta manera, contra la legitimidad de los discursos dominantes, acreditados públicamente sobre las normas y vocabulario de la violencia, aquellos que permiten establecer un sistema de diferenciación y ordenamiento sobre ella misma, según comenta Derrida: “(...), de la agresión, del crimen, de la guerra y el terrorismo, entre terrorismo nacional e internacional, terrorismo anti-Estado y terrorismo de Estado, con el respeto de la soberanía, del territorio nacional, etc.”(Derrida, 2004a: 141). El presente sistema y aparato conceptual sobre la violencia, lo fija al trauma debido a la restricción que ejerce sobre otros ordenamientos que hospedan la posibilidad de la herida, por lo tanto, impide la capacidad de anticipación y elaboración del duelo de la experiencia. Sobre este contexto y la permanente búsqueda de *otras* explicaciones, Derrida

desarrollará su análisis auto-inmunitario a partir de tres momentos históricos que comparten la misma *ley implacable*:

1. *Reflejo y Reflexión. La Guerra Fría en la cabeza:*

Posterior a la Guerra Fría, Estados Unidos juega un rol virtual de soberanía entre los Estados soberanos, según señala Derrida, la superpotencia ejerce la tutoría del orden mundial, cuya retórica supone garantizar el crédito acordado mundialmente; económico, legal, político internacional. Estados Unidos, se presenta y representa una: “presunta unidad de la fuerza y del derecho, de mayor fuerza y del discurso del derecho” (Derrida,2004a:143). Sobre estos contextos, emerge el primer síntoma suicida auto-inmunitario, según menciona Derrida, la agresión sobre el territorio americano proviene desde su propio interior, a través de fuerzas inesperadas:

“ (...) mediante la astucia y el despliegue de un saber *high-tech*, de apoderarse de un arma norteamericana, en una ciudad norteamericana, en el suelo de un aeropuerto norteamericano. Inmigrantes formados, preparados para su acción en los Estados Unidos por los Estados Unidos, estos *hijackers* incorporan, si puede decirse, dos suicidios en uno: el suyo (y lo que más aterroriza es que siempre estaremos desarmados ante una agresión suicida, autoinmune), pero también el suicidio de quienes los recibieron, los armaron, los entrenaron.” (Derrida, 2004a: 143).

La sorpresa de una fuerza impensada, una fuerza suicida no permite anticipación posible, afectando de doble manera, simbólica y efectiva al cuerpo político-económico norteamericano. Alcanzando a dos de sus esenciales, el World

Trade Center, sede del capital mundial y al Pentágono, lugar estratégico militar de la política norteamericana.

## 2. *Reflejo y Reflexión. Peor que la Guerra Fría:*

Derrida problematiza las diferencias de un acontecimiento traumático, mencionando que todo acontecimiento porta dentro de si, algo traumático. En este sentido, todo trauma marcará una herida en el tiempo. Sin embargo, Derrida desconfía del esquema temporal del acontecimiento:

Un acontecimiento traumático no está solamente marcado, como acontecimiento, por el recuerdo, incluso inconsciente, de lo que ha ocurrido. Al decir esto parece que voy en contra de una evidencia, la que vincula el acontecimiento con la presencia o con el pasado, con el ocurrir de lo que ocurrió, de una buena vez, innegablemente, de modo que la compulsión de repetición que pueda seguirse no haría más que reproducir lo que ya se ha producido” (Derrida, 2004a: 144-145).

El entendimiento clásico sobre de la temporalidad del trauma, resulta insuficiente para Derrida al momento de intentar comprender el 11 de Septiembre, pues, el dolor no proviene de una herida pasada, o del ahora que hoy se hace presente:

“Pues la herida permanece abierta por el terror del *porvenir*, no solamente ante el pasado (...) La prueba que nos hace sufrir el acontecimiento tiene como correlato trágico, no lo que pasa actualmente o lo que pasó en el pasado, sino el signo precursor de lo que amenaza con pasar. El porvenir es quien determina lo inapropiado del acontecimiento, no el presente ni el pasado. O, por lo menos, si

son el presente o el pasado, será solamente en tanto lleven sobre su cuerpo el signo terrible de lo que podría o podrá suceder, y que será *peor de lo que haya sucedido jamás*” (Derrida, 2004a: 145).

Derrida enfatiza en el trauma del acontecimiento y su operatividad inconsciente, imposibilitando un proceso de duelo sobre este dolor, cuando permanece la amenaza de una herida más profunda que aún no llega. El trauma se produce por el propio *porvenir*, aquel que abre la posibilidad de la agresión *por venir*, una herida por reabrir en cada repetición de la amenaza. La agresión es provocada por fuerzas sin rostro, anónimas e imprevisibles, incalculables a la soberanía y su orden mundial: “(...), amenaza aquello que supuestamente sostiene el orden del mundo -a saber: la posibilidad misma de un mundo y de una mundialización (Derecho Internacional, mercado global, lenguaje universal, etc.)”. (Derrida, 2004a: 147). Para Derrida, esta lógica auto-inmunitaria, amenaza directamente la existencia del mundo y su mundialización, afectando también la vida: “la vida sobre la tierra y en otras partes, sin ningún recato”(Derrida,2004a: 148). Sobre el terror absoluto, se intenta neutralizar los efectos del trauma, sin embargo, paradójicamente establecen movimientos auto-inmunes que lo fortalecen:

“Sin embargo, todos estos esfuerzos por atenuar o neutralizar el efecto del traumatismo (para negarlo, reprimirlo, olvidarlo, para hacer su duelo, etc.), son a su vez tentativas desesperadas. Y movimientos autoinmunes que producen, inventan y alimentan la monstruosidad que pretenden abatir” (Derrida, 2004a: 148-149).

En base a este peligro, Derrida recalca el efecto perverso de la auto-inmunidad en las políticas represivas a nivel policial, militar y económico. Políticas represivas que producen inconscientemente aquello que buscan anular.

#### 4. *Reflejo y Reflexión. El círculo vicioso de la represión:*

Derrida analiza el tercer signo de auto-inmunidad asociado a la protección, el circuito y generación activa de defensas, nombrada en ese entonces como: “*guerra contra el terrorismo*”. Los presentes mecanismos defensivos, generan lo contrario, según comenta Derrida:

“trabajan para generar, a corto o a largo plazo, las causas del mal que pretenden exterminar. En Irak, en Afganistán e incluso en Palestina, las “bombas” no serán jamás lo suficientemente “inteligentes” para evitar que las víctimas (militares o civiles, otra distinción cada vez menos confiable), respondan, en persona o por delegación, con lo que les será fácil presentar como represalias legítimas, o contraterrorismo. Y así, hasta el infinito...”. (Derrida,2004a:149).

El análisis que establece Derrida, sobre la sintomatología auto-inmunitaria del 11 de septiembre, distingue *tres terrores* que comparten la misma lógica auto-inmune, según menciona: “tres recursos del terror no se distinguen: se acumulan y se sobre determinan. Son en el fondo el mismo, en la “realidad” perceptible y sobre todo el inconsciente, el cual no es la menos real de las realidades” (Derrida,2004a:149). El terror en sus diferentes formas, ampara la misma paradoja represiva, imperceptible e incalculable al momento de priorizar su auto-preservación, en lugar de brindar el espacio necesario para trabajar el duelo, es decir, no dar lugar a su propio terror, reprimiendo la amenaza y volviéndola mecánicamente perversa, construyendo al enemigo desde su propio terror, alimentándolo de las siguientes formas:

- Terror sobre el porvenir y su incalculable amenaza, cuyas consecuencias alimentan recursivamente al propio terror, es decir, un terror al terror.

- Terror ante la indeterminación del enemigo interno y su incalculable fuerza suicida, sin posibilidad de anticipar
- Terror que responde defendiéndose, para exterminar al enemigo

En base a este peligro, Derrida recalca el efecto perverso de la auto-inmunidad en las políticas de la represión a nivel policial, militar y económico. Políticas represivas que producen inconscientemente aquello que buscan anular.

### *1.5 Canallas y la auto-inmunidad*

En *Canallas* (2003), Derrida aborda la auto-inmunidad como un proceso inherentemente vinculado a la democracia. La cual consiste en la interrupción inmunitaria de los ordenamientos democráticos, para así garantizar su protección:

“(...) interrumpir la democracia que estaba en curso, tuvo que interrumpir un proceso electoral normal para salvar la democracia amenazada por los enemigos declarados de la democracia. Para inmunizarse, para protegerse del agresor (de dentro y de fuera), la democracia secretaba pues enemigos a ambos lados del frente y, aparentemente, la única elección que le quedaba era entre el asesinato y el suicidio; pero el asesinato se transformaba ya en suicidio y el suicidio se dejaba, como siempre, traducir en asesinato”(Derrida, 2005a: 54).

En torno a esta lógica, Ana Paula Penchazadeh, refiere al pensamiento sobre la democracia para Derrida:

“Derrida piensa la democracia descomponiéndola en sus dos elementos constitutivos y heterogéneos: la democracia, dice, sólo puede presentarse, traicionándose; toda *kratia* es un poder/fuerza soberano que sólo puede erigirse

sacrificando al otro (de ahí que para definir la democracia Derrida acuda finalmente al concepto de autoinmunidad). Pero la democracia se encuentra también en la lista de los conceptos incondicionales e (im)posibles, en sintonía con una hospitalidad como justicia hacia el radicalmente otro, es decir, más allá de toda soberanía, de toda ipseidad y auto-nomía y, por lo tanto, más allá de toda fuerza autorrealizativa, de toda kratia.” (Penchazadeh, 2014: 160).

La relación auto-inmunitaria forma parte de las características históricas que presenta la estructura de la democracia, ante la pervertibilidad que presentan los procesos de democratización se inmuniza *contra la peor y más probable agresión*: “(...) cierta democratización de la soberanía; pues bien, siempre se habrá asociado a la democracia, el paso a la democracia, la *democratización*, con la licencia, la demasiada-libertad, el libertinaje, el liberalismo, incluso con la perversión y la delincuencia, la culpa, el incumplimiento de la ley, el “todo está permitido”(Derrida, 2005a: 38-39). La presente lógica es expuesta por Derrida a través de distintos contextos democráticos contemporáneos, por ejemplo, el proceso electoral de Argelia en el año 1992:

“En Argelia, el proceso electoral en curso corría efectivamente el riesgo de otorgar, por las vías más legales, el poder a una mayoría probable que se presentaba como esencialmente islámica e islamista y cuya meta, se temía sin duda con razón, era cambiar la constitución y abolir el funcionamiento regular de la democracia o la efectividad de una democratización supuestamente en marcha.”(Derrida, 2005a: 50).

Ante el peligro y desaparición de la democracia, a través de sus propios *procedimientos democráticos* ejercidos en su nombre, el Estado y parte del pueblo argelino ejerció soberana y estratégicamente la decisión de suspenderla. De este modo se buscó protegerla ante la inminente elección de un partido islámico declarado

abiertamente antidemocrático:“(...)por lo menos provisionalmente, la democracia por su bien y para cuidar de ella, para inmunizarla contra la peor y más probable agresión” (Derrida, 2005a :52). En ese sentido, la democracia se encuentra tensionada ante la amenaza de los principios de *circularidad* y *alternancia* de la soberanía, es decir, los principios fundamentales de la democracia:

“La democracia sería eso, a saber: una fuerza (*kratos*), una fuerza determinada como autoridad soberana (*kyrios* o *kyros*, poder de decidir, de zanjar, de prevalecer, de dar-cuenta-de y de otorgar fuerza de ley, *kyroo*), por consiguiente, el poder y la ipseidad del pueblo (*demos*). Dicha soberanía es una circularidad, incluso una esfericidad. La soberanía es redonda, un redondeo. Esa rotación circular o esférica, el tornar de ese re-torno sobre sí puede tomar ya sea la forma alternativa del por turno, de a cada cual su turno, turnándose”. (Derrida, 2005a: 30).

A través de la fuerza (*kratos*) como poder (*kratia*) y el pueblo (*demos*) se articula el establecimiento democrático de la soberanía y su circulación, sin embargo, esta soberanía podría perpetuar su movimiento, precipitándose de esta manera a un suicidio auto-inmunitario al momento de capturar la autoridad soberana para establecer regímenes totalitarios. Por ejemplo, el peligroso ascenso “democrático” del *fascismo* y *nazismo*, nos evidencia que la elección democrática, no nos asegura el resguardo de la democracia: “En cualquier caso, la hipótesis es la de una toma de poder o de una entrega de poder (*kratos*) a un pueblo (*demos*) que, con su mayoría electoral y según unos procedimientos democráticos, no habría evitado la destrucción de la democracia misma. Por consiguiente, un determinado suicidio de la democracia”. (Derrida, 2005a :52).

Derrida especifica que el suicidio auto-inmunitario de la democracia, es parte de sus constitución<sup>26</sup>: *“Este es uno de los numerosos efectos perversos y auto-inmunitarios de la axiomática definida desde Platón y Aristóteles. Perversividad de una doble pareja: por un lado, la pareja “libertad e igualdad”, por el otro, la pareja “igualdad según el número e igualdad según el mérito”* (Derrida,2005a:53). Derrida comprende a la auto-inmunidad como una antinomia producida por la pareja de la *libertad e igualdad*, debido a que la igualdad incorpora y acepta una *ley del número*, es decir, establece una igualdad a través del cálculo; supeditando la igualdad a una condicionalidad medible. Generando entre ambas una relación constitutiva y, al mismo tiempo, incompatible con la libertad. Debido a sus principios establecidos por la incondicionalidad. En este sentido y en el corazón de la paradoja democrática, cuando se pone en juego su sentido a través de su propia mecánica perversiva, la democracia antes de morir, se suicida o interrumpe<sup>27</sup>, protegiéndose de adentro o de afuera, por los mismos números que representan en su unidad y su fuerza. En este re-envío la democracia ya no es ella misma, como menciona el profesor Carlos Contreras::

La soberanía, ligada a la ipseidad, en este sentido, sufre un fuerte remezón, pues en la democracia hay una suerte de vacancia de mismidad, una vacancia de ipseidad. Incluso podemos decir que lo auto-inmunitario no solo consiste en arruinarse para protegerse, pues lo auto-inmunitario amenaza incluso el sí mismo, el auto de lo auto-inmunitario. (Contreras, 2010: 173).

Finalmente, El presente recorrido auto-inmunitario en torno a una lectura política de la auto-inmunidad, a través de distintas obras de Jacques Derrida. Establece éticamente, una política auto-afectiva. Manifestando, a través de ella, la contaminación de todo cuerpo propio, desplazándose entre sus políticas que intentan

---

<sup>26</sup> La democracia pertenece a la tradición europea, según menciona Derrida: “(a la vez greco-cristiana y mundialatinizante) que rige al concepto mundial de lo político, allí donde lo democrático se torna co-extensivo con lo político (...)” (Derrida, 2005a:47).

<sup>27</sup> Derrida profundiza sobre ambos ejemplos en el caso de Argelia en las elecciones de 1992. (Derrida, 2005a:53).

mantenerse indemne, soberana y ser comprendida desde unitarios, reductibles e institucionales sin equívocidad. En este aspecto, la auto-inmunidad como lectura política, ataca al momento de defenderse de toda la estructura autoinmunizante construida por y para el sujeto viviente, -sujeto, estado, país, democracia, ley, derecho, viviente- a fin de neutralizar a la alteridad, terminando por debilitarse al inmunodeprimir, dividiendo las propias fuerzas de su “unidad”, como cuerpo político del soberano, ahora fragmentado. Por medio de estas grietas, en su unidad, ahora no sólo plural, sino infinitamente respetuosa y responsable, se evidencian diferencias y contradicciones en distintas topologías que conforman el cuerpo político, desapropiándolo de sus premisas más intachables, tornando un sí mismo contra sí:

La relación entre la deconstrucción y estas nociones de paradoja, antinomia, doble vínculo, aporía, contradicción, etc., no ha sido tomada de muy buena manera. (...)Lo que interesa ser destacado ahora es que Derrida reivindica la legitimidad de la contradicción performativa. Es decir, habría una valoración diversa, distinta, en relación a ésta y a las aporías. (...) La aporía no será un obstáculo para el pensamiento, menos aún su ruina, sino que, por el contrario, será la oportunidad, la condición de posibilidad del pensamiento. (Contreras, 2010: 74-75).

La posibilidad, se hospeda en el corazón infartado de la garantía política. Volver a exponer sus vínculos, repolitizándolos, no destructivamente en contra del otro, es aquella labor del trabajo político derridiano, al traer incesantemente a la interpelación, las distintas figuras políticas históricamente establecidas en la negación y sacrificio de toda diferencia. La negación como baluarte de la organicidad social, es la historia construida, desde la conformación identitaria como negación del otro, brindándole reconocimiento por la definición de su exclusión, conformando en el “afuera”, aquél límite y diferenciación interna, determinando a su vez, el orden político y la clasificación del viviente perteneciente y del excluido. Sobre los presentes límites

ético-políticos, Derrida, desborda su identidad por medio de su diferencia en cada uno de sus órganos -estatales, ciudadanos, extranjeros, viviente, democracia, etc-, interiorizando las diferencias que se pretendía excluir, contaminando el cuerpo propio que ahora desconoce. Esto significa indeterminar las fronteras del sentido común de la soberanía que nos calcula como sujetos de ingesta, apropiables por medio del derecho Estatal, la economía, la ley, la cultura.

La ética de esta indeterminación política del sujeto, lo despoja de sí y de su capacidad de capturar al otro, para considerarse identificable, además de suscribirlo en su ingesta, en su propia captura identitaria en vínculo político-económico del intercambio. Sino por el contrario, la ética derridiana, nos invita a decidir responsablemente, reconocernos con el otro éticamente y no en ordenamientos sacrificiales del calculable del (nomos) del *oikos*, sino en su reapropiación ética del sacrificio, abierta a la propia transgresión e interrupción, la posibilidad del otro como figura de la singularidad incalculable y acontecimental.

## **CAPÍTULO II. AUTO-INMUNIDAD: RASTREO, FORMALIZACIÓN Y TRADICIÓN.**

Estas guerras, estas religiones, las morales extremas, estas artes fanáticas, éste odio sectario – ese es el gran teatro de la impotencia que se engaña a sí misma creyéndose sentimiento de poder y pretende presentarse como si fuera fuerza - ¡recayendo siempre en el pesimismo y la lamentación! Lo que os falta es ¡poder sobre vosotros mismos! . *F. Nietzsche, Fragmentos Póstumos*

La noción de auto-inmunidad se encuentra diseminada por distintos territorios de la obra derridiana, sin embargo, en su seminario sobre la religión<sup>28</sup> es posible apreciar con mayor claridad algunas delimitaciones relevantes para esta investigación y, por tanto, configurar su formalización conceptual. En efecto, según nos comenta Derrida en su obra *Canallas (2003)*:

En Fe y saber, traté de formalizar la ley general del proceso auto-inmunitario que estoy describiendo. Dicho texto, por lo demás, en su forma argumentada de un diálogo sobre el perdón, hablaba de una “*democracia por venir*” en torno al secreto, al perdón y a la incondicionalidad en general, como de un concepto que excede la esfera de lo jurídico-político y se articula con ella, desde fuera y desde dentro. (Derrida, 2005a: 54)

Por medio de esta declaración, Derrida, enuncia algunas características de la auto-inmunidad y su operatividad desde el exceso de las esferas de lo *jurídico-político*. Esta relación coloca categorialmente a la *auto-inmunidad* junto a otras figuras con las que comparte potentes características para el pensamiento derridiano:

---

<sup>28</sup> Jacques Derrida realiza un seminario sobre la religión en la isla de Capri, Italia: Fe y saber; las dos fuentes de la «religión» en los límites de la mera razón, en el año 1994.

Podría inscribir sin dificultad (...) la categoría de lo auto-inmunitario en la serie de discursos más antiguos o contemporáneos sobre el doble bind y sobre la aporía. Aunque aporía, doble bind y proceso auto-inmunitario no sean simplemente sinónimos, tiene en común, justamente una indecibilidad que corre el riesgo de paralizar y apela, por tanto, al acontecimiento de la decisión interruptora (Derrida. 2005a: 54).

Siguiendo la referencia anterior, la auto-inmunidad opera desbordando el territorio jurídico y político, llevándolas a territorios de *indecibilidad*. Es decir, excediéndolas entre el riesgo de paralizar su decisión y dar lugar a la oportunidad de una decisión de responsabilidad *ultra-política* en el imposible de toda promesa. Esta doble lógica auto-inmunitaria como figura de lo indecible, resulta importante al momento de pensar las políticas de lo vivo y el viviente. En este sentido, el presente análisis profundizará en las relaciones paradójales que establece la relación de las experiencias de la *creencia* y la *indemnidad*, sus efectos sobre las políticas de la vida y el viviente, aquellas que generan una relación inmunitaria y auto-inmunitaria. Sumado a los análisis de distintos autores que aportarán al rastreo y discusión de la formalización de auto-inmunidad en el desarrollo de la investigación del presente capítulo.

## 2.1. Rastreo y formalización de la auto-inmunidad: entre lo vivo y el viviente

Derrida trabaja directamente sobre la formalización de la auto-inmunidad, como se ha comentado con anterioridad, en el ensayo *Fe y saber; Las dos fuentes de la "religión" en los límites de la mera razón*. Presentado en 1994 durante un encuentro situado sobre la religión en la isla italiana de Capri. Dicho encuentro, permite al argelino volver a pensar el retorno de la religión, su herencia en el funcionamiento actual en la política global y su relación sacrificial con la vida. En este seminario, Derrida contextualiza inicialmente los conflictos bélicos ocurridos entre las décadas del 80 y 90s; enfrentamientos comúnmente amparados por fundamentalismos religiosos, contrastándolas con las nuevas guerras de la religión y las nuevas violencias que contemporáneamente se viven en este mundo mundialatinizado. En ese sentido, Derrida elabora la relación paradójal entre la religión y la ciencia: *la religión de lo vivo*<sup>29</sup>. Problematizando los imperativos religiosos asociados a la *salvación -lo indemne-* y la *creencia -la fe-*. Distinciones elaboradas por Derrida bajo distintos nombres: *dos matrices, dos vetas o dos fuentes*:

1. La experiencia de la *creencia*: el creer o el crédito, lo fiduciario o lo fiable en el acto de fe, la fidelidad, la apelación a la confianza ciega, lo testimonial siempre más allá de la prueba, de la razón demostrativa, de la intuición.
2. La experiencia de lo indemne<sup>30</sup>, de la *sacralidad* o de la *santidad*. (Derrida, 2003: 81)

---

<sup>29</sup> Derrida comenta sus apreciaciones sobre los fundamentos imperativos de la religión sobre lo vivo: *"La religión de lo que está vivo ¿no es acaso una tautología? Imperativo absoluto, ley santa, ley de la salvación: salvar al que está vivo como lo intacto, lo indemne, lo salvo (heilig) que tiene derecho al respeto absoluto, a la continencia, al pudor"*. (Derrida, 2003: 102).

<sup>30</sup> Sobre la etimología de lo indemne, Derrida comenta: *"Indemis": que no ha sufrido daño o perjuicio, damnum; esta última palabra habrá dado en francés "dam" ("au grand dam", "con gran riesgo") y proviene de dap-no-m, afiliado a daps, dapis, a saber, el sacrificio ofrecido a los dioses en compensación ritual"* (Derrida, 1997: 36).

Sobre la relación experiencial de *la creencia* y la *indemnidad* Derrida insistirá en la importancia de lograr distinguir ambas fuentes. Si bien, ambas, operan a través de una doble postulación, no debemos confundirlas o reducirlas a una mismidad indiferenciada. La presente distinción es necesaria de establecer, ante el riesgo que supondría invisibilizar los efectos de su dinámica conjunta, naturalizando sus operaciones políticas sobre la vida. En este sentido, su funcionamiento exige un esfuerzo doblemente inmunizante, por un lado, mantener *indemne* la vida y, por otro, restituirla, *indemnizarla*, compensando su valor y credibilidad a través del sacrificio de la misma *vida* que dice proteger. En efecto, nos comentará Derrida:

Se podría hablar en este último caso de indemnización y nos serviremos aquí y allá de esa palabra para designar a la vez el proceso de compensación y la restitución, a veces sacrificial, que reconstituye la pureza intacta, la integridad sana y salva, una limpieza y una propiedad no lesionadas. Esto es lo que dice en suma la palabra "*indemne*": lo puro, lo no-contaminado, lo no-tocado, lo sagrado o lo santo antes de cualquier profanación, cualquier herida, cualquier ofensa, cualquier lesión. Se la ha escogido con frecuencia para traducir heilig ("*sagrado, sano y salvo, intacto*") en Heidegger. Como la palabra heilig estará en el centro de estas reflexiones, nos era preciso pues aclarar desde ahora el uso que haremos a partir de este momento de las palabras "*indemne*", "*indemnidad*", "*indemnización*". Más adelante, asociaremos con ellas y regularmente las palabras "*inmune*", "*inmunidad*", "*inmunización*" y sobre todo "*auto-inmunidad*". (Derrida; 1997a, 36-37)

Ahora bien, la inmunidad como metáfora biologicista se podría entender como un movimiento o reacción de algún organismo que levanta inmunitariamente sus defensas para protegerse, ante la presencia de lo extraño. Atacar y defenderse de

---

aquello *otro* que no forma parte del cuerpo “propio”. Sin embargo, Derrida, también nos ofrece otros entendimientos inmunitarios, no solamente situados en la amenaza de un enemigo externo, sino también a posibles agresiones internas:

Lo “inmune” queda liberado de las cargas, del servicio de los impuestos, de las obligaciones (*munus*, raíz común de la comunidad). Esta franquicia o exención ha sido transportada o traducida, después, a los ámbitos del derecho constitucional o internacional (inmunidad parlamentaria o diplomática); pero también perteneció a la historia de la iglesia cristiana y al derecho canónico; la inmunidad de los templos era asimismo la inviolabilidad del asilo que algunos podían hallar ahí (Voltaire se indignaba contra esa “inmunidad de los templos”, que consideraba un “ejemplo escandaloso” del “desprecio por las leyes” y de la “ambición eclesiástica”); Urbano VIII había creado una congregación de la inmunidad eclesiástica: contra los impuestos y el servicio militar, contra la justicia común (privilegio así llamado del fuero) y contra el registro policial, etc. En el ámbito de la biología, sobre todo, es donde se ha desplegado su autoridad en el léxico de la inmunidad. La reacción inmunitaria protege la *indemnidad* del cuerpo propio produciendo anticuerpos contra antígenos extraños. (Derrida, 1997a: 67).

Protegerse, es decir, mantenerse *inmune* es mantener el cuidado sobre las propias agresiones, implica la necesidad de mantenerse afuera estando dentro, y viceversa, exento de ley e inmune a ella. El mecanismo inmunitario es una acción reactiva y en cadena; una mecánica defensiva ante la agresión interna o externa en favor de inmunizarse. Supone una reacción que levanta el sistema defensivo de un ser *vivo* a través de la producción de anticuerpos que facilitan el reconocimiento y posterior eliminación de los cuerpos considerados extraños.

En este sentido, la soberanía es también *inmunitaria* debido a su capacidad de excluirse, suspenderse de su propia ley. Protegiéndose de la ley de la comunidad, del derecho común al mantenerse fuera de él. Sin embargo, Derrida devela un movimiento doble en esta reacción inmunizante, comprendiéndola como aquella reacción que también busca *auto-inmunizarse* ante la amenaza, destruyendo sus propias defensas:

En cuanto al proceso de auto-inmunización que nos interesa muy especialmente aquí, éste consiste, para un organismo vivo, como se sabe, en protegerse, en resumidas cuentas, contra su propia autoprotección destruyendo sus propias defensas inmunitarias. Puesto que el fenómeno de esos anticuerpos se extiende a una zona mucho más extensa de la patología y puesto que se recurre cada vez más a unas virtudes positivas de los inmuno-depresores destinadas a limitar los mecanismos de rechazo y a facilitar la tolerancia de determinados injertos de órganos, nos escudaremos en la autoridad de esa ampliación y hablaremos de una especie de lógica general de la auto-inmunización. Nos parece que ésta es indispensable para pensar hoy en día las relaciones entre fe y saber, religión y ciencia, así como la duplicidad de las fuentes en general. (Derrida, 1997a: 67-68).

Esta reacción auto-inmunitaria implica atentar *contra sí mismo*, atacando sobre sus propias defensas inmunitarias. Protegiendo a su indemnidad de su propia protección. Generando una dinámica paradójica entre ambas relaciones de la indemnidad, territorios donde la auto-inmunidad no tendría lugar sin inmunidad, declarando que toda inmunidad es finalmente, también auto-inmunitaria<sup>31</sup>. Dicha

---

<sup>31</sup> Esta apreciación, se inscribe en la crítica que establece la profesora Ana Paula Penchaszadeh sobre la identidad sobre el trabajo de Espósito y Derrida, mencionando: “Tanto Espósito como Derrida ponen en tela de juicio la identidad en nombre de la irrevocable hospitalidad del otro en el *sí mismo*: toda inmunidad es en realidad autoinmunidad: pues no hay un límite entre lo interior y exterior. (Penchaszadeh, 2014: 109).

doble reacción contradictoria es lo que Derrida designará como: una *fatídica lógica de la auto-inmunidad de lo indemne*:

Este mismo movimiento (...) en su aspecto más crítico, reacciona inevitablemente contra sí mismo. Segrega su propio antídoto, pero también su propio poder de auto-inmunidad. Nos encontramos aquí en un espacio en donde toda autoprotección de lo indemne, de lo san(t)o y salvo, de lo sagrado (helig, holy) debe protegerse contra su propia protección, su propia policía, su propio poder de rechazo, lo suyo sin más, es decir, contra su propia inmunidad. Esta aterradora pero fatídica lógica de la auto-inmunidad de lo indemne, será la que siempre asocie a la ciencia y religión. (Derrida, 1997a: 69 - 70).

Derrida extiende políticamente la figura de la auto-inmunidad no solo a una subordinación relacional dependiente entre ciencia y religión, sino también extendida a la vida en general. Este último elemento clave para esta investigación, al desarrollar sus alcances éticos-políticos según el territorio del dominio de la biología. Nos comenta, en una obra posterior, al referirse a su trabajo en *Fe y saber* (1997a):

(...)extender a la vida en general la figura de la auto-inmunidad cuyo sentido o procedencia parecía limitarse ante todo a la vida llamada “natural” o pura y simple, a lo que se cree poder reconocer como “zoológico”, “biológico”, “genético”, puro: “es sobre todo en el dominio de la biología en donde el léxico de la inmunidad ha impuesto su autoridad.(...) Dado que el fenómeno de estos anticuerpos se extiende a una zona de la patología y que cada vez más se recurre a las virtudes positivas de los inmunodepresores destinados a limitar los mecanismos de rechazo y a facilitar la tolerancia a ciertos trasplantes de

órganos, nos sentimos autorizados para realizar esta ampliación y hablaremos de una especie de lógica general de lo auto-inmunitario. Esta lógica nos parece indispensable para pensar en la actualidad las relaciones entre fe y saber, religión y ciencia (...). (Derrida, 2004a: 260 - 261).

De esta manera, precisará Derrida sobre la urgente tarea de nuestra responsabilidad política de asumir el peligro como parte y condición del viviente. Aproximándonos desde la responsabilidad ética del riesgo auto-inmunitario, abandonando toda pretensión de conservación absoluta del sujeto, autónomo e igual a sí mismo. La paradoja política de esta metáfora inmunológica, nos impulsa a comprender la importante labor política-ética de los inmuno-depresores. Facilitando la tolerancia del peligro en el cuerpo propio, es decir, una vida que el peligro y su posibilidad en el riesgo de su muerte. La necesaria posición de responsabilidad de asumir el riesgo político y no rechazándolo para mantenerse única u homogeneizada, situación posible debido a la destrucción o debilitamiento del propio sistema inmune que habilita el rechazo del *otro* y *otros* órganos. Si dicho proceso auto-inmunitario no se llevara a cabo, no existiría posibilidad para la vida, permanecería siempre inmunitaria, cerrada para el acontecimiento e igual a sí misma. Como planteará el investigador y filósofo John David Caputo, respecto de la política de la diferencia derridiana:

La diferencia postmoderna, digamos, la diferencia que interesa a Derrida es profundamente multicultural, multilingüe y multirracial, y representa lo que en otro lugar he llamado un “polimorfismo” muy miscegado. Derrida no deja a un lado la idea de unidad e identidad, pues la diversidad “pura”, si algo así fuera posible, equivaldría tanto a la muerte como la idea de una unidad totalitaria “pura”. Pero defiende las cuasi-identidades muy heterogéneas, porosas, auto-diferenciadoras, las identidades inestables, si eso es lo que son, que no son

idénticas a si mismas, que no se cierran en sí y forman una red perfecta de lo mismísimo. (Caputo, 2009: 128)

En este sentido, *la auto-inmunitad* encesta una herida a la certeza de la vida *indemne*, soberana, al *ipse* y su fuerza, ampliando sus efectos hacia los nacionalismos y otras políticas del identitarismo homogeneizador. Dibujando la clara vulnerabilidad de la soberanía, en cada pliegue del binomio dentro/fuera, invirtiendo su topología, indeterminando el cálculo y lugar del peligro enemigo. Contaminando los territorios de identificación del binomio *enemigo/amigo* hacia su indeterminación, sin posibilidad de aferrarse a establecer un límite posible y calculable para la violencia sobre la vida:

He subrayado atrás “*aterradora*” para insinuar al menos una hipótesis: ya que hablamos de terrorismo, y por consiguiente de terror, la fuente más irreductible del terror absoluto, la que, por definición, se encuentra más desarmada frente a la peor amenaza, sería la que procede “*desde dentro*”, de esa zona en donde el peor “*afuera*” vive “*en mí*”. En ese caso, mi vulnerabilidad, por definición y por estructura, por situación, no tiene límites. Y de ahí el terror. El terror siempre es, o se convierte en, “*interior*”, al menos en parte. Y el terrorismo siempre tiene algo de “doméstico” y hasta de nacional. Incluso cuando parece externo e internacional, el peor “terrorismo”, el más eficaz, es el que instala o recuerda una amenaza interior, *at home*, y recuerda que el enemigo también está alojado siempre en el interior del sistema que viola y aterroriza”. (Derrida, 2004a: 261)

En el caso de esta doble articulación, inmunitaria y auto-inmunitaria, Derrida la ejemplifica políticamente sobre la figura de la democracia al momento de protegerse:

Para inmunizarse, para protegerse del agresor (de dentro y de fuera), la democracia secretaba pues enemigos a ambos lados del frente, aparentemente, la única elección que le quedaba era entre el asesinato y el suicidio; pero el asesinato se transformaba ya en suicidio y el suicidio se dejaba, como siempre, traducir en asesinato (Derrida, 2003: 59).

Sobre estos desplazamientos inmunizantes democráticos se ilustra la relación inmunitaria y auto-inmunitaria, como aquel ataque de sí, en defensa de su propio nombre. En este sentido, Delmiro Rocha comprende este *loop* de descentramientos: “Este desplazamiento de sí implica que la democracia no se adecua nunca a su concepto, no es de raíz igual a sí. La democracia, para Derrida, es una promesa, tiene la estructura de una promesa” (Rocha, 2011: 114-115). Estos desplazamientos, señalan un re-envío auto-inmunitario, estableciendo alternancias entre el *suicidio* y el *asesinato* -perjudicándose o arruinándose-, como dirá el profesor y filósofo chileno Carlos Contreras en su obra sobre la política derridiana:

El proceso auto-inmunitario, en este caso, es el *reenvío* como prórroga y como exclusión. La figura del *reenvío*, dice Derrida, pertenece al esquema del espacio y el tiempo, al espaciamiento como devenir-espacio del tiempo y devenir-tiempo del espacio.

- a. Reenvío espacial. La topología auto-inmunitaria ordena reenviar la democracia a otra parte. Excluye a los enemigos domésticos de la democracia. Se protege al carácter democrático por medio de la exclusión, del reenvío. Es decir, la democracia se protege y se mantiene, limitándose y amenazándose a sí misma.
- b. Reenvío temporal. La autoinmunidad ordena reenviar para más adelante las elecciones o el advenimiento de la democracia. Esta, dice Derrida, es la fatalidad de la

democracia, una fatalidad auto-inmunitaria inscrita en la democracia misma. (Contreras, 2010: 173).

Generando, de este modo, un proceso de autoinmunización -la exclusión de la amenaza- al desplazar la democracia a otro *espacio*: protegiéndola al perjudicarla, manteniendo su protección al limitarse. Al mismo tiempo, la auto-inmunidad desplaza *temporalmente* su propio sentido, inscribiendo así su propia fatalidad al amenazar el *autos*. Atentando de manera ineludible -automática y maquinal<sup>32</sup>- sobre sí, sobre su fuerza ahora débil. Estableciendo de esta manera, una doble postulación y funcionamiento de principios: “*el absoluto respeto por la vida*” y “*la vocación sacrificial*”, denominada por Derrida como “mecánica”:

porque reproduce, con regularidad de una técnica, la instancia de lo que no-está-vivo o, si se prefiere, de lo muerto en lo que está vivo. Asimismo, se trata de lo autómatas y más que viviente, la fantasmagoría espectral del muerto como principio de vida y de super-vivencia. Ese principio mecánico aparentemente es muy simple: la vida no vale absolutamente salvo si vale más que la vida, por consiguiente, salvo si lleva luto por sí misma (Derrida, 1997a: 82 - 83).

Para estas operaciones autoinmunizantes, no existe posibilidad para la soberanía en mantener una vida fuera de peligro o garantizar la absoluta inmunidad, debido a que significaría un cierre total para lo vivo. Como expondrá con gran claridad en el caso de la democracia. Sobre la lógica del proceso auto-inmunitario el investigador argentino Emanuel Biset:

---

<sup>32</sup> Derrida se refiere a las formas de estas dos fuentes: “Entre esas dos mociones o esas dos fuentes de las cuales una tiene la forma de máquina (mecanización, automatización, maquinación o *mekanè*) y la otra, la de la espontaneidad viva, la de la propiedad *indemne* de la vida, es decir, la de la otra (supuesta) autodeterminación” (Derrida, 1997:74).

(...) la lógica del proceso autoinmunitario sólo se comprende en la democracia como exceso de la totalidad. La auto-inmunitad requiere de barreras inmunitarias y de la puesta en cuestión de esas barreras. No es la ausencia de límites, sino su exceso aquello que define la democracia. Todo proceso autoinmunitario muestra cómo el exceso es constitutivo de la democracia de modo paradójico puesto que su misma forma permite la auto-negación. (Biset, 2012 : 367).

La lógica del proceso auto-inmunitario, no podría ser pensada desde su cierre, sino desde su exceso. Si las barreras permanecieran inamovibles, las consecuencias para la vida, sería su eterna captura y fijación a la inercia. Sin posibilidad para el por venir, ni acontecimiento alguno, como menciona Caputo: *“Derrida no deja a un lado la idea de unidad e identidad, pues la diversidad “pura”, si algo así fuera posible, equivaldría tanto a la muerte como la idea de una unidad totalitaria “pura”.* (Caputo, 2009: 128). En este sentido, según Derrida, se gesta en un mismo movimiento, doble y contradictorio, la primera característica de las políticas de la *vida* y del *viviente*. Es decir, una violenta vocación convertida en un oficio histórico: el sacrificio humano.

Entonces, en ese mismo movimiento, habría que rendir cuenta también de una doble postulación evidente: por una parte, el respeto absoluto de la vida, el, *“no matarás”* (al menos a tu prójimo, si no a lo que está vivo en general), (...) y por otra parte (sin mencionar siquiera las guerras de religión, su terrorismo y sus carnicerías), la vocación sacrificial, que también es universal. Antaño existió, aquí y allá, el sacrificio humano, incluso dentro de los “grandes monoteísmos”. (Derrida, 1997a: 81).

Esta relación -dual, contradictoria- se establece el precio a pagar por *indemnizar*, el valor absoluto del respeto por la vida y, al mismo tiempo, el ejercicio de una

vocación sacrificial sobre ella. Sobre este dilema y la necesidad de lograr discernir política y éticamente en la contradicción de dicha estructura paradójica, se establece el trabajo deconstructivo derridiano; según complementa la profesora e investigadora Laura Llevadot, en su reciente trabajo:

Malas noticias, sin duda, para los que creen poder oponer la ley a la fuerza y a la violencia, la nación o el pueblo al Estado, el Estado de derecho y democrático a los Estados canallas. Nunca hay nada que sea tan sencillo y tras las bondades, se esconden fuerzas oscuras. Mirarlas a la cara, afrontarlas en su impureza, es el primer paso necesario para no sentirse indemne, para no situarse demasiado fácilmente del lado de los buenos que se creen en la obligación de salvar o castigar a los otros, para dejar de pensar que la razón nos avala en esta supuesta acometida contra la barbarie y el terror (Llevadot, 2020: 78-79).

En este sentido, el trabajo realizado por Derrida, nos invita a reconocer nuestra responsabilidad en la reproducción de esta violencia, cuya exposición deconstructiva, se hace visible desde la paradoja auto-inmunitaria. Esta mecánica y lógica, rebasa el valor de la vida (*biológica o natural*) encontrando su valor en su propio exceso. Generando, de dicho modo, una apertura a la muerte que atestigua el valor absoluto de su trascendencia, más allá de cualquier valor del mercado y del precio calculable de la vida humana presente. Es decir, la promesa irreductible de su dignidad y del absoluto respeto de la vida que debe permanecer a salvo y fuera de ella:

(...) La vida no es sagrada, santa, infinitamente respetable sino en nombre de lo que en ella vale más que ella y no se limita a la naturalidad de lo bio-zoológico (sacrificable) -aunque el sacrificio verdadero debe sacrificar no sólo la vida “natural”, así llamada “animal” o “biológica”, sino lo que vale asimismo más que la susodicha vida natural-. De esa forma, el respeto a la vida no concierne, en los

discursos de la religión como tal, sino a la sola “vida humana”, en la medida en que da testimonio, en cierto modo, de la trascendencia infinita de lo que vale más que ella (la divinidad, la sacro-santidad de la ley) (...) El precio del viviente humano, es decir, del viviente antropoteológico, el precio de lo que debe permanecer salvo (...) en cuanto precio absoluto, el precio de lo que debe inspirar respeto, pudor, conciencia, dicho precio no tiene precio. Corresponde a lo que Kant denomina dignidad (*Würdigkeit*) del fin en sí, del ser finito razonable, del valor absoluto más allá de cualquier valor en un mercado (*Marktpreis*). Esta dignidad de la vida no se puede mantenerse sino más allá de lo que está vivo y presente (Derrida, 1997a: 82 - 83).

La operación sacrificial y económica sobre la vida, opera maquinalmente según Derrida, en una *elipse/elipsis* que *exige y excluye a la vez*, su propia ley. Es decir, por una parte, el sacrificio de la vida es la moneda soberana que dinamiza la economía del viviente, garantizando su permanencia en la ficción de su ley y de su herencia identitaria. Precizando sobre la relación administrativa y soberana de las políticas del sí mismo y su crueldad, como aquella bestialidad soberana y devoradora que se ha configurado desde el otro y su disposición de su vida, devorar vida al viviente en general como condición de dominio sobre la disponibilidad de las vidas:

La fuerza viril del varón adulto, padre, marido o hermano (el canon de la amistad, lo mostraré en otra parte, privilegia el esquema fraternal) corresponde al esquema que domina el concepto de sujeto. Éste no se desea solamente señor y poseedor activo de la naturaleza. En nuestras culturas, él acepta el sacrificio y come de la carne. (...) El jefe debe ser devorador de carne (en vistas a ser, por otra parte, él mismo “simbólicamente”). (Derrida, 2005b)

También dicha incorporación del otro al sí mismo, lo carcome desde dentro, configurando al sí mismo de otredad, así nos comenta la investigadora y filósofa Ana Paula Penchaszadeh menciona:

Si bien es preciso reconocer que la identidad del sí mismo se gesta con la negación del otro, no es menos cierto que el otro es constitutivo del sí mismo con anterioridad a toda negación y dialéctica: la ipseidad sería la experiencia alérgica de una singularidad relacional, sin unidad ni a priori ni a posteriori. Como un juego de luces y sombras en el que necesariamente para dar luz (vida) al uno es preciso sacrificar al otro (que quedaría siempre allí-aquí, desde siempre, antes de toda conjunta ya propiación, ilocalizable, acechando). Lo otro constituye y acecha a la identidad desde adentro, de forma intermedia, espectralmente. (Penchaszadeh, 2014: 110).

Frente a esta economía sacrificial, que compone, hereda y esgrime al sujeto viviente. Estableciendo de esta manera, la resistencia en el esquema sacrificial en la jerarquía que configura al sujeto occidental. Dicha resistencia de parte del pensamiento ético-político derridiano. Al respecto, la auto-inmunidad injerta también, la fragilidad en su certeza soberana de su mismidad, aquello que el pensamiento y políticas del viviente, no puede solamente ya devorar, ni simplemente apropiarse del otro, sin dar cuenta al otro desde el absoluto reconocimiento:

no tendrás solamente un esquema del dominante, del denominador común del dominante, todavía hoy, en el orden político o del Estado, del derecho o de la moral, tendrás el esquema dominante de la subjetividad misma. Es lo mismo. Si ahora el límite entre el viviente y el no-viviente parece tan poco seguro, al menos como límite oposicional, como aquel del “*hombre*” y del “*animal*” y si en la experiencia (simbólica o real) del “*comer-hablar-interiorizar*”, la frontera ética

no pasa ya rigurosamente entre el “no matarás en absoluto” (al hombre, tu prójimo) y el “*no expondrás a la muerte al viviente en general*”, sino entre varios modos, infinitamente diferentes, de la concepción-apropiación-asimilación del otro, entonces, en cuanto al “Bien” de todas las morales, la cuestión consistirá en determinar la mejor manera, la más respetuosa y la más reconocedora, la más donante también de relacionarse con el otro y de relacionar al otro consigo. (Derrida, 2005b).

En síntesis, el esquema sacrificial, como autoinmunización, resulta ineludible e indiscutible a su administración del cálculo del sujeto viviente en la estructura que conforma el derecho estatal y su condición de incondicionalidad de la soberanía. En este sentido, la filósofa e investigadora Miriam Jerade, en su reciente lectura deconstructiva derridiana de la violencia, nos señala:

La auto-inmunidad, además de mostrar el *modus operandi* de las instituciones, puede servir para criticar las respuestas a la violencia que se han dado desde ciertas nociones contractualistas, que plantean el monopolio de la violencia por parte del Estado como la solución a la violencia, lo que se acompaña de ideas y prácticas relativas a la seguridad que conllevan consecuencias para la soberanía o, dicho de otro modo, que debilitan a la soberanía en un proceso de autoinmunización. (Jerade, 2018: 160).

La institucionalidad, propicia la jerarquización de ciertas formas de vida por sobre otras y, ejerciendo en su dominancia, la violencia sobre ellas en los órdenes políticos, jurídico-estatales y sus límites oposicionales que pretenden mantener dicha seguridad Estatal. Sin embargo, en el cierre del esquema dominante de aquella soberanía incondicional -el sacrificio del sacrificio- la autoinmunidad abre, también, aquella posibilidad temporal de operar en el imposible al amenazar el *sí mismo*.

Por consiguiente, la autoinmunización y el sacrificio del sacrificio. Este representa siempre el mismo movimiento, el precio que hay que pagar para no herir o dañar a lo otro absoluto. Violencia del sacrificio en nombre de la no-violencia. El respeto absoluto ordena, en primer lugar, el sacrificio de sí mismo, del interés máspreciado. (Derrida, 1997a: 84)

El exceso auto-inmunitario, desnaturaliza la vida pensada como lo vivo presente y su *ipseidad*, espectralizándola al excederla con la muerte desde su interior como menciona Carlos Contreras: “*Incluso podemos decir que lo auto-inmunitario no solo consiste en arruinarse para protegerse, pues lo auto-inmunitario amenaza incluso el sí mismo, el autos de lo auto-inmunitario (...) No solo en suicidarse, sino en comprometer la sui-referencialidad, el sí del suicidado mismo*” (Contreras, 2010: 173). En este mismo sentido, Derrida menciona:

Porque lo denomino lo auto-inmunitario no consiste sólo en perjudicarse o en arruinarse, ni siquiera en destruir las propias protecciones, y en hacerlo uno mismo, en suicidarse o en amenazar con hacerlo, sino de una manera más grave y, precisamente por eso mismo, en amenazar al yo o al sí, al ego o al *autos*, a la ipseidad misma, en encentar la inmunidad del *autos* mismo: no sólo en auto-encentarse sino en encentar el *autos* -y también, por consiguiente, la ipseidad. (...) La auto-inmunidad es más o menos suicida, pero la cuestión es todavía más grave: La auto-inmunidad amenaza siempre con privar al suicidio mismo de su sentido y de su presunta integridad. (Derrida, 2003: 64).

La auto-inmunidad excede al propio *autos*, llevándolo al territorio del incalculable. Encentando la desconfianza de la capacidad de la soberanía incondicional al rebasar los límites condicionales. Infectando y haciendo visible la vulnerabilidad e

incapacidad de cumplir con la soberanía incondicional. Como menciona destacada profesora Mónica Cragolini, refiriéndose a la problemática de la política posible y del imposible:

Ya en “*Il faut bien manger*” se planteaba esta problemática del “*sacrificio del sacrificio*” y de la ineludibilidad, en el ámbito de la política posible, del sacrificio. En el ámbito del derecho somos sujetos calculables y de cálculo, y lo posible es la hospitalidad condicionada, que “*calcula*” y regula la llegada del otro. Es en el ámbito de la justicia, de la política imposible, que tiene sentido la noción de “*sacrificio del sacrificio*”, en virtud de ese respeto al otro que supone el sacrificio del ipse. La “*autoinmunización*”, por su parte remite a la auto-infección de toda afección. La soberanía, al plantearse como incondicional, tiene la forma de la indivisibilidad por asumir en la decisión excepcional el instante sin tiempo. Esa auto-inmunidad que la afecta al mismo tiempo la infecta: el sí mismo, el ipse, queda infectado en tanto, a pesar de su intento mayestático de imponerse por sobre todo fuera del tiempo, en la decisión soberana, necesita del otro. (Cragolini M. en Penchaszadeh A & Biset E, 2013: 87).

En este sentido, la auto-inmunidad permite corromper aquella idea de linealidad del sí mismo, permitiendo la posibilidad ética del imposible, el exceso del respeto al otro, abriendo lugar al sacrificio del *ipse* soberano, suspendiéndolo su incondicionalidad para poder recibir lo incalculable, desarmando el cierre auto-protector de la comunidad, como dirá Derrida:

“la formalización de la ley auto-inmunitaria se realizaba entonces concretamente tanto en torno a la comunidad como auto-co-inmunidad (ya que lo común de la comunidad tiene la misma carga -*munus*- que lo inmune) como en torno a la

auto-co-inmunidad de la humanidad- y, sobre todo, de lo humanitario auto-inmunitario”. (Derrida, 2003: 54).

John D. Caputo comparte su apreciación del pensamiento derridiano sobre los peligros y riesgos homogeneizantes de la comunidad, refiriéndose a este *común*, del *munus*, entre lo *immune* y la comunidad:

Lo que no le gusta de la palabra “comunidad” es su connotación de “fusión” e “identificación”. Después de todo, *communio* es la palabra que describe una formación militar y linda con la palabra “municiones”; tener un *communio* es estar fortificado por todo lados, construir una “defensa” (*munis*) “común” (*com*), como cuando se construye un muro alrededor de una ciudad para evitar que los extraños o los extranjeros entren. (Caputo, 2009: 129).

La auto-inmunidad interpela a toda identidad encapsulada y a toda comunidad, atentando sobre sus propias municiones y defensas. Estos principios de contradicción interna, entre el riesgo de paralizar la vida o, decidir su interrupción, al disociar la soberanía de la incondicionalidad. Tal como afirmará Derrida: “Dos veces mejor que una: con una amenaza y una eventualidad. En dos palabras, tiene que hacerse cargo de, podría decirse tiene que aceptar como aval, la *posibilidad* de ese mal radical sin el que no se puede hacer nada bien”. (Derrida, 1997a: 74). El poder aceptar la posibilidad de ese mal radical, arruina la indemnidad, permitiendo la llegada del otro a una comunidad que acepte el riesgo auto-inmune, habilitando la posibilidad, la super-vivencia espectral:

(...) las dimensiones de la suplementariedad autoinmunitaria y autosacrificial, esa pulsión de muerte que afana en silencio sobre toda comunidad, toda *auto-co-inmunidad* y, en verdad, la constituye como tal, en su iterabilidad, su herencia, su

tradición espectral. Comunidad como *auto-inmunidad co-mun* no hay comunidad que no alimente su propia autoinmunidad, un principio de autodestrucción sacrificial que arruina el principio de protección de sí (del mantenimiento de la integridad intacta de uno mismo), y ello con vistas a alguna super-vivencia invisible y espectral. Esta atestación auto-contestataria mantiene a la comunidad auto-inmune en vida, es decir abierta a otra cosa distinta y que es más que ella misma: lo otro, el porvenir, la muerte, la libertad, la venida o el amor del otro, el espacio y el tiempo de una mesianidad espectralizante más allá de cualquier mesianismo". (Derrida, 1997a: 83 - 84).

No hay comunidad, que no alimente su propia destrucción al intentar protegerse, particionándose de *sí* o de *otros*. Constituyendo su apertura, sobre el intento de cierre a las diferencias irreductibles e inapropiables del *otro* viviente. Sobre esta inquietud, Derrida comenta y pregunta:

Digo "alguien en mí" porque nosotros somos varios, ya sabe y "yo" comenzaría por reivindicar esta pluralidad, al borde de los vértigos, especialmente jurídicos o políticos, que ya "en mí" me vuelve loco: ¿puedo formar conmigo una comunidad y, lo que es más, otra cosa aun, una comunidad cívica en un foro interior que no llega a cerrarse sobre sí mismo?, ¿a identificarse con ella?, ¿evitar traicionarse o perjurar?"(Derrida, 1997c).

El viviente auto-inmunitario, da lugar ética y política a la posibilidad del viviente, a ir más allá de su unidad, abriéndose a la multiplicidad de vivir, donde precisamente al viviente no le sea fácil vivir sin más, aquellos territorios de apropiación identitaria de lo jurídico-político, según menciona Derrida: "(...)no tiene ya la simplicidad del "vivir" en el presente puro y simple, como tampoco la cohesión, la

*coincidencia consigo de un conjunto presente, presente vivo, presente a sí, en sincronía consigo, conjuntado con él mismo en una especie de totalidad (...)*". (Derrida, 1998c).

La auto-inmunidad, nos permite pensar la vida del viviente, más allá de los límites dialectizables del humano-vivo-presente, exigiendo dar lugar a su responsabilidad ética de otras singularidades, empujandonos a dar lugar a *otros* modos de entendimiento sobre la vida y su dignidad inapropiable.

## 2.2 Ipseidad y soberanía: La ficción política de una vida inmunitaria

Venga tu reino. Venga tu reino. El reino es semejante a un pastor que tenía cien ovejas. La más grande se alejó y el pastor abandonó a las noventa y nueve para buscar a aquella única. Hasta que la encontró y le dijo: “Te amo más que a las otras noventa y nueve” Y la degolló.

*En el esqueleto de la ballena,*

*Odín Teatret*

La filosofía derridiana no se encuentra alejada de la *política relacional*: los modos de ser en el mundo. Por el contrario, se encuentra enormemente ocupada en su desarrollo, habilitando así a la propia política a salir del ensimismamiento de su pensamiento propietario y narcisista. Podríamos pensar la política del pensamiento derridiano desde su responsabilidad ética al involucrarse en la soberbia racional del hombre y la historia del pensamiento que ha conformado para crear y confinar al sujeto a su razonamiento. Develando así la catástrofe sobre la vida que no considera, sacrificándola, restándola. En este sentido, el pensamiento derridiano es telúrico para la institucionalidad y fundación que se ha establecido en el discurso hegemónico de la tradición del sujeto occidental, sobre dichas grietas metafísicas que invierten las certezas, centros, orígenes y saberes, se esbozan espacios y diferencias que asoman precipicios.

Esta política infecciosa, corroe los límites de la política soberana del viviente, desestabilizándola a través de su propio lenguaje institucional que se ha cuidado y cultivado a través de la historia. Sobre dicha inquietud ética, se plantean las intenciones y objetivos del presente capítulo, asociados a la necesidad de recorrer por ciertas nociones que Derrida identifica en el entramado histórico-político-filosófico que definen los modos de pensar lo vivo y al viviente, su cierre político y apertura ética, relacionando dichos alcances a paradojas autoinmunizantes. En dicho sentido,

nos interesa conocer los límites que definen las representaciones políticas del viviente, conociendo así sus bordes y desbordes en los que la ética del pensamiento derridiano establece su trabajo ultra-político de lo inmensurable.

La mencionada tradición del pensamiento político del sujeto, se abordará a través de distintas obras del propio Derrida, sumado al aporte de distintos y destacados investigadores; Emmanuel Biset, Cristina de Peretti, entre otros. Desarrollando principalmente los nexos que establece Derrida, sobre las políticas y tradiciones del pensamiento fundacional de la soberanía y su tradición. Estableciendo un entramado que permite conocer las inquietudes, sobre aquellos nexos entre soberanía y vida, materializados en políticas de la medida del viviente calculable. Sobre el presente análisis se problematizará sobre las herencias sacrificiales que han definido la soberanía del viviente y lo vivo, su herencia aristotélica, sus vínculos con la metafísica de la presencia como tradición que permite jerarquizar ciertas formas de vida ligada a ciertos marcos de valores aún contemporáneos a las políticas- lógicas del viviente y su institucionalidad autoinmunitaria.

Derrida nos invita a cuestionar las formas de la tradición, indagar hacia la historia de la construcción del sujeto y los límites fundacionales que lo conforman y nos forman. En este sentido, la filosofía y política derridiana, asume la labor ética de trabajar entre los discursos históricos que han configurado lo que consideramos propio, válido, a fin de generar una apertura ilimitada, en el desborde del riesgo del valor de la vida, en el exceso de su sacrificio, en la propiedad más propia del hombre, despojándolo de sí. Al respecto, Derrida nos anticipa sus apreciaciones y críticas sobre la construcción de lo vivo:

(...) La vida no es sagrada, santa, infinitamente respetable sino en nombre de lo que en ella vale más que ella y no se limita a la naturalidad de lo bio-zoológico (sacrificable) -aunque el sacrificio verdadero debe sacrificar no sólo la vida

“natural”, así llamada “animal” o “biológica”, sino lo que vale asimismo más que la susodicha vida natural-. De esa forma, el respeto a la vida no concierne, en los discursos de la religión como tal, sino a la sola “vida humana”, en la medida en que da testimonio, en cierto modo, de la trascendencia infinita de lo que vale más que ella (la divinidad, la sacro-santidad de la ley) (...) El precio del viviente humano, es decir, del viviente antropoteológico, el precio de lo que debe permanecer salvo (...) en cuanto precio absoluto, el precio de lo que debe inspirar respeto, pudor, conciencia, dicho precio no tiene precio. Corresponde a lo que Kant denomina dignidad (*Würdigkeit*) del fin en sí, del ser finito razonable, del valor absoluto más allá de cualquier valor en un mercado (*Marktpreis*). Esta dignidad de la vida no se puede mantenerse sino más allá de lo que está vivo y presente” (Derrida, 1997a: 82-83)

El presente cuestionamiento sobre la relación histórica de la vida, la violencia del sacrificio y las categorías del viviente, nos acerca al nexo y entramado político de la soberanía y la vida. Vinculándonos, según nos advierte Derrida<sup>33</sup> a la comprensión Aristotélica de los organismos vivos y sus condiciones biológicas (*zoé*), relacionándonos hacia los primeros designios y administraciones políticas sobre las formas de vida (*bios*<sup>34</sup>). Es decir, se establece un razonamiento calculable y político sobre la comprensión de la vida, distinciones jamás neutrales que someten al privilegio jerárquico del viviente, una relación binomial por sobre lo no viviente, lo

---

<sup>33</sup> Derrida en su trabajo y libro *Canallas*, vincula a la política de Aristóteles, como una analogía política para pensar en la autoridad soberana: “Porque el Dios democrático del que habla Tocqueville, ese soberano que es causa de sí y fin para sí, también tendría semejanza -y dicha semejanza no ha dejado de provocarnos para que pensemos- con el Acto puro, con *la energeia* del Primer Motor (*to proton kinoun*) de Aristóteles. (Derrida, 2005a: 32).

<sup>34</sup> Agamben genera un análisis histórico de la palabra vida y su raíz, distinguiendo en él dos términos, (*zoé* y *bíos*). Aludiendo respectivamente a las diferencias entre aquella vida natural que simplemente vive u ocurre a través de una operación reproductiva, despolitizada y aquel entendimiento de los modos del vivir políticamente, propia de los humanos ligado al lenguaje y permitiéndole fundar en comunidad lo bueno, malo, justo o injusto. (Agamben, 2006: 9-11)

humano de lo no no-humano, etc. En este sentido, las concepciones tradicionales de vida, reproducen sus movimientos de captura al servicio de la producción de su auto-predicción, escogiéndose sobre sí misma, designando una única posibilidad, generando un claro sentido de linealidad y continuidad ipsocentrada. Valores que son parte de aquella metafísica de la presencia que prima el instante presente por sobre otras posibilidades temporales, como señala Cristina De Peretti<sup>35</sup>:

La primacía del ahora-presente en el concepto (vulgar) de tiempo. Este tiempo conceptualizado por la metafísica se caracteriza por el privilegio del instante presente del que dependen el pasado y el futuro según una sucesión espacial homogénea, continua y lineal. Sucesión de la que provienen tanto la oposición originaria/derivado como una concepción ontoteológica de la historia en la que se potencia el concepto de origen pleno (búsqueda ilusoria del paraíso perdido, de la utopía-ser, sustancia, sujeto, plenitud, presencia-en el origen de la vida) y el de la teleología. Por su parte, y esto es fundamental, el privilegio de la linealidad de la imagen gráfica de la sucesión irreversible del tiempo en que se habla (De Peretti, 1989: 29).

Dicho de otra manera, Cristina de Peretti, nos expone las influencias que establece la metafísica de la presencia sobre las tradiciones del pensamiento occidental, cuyo afán privilegia un tiempo oficial de lo vivo que se auto-delimita sobre sí mismo: “la primacía moderna de la conciencia que se establece por medio de la voz: presencia de la conciencia a sí misma, presencia del sentido de la conciencia (interioridad) del que habla y que, eternamente, es expresado por medio de signos”

---

<sup>35</sup> Filósofa española reconocida por su trabajo sobre la obra derridiana desde el año 1977, generando diversos aportes de vital relevancia al momento de consultar bibliografía y textos en español, dedicados a nuestro autor.

(De Peretti, 1989:29) Forjando un movimiento continuamente circular sobre sus propios bordes y límites para volver a auto-determinarse hacia su propio centro.

La tradición del pensamiento metafísico, genera en su movimiento, una lógica que establece la contradicción y racionalidad binaria: *"(...)orden de las cosas, el privilegio de la linealidad, consecuencia también del pensamiento logo-céntrico y modelo que impera en la concepción tradicional del tiempo y, por ende, de la historia"* (De Peretti, 1989:30). Este lugar oposiciones y linealidad, es él ha pensado y establecido históricamente, el pensamiento político occidental de lo vivo, configurando cierta forma del pensamiento reduccionista que recluye un sentido unitario de su fuerza, estableciéndola sobre sí misma, lo que disemina y hace circular históricamente entre centro y expulsión:

En todo discurso, tanto oral como escrito, interviene una pluralidad de voces (ideológicas, políticas, mediáticas, científicas, etc.) Esta multiplicidad vocálica, sin embargo, en cada una de sus esferas específicas se define en líneas generales por dos grandes fuerzas o principios lógicos. Por un lado, una fuerza o un vector que tiende, según una estrategia centrípeta, a recluir y reducir el sentido (o los sentidos) de los discursos a un único sentido absoluto, a un centro último; por otro lado, otra fuerza o vector que tiende, según una estrategia centrífuga, a dispersar y diseminar el sentido (o los sentidos) de los discursos que circulan en cada momento histórico(...) (Prósperi; 2015, 16)

Según lo anterior, los presentes movimientos circulares y auto-referenciales, modos que Derrida vinculará con la soberanía<sup>36</sup>, evidenciando un doble movimiento y

---

<sup>36</sup> Derrida sobre la soberanía señala: "La soberanía es esa ficción narrativa o ese efecto de representación. La soberanía saca todo su poder, toda su potencia, es decir, toda su omnipotencia, de este efecto de simulacro, de este efecto de ficción o de representación que le es inherente y congénito, co-originario en cierto modo" (Derrida, 2010:34).

fuerza recursivo para asegurar su indemnidad. Por un lado, un claro interés en mantener a través de su fuerza centrípetamente y hacia dentro, recludos ciertos modos de su mismidad a sí misma y al mismo tiempo con fuerza centrífuga, mantener hacia afuera, los límites que aseguran su centro. La presente dinámica ficcional, Derrida pensará desde la definición Aristotélica de la soberanía, vinculándola a la *ipseidad*<sup>37</sup>, como una forma de visibilizar la continuidad e ininterrupción entre la antigüedad, la forma de vida contemporánea en la política moderna. En este sentido, Derrida relaciona a aquella forma de vida humana y su axiomática, al pensamiento Aristotélico que origina en su primer movimiento impulsado por el deseo: la energía pura como causa y fin del todo. “*El Primer Motor, como “acto puro” (energeia è kath’ auten) es presencia pura*<sup>38</sup>”, generando por lo tanto una relación constante desde el goce, deseo de sí, de su propia presencia. Auto-completándose de forma cíclica y circular, auto-designando en *loop* los márgenes que dibujan su completitud y, al mismo tiempo, desconocen de exterioridad al clausurarse en sus propios bordes políticos.

---

<sup>37</sup> La ipseidad mantendría una imagen esférica o circular, que genera un movimiento desde sí y para sí mismo. Nuestro autor, entiende esta palabra latina como; “tanto el sí, el sí mismo, el ser que es propiamente sí mismo, incluso en persona (...) Entenderé pues tanto el sí mismo, el “mismo”, de “sí” (es decir, el mismo, meisme, que viene de metipse), como el poder, la potencia, la soberanía, lo posible implicado en todo “yo puedo”, el pse de ipse (ipsissimus) que remite siempre.”(Íbid:28)

<sup>38</sup> Respecto del Primer Motor como acto puro, Derrida menciona: “En tanto que tal, anima todo el movimiento o por el deseo que inspira. Es el bien y supremo deseable. El deseo es deseo de la presencia. El *éros* también es pensado a partir de la presencia. Como el movimiento. El *télos* que pone en movimiento el movimiento y orienta el devenir hacia sí mismo, es denominado por Hegel concepto absoluto o sujeto. (...) El concepto como subjetividad absoluta se piensa a sí mismo, es para sí y cerca de sí, no hay afuera y recoge, borrándolos, su tiempo y su diferencia en la presencia para sí. Podemos calificarlo en el lenguaje de Aristóteles: *noesis noesis noeseós*, pensamiento del pensamiento, acto puro, primer motor, señor que, pensándose a sí mismo, no es sometido a ninguna objetividad, a ninguna exterioridad, se mantiene inmóvil en el movimiento infinito del círculo y del retorno a sí”. (Derrida, 2005a: 86-87).

Los presentes modos de lo vivo, encaminan el ejercicio de la vida mortal<sup>39</sup> y civil de la humanidad en una relación ipsocéntrica con el placer, movimiento y energía, como causa y fin para sí mismo. Según señala Derrida la presente tradición es legitimada por Tocqueville<sup>40</sup>, apelando a un dios democrático que establece un cierre cíclico a toda apertura, ante otro posible del pensamiento de lo vivo y la vida.

Movimientos espontáneos y tradicionalmente entendidos desde la autonomía<sup>41</sup> política propia del ser<sup>42</sup> viviente igual a sí mismo, anunciando en cada gestualidad el ejercicio deliberado de un propósito ensimismado, crédulo de su libertad soberana:

Se trata es de la equívocidad del ser vivo, justamente, allí donde éste concentra como en un solo valor la espontaneidad (el “lo que va de suyo” y fluye como el agua, lo que se mueve por sí mismo, espontáneamente, *sponte sua* – es así como se define al ser vivo en general: el ser vivo es espontáneo y se mueve por sí mismo, es automotor), el ser vivo concentra en un solo valor ambiguo esa espontaneidad automotriz que se dicta a sí misma su ley, su autonomía y, por lo mismo, aquello que está muy cerca de la autonomía automotriz pero que significa asimismo lo contrario, a saber, la automaticidad, dicho de otro modo, la

---

<sup>39</sup> Derrida refiere a Aristóteles respecto de la conceptualización que establece de la vida: “un género de vida, una conducta de vida, comparable a lo mejor que podemos vivir durante un breve momento (mikron khronon) de nuestra vida”.(Derrida, 2005a: 32).

<sup>40</sup>Al momento de pensar la democracia, nuestro autor cita a Tocqueville, para aludir a la estructura que la forja, mencionando la existencia de un dios que es: “causa de sí y fin para sí, también tendría semejanza – y dicha semejanza no ha dejado de provocarnos para que pensemos – con el Acto puro, con la *energeia* del Primer Motor (*to proton kinoun*) de Aristóteles. Sin moverse ni ser movido, el acto de esa energía pura pone todo en movimiento, un movimiento de retorno a sí, un movimiento circular – precisa Aristóteles-. (Derrida, 2005a: 31-32)

<sup>41</sup> Nuestro autor, al pensar la hetero-nomía, como aquella hospitalidad incondicional que recibe al otro en tanto otro, menciona en pugna a la auto-nomía, fundamentando y estableciéndose desde la moral pura, la soberanía del sujeto ciudadano, además de ciertos ideales vinculados a la emancipación y la libertad. (Derrida, 2005a; 108).

<sup>42</sup> Carl Schmitt, en su obra “*El concepto de lo político*”, elabora las diferencias entre amigo y enemigo como criterio político, mencionando; “la esencial objetividad y autonomía de lo político puede verse ya en esta posibilidad de separar una contraposición tan específica como la de amigo-enemigo de las demás diferenciaciones y comprenderla como algo independiente” (Schmitt, 2009:13).

mecánica de la acción y de la reacción del autómeta – sin espontaneidad, justamente, y sin libertad autónoma. El ser vivo es automotor, autónomo, absolutamente espontáneo, soberanamente automotor y, simultáneamente, perfectamente programado como reflejo automático (Derrida, 2010: 262-263).

Lo vivo se presume desde una legitimidad metafísica, de un funcionamiento natural, unívoco en favor de la vida soberana, es decir, la vida pensada para sí, siempre viviente y sólo para el tiempo presente. Rechazando la posibilidad de contradicción que atente contra ella, manteniéndose pura a sí misma y jamás traicionada por los límites virtuales de su propiedad política de la vida política. El eterno retorno del viviente al presente, *automóvil y autonómico* del sí mismo *vivo*, evidencia en su movimiento auto-centrado, permitiendo identificarse a sí mismo, gracias a la negación de la alteridad. El ejercicio de las políticas de identificación y posesión, previo a la conformación del Estado, es decir, la soberanía avalada por una fuerza, del sí mismo. Conformando aquel absoluto indivisible que origina y culmina sobre el mismo lugar, un doble movimiento autorreferencial, avalando su legitimidad.

“La libertad, en el fondo, es la facultad o el poder de hacer lo que se quiere, de decidir, de elegir, de determinarse, de auto-determinarse, de ser el amo y, en primer lugar, el amo de sí mismo (autos, ipse). El simple análisis del “yo puedo”, del “me es posible”, del “tengo la fuerza de” (krateo) descubre en los mismos el predicado de libertad, el “soy libre de”, “puedo decidir”. No hay libertad sin ipseidad y, viceversa no hay ipseidad. Ni, por consiguiente, sin cierta soberanía”. (Derrida, 2005a:40-41)

Características auto-centradas e ipsocéntricas que sostienen la intención de clausura a la otredad como frontera inmunitaria a cuidar la mejor vida de los suyos, para la vida del sí mismo. La *ipseidad* por lo tanto, como matriz y concepto, incluye -

siguiendo a nuestro autor-la idea de fuerza<sup>43</sup> (*kratos*), siempre vinculada a un carácter ipso-crático<sup>44</sup>. Esto queda constatado por Derrida en *Canallas*, al momento de pensar la matriz soberana estatal:

Antes incluso de cualquier soberanía del Estado, del Estado-nación, del monarca o, en democracia, del pueblo, la ipseidad nombra a un principio de soberanía legítima, la supremacía acreditada o reconocida de un poder o de una fuerza de un *kratos*, de una *kratia*. Esto es, por consiguiente, lo que se encuentra implicado, puesto, supuesto, impuesto también en la posición misma, en la auto-posición de la ipseidad misma, en todas partes en donde hay algún mismo; primer, último y supremo recurso de toda “razón del más fuerte”, como derecho otorgado a la fuerza o fuerza otorgada al derecho (Derrida, 2005a: 28-29).

Las relaciones de vida que establecen la *ipseidad y su fuerza*, para modelar las distintas formas de soberanía, determinan su propia causa, principio y fin, es decir, traducen al funcionamiento de la vida su propia institucionalidad asociada a la conformación del Estado, democracia, pueblo, derecho, ley, etc. Todo aquel funcionamiento y retórica institucionalizada, determina en su operatoria, una lógica entre la soberanía y vida. En este sentido, como comenta el Derrida sobre dicho nexo, su monstruosidad:

“Por una parte, la soberanía es el alma artificial, el alma, es decir, el principio de vida, la vida, la vitalidad, la vivencia de ese Leviatán, es decir, también del Estado, de ese monstruo estatal creado y dominado por el arte del hombre, monstruo animal artificial que no es sino el hombre artificial -dice Hobbes- y que

---

<sup>43</sup> (Derrida, 2005a: 34).

<sup>44</sup> La presente relación que establece nuestro autor, entre la fuerza, libertad, soberanía, legado y legitimidad de su ejercicio, permite establecer una problematización crítica de la *democracia*, su fuerza y su vinculación con el origen de un poder primario.

sólo vive en cuanto República, Estado, *Common-wealth*, Civitas, mediante esa soberanía. (Derrida, 2010: 49)

Los presentes ideales gesticulan los principios de eternidad ideal de lo vivo, imponiendo soberana e indisolublemente, su deseo de permanecer íntegros, *inmunes*, estableciendo una política del viviente obnubilada en su propia salvación. Como aportará con claridad el investigador, Emmanuel Biset:

“Se trata de pensar la equivocidad del ser vivo, concebido muchas veces desde una lógica de la espontaneidad automotriz regulada por el presente, esto es, una definición de vida como relación consigo, apropiación, o pura potencia de auto-afección. No es sino una vida sin resto, sin contaminación, pura presencia. Un concepto de vida como pura potencia de auto-afección no sólo es un imposible sino que genera una ficción teórica con efecto políticos”. (Biset, 2017: 295).

Sin embargo y aquella creencia inmunitaria de la vida, es precisamente contradictoria y contaminante, develando una lógica sacrificial sobre la vida que dice proteger:

“Esa “alma sacrificial”. El Estado es pues, una especie de robot, de monstruo animal que en la figura del hombre, o de hombre en la figura del monstruo animal, es más fuerte, etc., que el hombre natural. Es como una prótesis gigantesca destinada a amplificar, objetivándolo fuera del hombre natural, el poder del ser vivo, del hombre vivo al que protege, sirve, pero como una máquina muerta, incluso una máquina de muerte, una máquina que no es sino la máscara del ser vivo, como una máquina de muerte puede servir al ser vivo. (Derrida; 2010, 49)

El análisis deconstructivo derridiano sobre la vida y la soberanía, contamina la creencia de su pureza ideal, inyectando la muerte en la creencia más pura y conservadora de la vida. Como aportará nuevamente el investigador Emanuel Biset: “Para decirlo de otro modo, si la vida se encuentra atravesada por restos, constituirla como puro presente conlleva una lógica sacrificial de todo aquello que la contamina. Esto ha sido desarrollado a lo largo de diversos escritos de Derrida bajo la noción de “auto-inmunidad”. (Biset, 2017: 295).

La presente dinámica fundamentada con anterioridad, a través de la tradición histórica, establece la conformación político-ética del *autos*, es decir; propiamente recursiva, circular, autorreferente, sacrificial, fronteriza y fundante de lo llamado por nuestro autor, *lo propio del hombre*<sup>45</sup>, como aquello que no es posible de separar de cierta epocalidad histórica, relacionando claridad, la política-sacrificio y soberanía :

Potente y frágil a la vez, histórica y no natural (por eso se me ocurre aquí esa imagen de aleación técnica) esa soldadura de la ontología a la teología política de la pena de muerte también es lo que siempre mantuvo juntos, colindantes o mantenidos en un mismo linde, lo filosófico (lo metafísico o lo onto-teológico), lo político (por lo menos allí donde está dominado por un pensamiento de la polis o del Estado soberano) y cierto concepto de lo “propio del hombre”: lo propio del hombre consistiría en poder “arriesgar la vida” en el sacrificio, el elevarse por encima de la vida, en valer, en su dignidad, más y otra cosa que su vida, en pasar por la muerte hacia una “vida” que vale más que la vida” (Derrida & Roudinesco, 2002: 161)

---

<sup>45</sup> En el texto, Universidad sin condición, nuestro autor problematiza el estatus y valor que se ha dado a la verdad, además de su permanente discusión en contextos universitariamente privilegiados. Hace hincapié que la presente cuestión, se relaciona con lo propio del hombre, fundando el humanismo, las ideas históricas que sostienen las humanidades, los derechos del hombre y conceptos jurídicos que establecerían márgenes mundializados y la internacionalización del derecho que cuida de aquellas declaraciones. (Derrida, 2010: 3).

La pena de muerte, el sacrificio del viviente al servicio de lo vivo, ejemplifica con claridad aquella compensación que establece la política soberana estatal sobre la vida en favor del viviente ordenado a la polis, proceso auto-inmunitario que ejemplifica aquella relación de indemnización sacrificial para mantener la indemnidad de la comunidad, como ejemplificará con claridad Simone Regazzoni:

La pena de muerte como prerrogativa de la soberanía no es un desequilibrio que perteneciera a una época pasada la época de una soberanía tanatopolítica, de la cual sería necesario liberarse cortándole la cabeza al rey: aquella es, por el contrario, parte esencial de un proceso de indemnización sacrificial que intenta restaurar la pureza de una comunidad sana y salva, indemne. (...) Si bien Derrida jamás lo dice de manera explícita o directa, la pulsión de la soberanía comunica con la “pulsión de lo indemne”, que para Derrida es también, una de las dos fuentes de lo religioso. (Regazzoni en Biset E & Penchaszadeh, 2013: 227)

La crítica derridiana sobre la vida, devela los desplazamientos en aquellas tradiciones que se han arraigado en su representación e incidido en las políticas de lo vivo y el viviente<sup>46</sup>. Dicho desplazamiento o descentramiento lo han provocado las propias políticas autoinmunitarias del viviente, fundamentándolo, suscribiendo a la propia vida a una operativa del sujeto, es decir, reduciendo su sentido a un objeto de prácticas de poder administrativo estatal.

---

<sup>46</sup> La crítica Derridiana frente a la distinción que establece Giorgio Agamben, entre vida y política, delimitando *bios* y *zoé*. En este aspecto, Derrida atenta contra la propuesta teórica de Agamben al delimitar la biopolítica a la modernidad. Definición es problematizada por Derrida, en el primer seminario sobre la bestia y el soberano: “Toda la estrategia demostrativa de Agamben, aquí y en otros sitios, apuesta por una distinción o por una exclusión radical, clara, unívoca, entre los griegos y, sobre todo, en Aristóteles, entre la vida desnuda (*zoé*), común a todos los seres vivos (animales, hombres y dioses), y la vida calificada como vida individual o vida de grupo (*bíos*: *bios theoréticós*, por ejemplo, vida contemplativa, *bíos apolaustikós*: vida de placer, *bíos politikós*: vida política). La desgracia es que esta distinción nunca es tan clara ni está tan garantizada, y que Agamben ha de admitir a su vez, que hay excepciones. (Derrida, 2010:380).

Se podría decir, sobre la deconstrucción de la soberanía, no refiere a expulsar la política de la soberanía, sino llevarla a crítica de necesaria multiplicidad, empujarla a su imposible político. En este caso, auto-inmunitariamente enunciarla doble, políticamente contradictoria, ya no incondicionalmente objeto del viviente, atentando contra su dominio soberano, espectralizando su “conformación” en el imposible de sentido unitario<sup>47</sup>, multiplicándose con la restancia que fagocita para ser. En este sentido, los procesos autoinmunizantes, a pesar de inscribir su intento de mantener la indemnidad de la vida del viviente de forma no acontecimental, por su propia estructura contaminante, no es posible pensar la vida sin diferencia, sin la muerte o incluso, la vida como restancia, es decir, alejarnos de una vida expulsiva de la muerte, sino precisamente, no situarla a oposiciones que la limiten al cálculo o economías de políticas que la administren. En este sentido, la crítica derridiana y su performance deconstructiva auto-inmunitaria, habilita a pensar aquella crítica en distintos movimientos políticos de restancia, abriendo posibilidades éticas imprescindibles de desbordar en la política contemporánea y sus nexos sobre la vida y su institucionalidad.

---

<sup>47</sup> Observación posible, gracias al análisis del investigador y filósofo argentino Fabián Ludueña Romandini en su obra: La comunidad de los espectros, donde menciona: “La “autoinmunidad” (autoimmunity), postulada como lógica interna de toda deconstrucción, (...) la puesta en uso de términos de origen onto-teo-lógico y absolutos con el fin de “volverlos contra sí mismos” para evacuar de ellos toda aspiración a convertirse en principios fundantes y trascendentes. (Ludueña, 2010: 177).

### III. CONCLUSIONES

A modo de un imposible cierre, quizás una impresión general que se ha mantenido en el transcurso de esta investigación sobre noción de la auto-inmunidad, daría cuenta de aquellos movimientos -interiores y exteriores- de la política. Derrida insistentemente la somete al desborde, al momento de multiplicar *las lenguas* de los re-envíos que intentan mantenerla protegida, abre la puerta a contaminarse con *otros* y otras diferencias, al marcar y problematizar los límites de su sentido y conceptualización:

¿Por qué hablar así de autoinmunidad? ¿Por qué determinar de manera tan ambigua la amenaza, el peligro, el término, el fracaso, el encallamiento y la encalladura, pero también la salvación, el salvamento, la salud o la seguridad como otras tantas garantías diabólicamente *auto-inmunitarias*, virtualmente capaces no sólo de autodestruirse de un modo suicida, sino de volver así cierta pulsión de muerte contra el *autos* mismo, contra la ipseidad de un suicidio digno de ese nombre implicaría todavía? Es para situar la cuestión de la vida y del ser vivo, de la vida y de la muerte, de la vida-la-muerte, en el corazón de mis palabras (Derrida, 2005:150).

En efecto esta *forma* de la auto-inmunidad es, precisamente, la fuerza que procura desmotar aquella política del viviente que intenta estructurarse institucionalmente en el ejercicio de crueldad, violencia y sacrificio, sometiendo al ser vivo a una relación política sacrificial. Esta administración económica del viviente, que busca en el sacrificio del otro sentar las bases de la vida, en su intercambio vincula política con la vida. Es decir, como conclusión general podemos afirmar que, para Derrida, la política es la vida en el riesgo de su promesa:

Potente y frágil a la vez, histórica y no natural (por eso se me ocurre aquí esa imagen de aleación técnica) esa soldadura de la ontología a la teología política de la pena de muerte también es lo que siempre mantuvo juntos, colindantes o mantenidos en un mismo linde, lo filosófico (lo metafísico o lo onto-teológico), lo político (por lo menos allí donde está dominado por un pensamiento de la polis o del Estado soberano) y cierto concepto de lo “*propio del hombre*”: lo propio del hombre consistiría en poder “*arriesgar la vida*” en el sacrificio, el elevarse por encima de la vida, en valer, en su dignidad, más y otra cosa que su vida, en pasar por la muerte hacia una “vida” que vale más que la vida (...) Por lo tanto, la pena de muerte sería realmente, como la muerte misma, lo “propio del hombre” en el sentido estricto” (Derrida & Roudinesco; 2002: 161-162)

La política del sujeto viviente, como aquel representante del Estado soberano, somete al cuidado de lo vivo a una cuestión sacrificial, repitiendo históricamente, la muerte del viviente para sostenerla indemne. La vida, se nutre de la muerte de lo vivo, es decir, la vida es la muerte. De esta manera, en el corazón de la vida, se ejerce un proceso autoinmunizante, sobre las barreras erosionadas de lo vivo y lo muerto, recibiendo la diferencia del *otro* dentro de sí.

Derrida establece en la relación con el otro, una característica de introyección de singularidades infinitas, invitándonos a comprender a la vida como huellas de otras singularidades no enunciadas. De esta forma, la muerte se inscribe sobre lo vivo borrando su presencia, brindándonos en esta inserción, la posibilidad de enunciar otras posibilidades de vida, “al muerto en vida”, o como menciona la profesora Mónica Cragolini:

“La idea del duelo supone la elaboración de una pérdida mediante la introyección (en la propia mismidad) de lo perdido, en un proceso de

asimilación del otro. El duelo implica ontologización de restos, identificación. La idea de la cripta, por el contrario, supone el mantenimiento (en mi) del “muerto vivo”, tal vez, en el modo del fantasma, “a la vez vivo y muerto” (Cragolini, 2007:55).

El sujeto viviente, establece un reconocimiento sobre sí mismo, desde la reticencia y apropiación del otro, negando el derecho que da para sí. Constituyéndose a sí mismo de resto y violencia, tomando *forma* institucional y encubriendo sus discursos contradictorios de las garantías universales de los discursos humanistas. Estas contradicciones a interpelar, son las que Derrida elabora por medio de su pensamiento paradójico, tensionando la lógica y aquellos ordenamientos conceptuales e institucionales de las políticas del viviente occidental.

En conclusión, por medio de la auto-inmunidad, Derrida desnaturaliza las fronteras que definen las políticas de la identidad, pensadas desde el reconocimiento topológico -afuera/adentro-, presencial y temporal de distintas figuras que establecen políticamente al sujeto, como la figura del amigo y enemigo. Cuyas implicancias esbozan la subjetividad y los actuales nacionalismos identitaristas, como mecanismos alérgicos a la diferencia, entendiendo al otro, relacionamente desde el conflicto, muchas veces bélico y a favor de mantener la mismidad e indiferenciación de un solo pueblo o comunidad. En este sentido, Derrida cuestiona el concepto político que produce la esquemática del Estado a la familia y, sus implicancias al momento de reconocer la vida, asociada a los presuntos naturales distintas categorías de su producción estatal: género, especie, sexo, sangre, nacimiento, etc. La presente sociedad -Estado/familia-, establece y constituye el mundo de los hombres, reducido a lo semejante y una vida circunscrita a un ordenamiento estatal. Desde la historia que amalgama la violencia sobre la vida y la política sacrificial del *ipse* de su autos que asume la vida del viviente como un recurso disponible, la auto-inmunidad atenta suicidamente, contra sí misma, contra la vida pensada desde lo *Uno*:

“Desde que hay lo Uno, hay asesinato, herida, traumatismo. Lo *Uno se guarda de lo otro (L’Un se garde de l’autre)*. Se protege contra lo otro, más, en el movimiento de esta celosa violencia, comporta en sí mismo, guardándola de este modo, la alteridad o la diferencia de sí (la diferencia consigo) que le hace Uno. Lo “Uno difer(i)ente de sí mismo”. Lo Uno como lo Otro. A la vez, al mismo tiempo, más en un mismo tiempo disjunto, lo Uno como lo Otro. A la vez, al mismo tiempo, más en un mismo tiempo disjunto, lo Uno olvida volver sobre sí mismo, guarda y borra el archivo de esa injusticia que él es. De esa violencia que hace. Lo Uno se hace violencia (*L’Un se fait violence*). Se viola y violenta, más se instituye asimismo en violencia. Llega a ser lo que es, la violencia misma -que él se hace de este modo. Auto-determinación como violencia. Lo Uno se guarda de lo otro *por hacerse violencia (pour se faire violence) (porque se hace violencia y con vistas a hacerse violencia)*. (Derrida, 1997:86b)

Estos entendimientos que fijan a lo vivo y al viviente, se sostienen de claros marcos políticos establecidos en la historia del hombre, generando los mismos márgenes que clausuran e imposibilitan a pensar políticamente, al viviente de otra manera. En este sentido, política-vida, compartirán un estrecho lazo y herida, desde el primer momento inaugural que nos causa la violencia de enunciarnos frente a otros y sin dejarnos volver por miedo a nosotros mismos, por no encontrarnos en nosotros como figuras. Cuestionando la promesa inmunitaria de toda ficción política que la intente capturar a un marco reconocible. Sin embargo, evidencia en su doble movimiento, la vida que ha tomado forma, a través del sacrificio para el viviente-presente.

En este sentido, la impronta del aprender a vivir por fin<sup>48</sup>, implica necesariamente cuestionar las certezas de lo que hemos aprendido por nosotros mismos como vivientes, auto-inmunizarla para ir más allá y desconocer nuestra experiencia como viviente. Derrida sólo se enuncia a sí mismo frente a un otro, *oblicuamente*, auto-inmunizándose como viviente-presente, en un doble reenvío, topológico y temporal: el conflicto identitario en un conflicto en guerra consigo mismo:

Estoy en guerra contra mí mismo, es verdad, no sabe usted hasta que punto, más allá de lo que pueda adivinar, y digo cosas contradictorias, cosas que están, por así decirlo, en una tensión real que me construyen, me hacen vivir y me harán morir, Veo a veces esa guerra como algo terrorífico y penoso, pero al mismo tiempo sé que es la vida. Sólo encontraré paz en el descanso eterno. No puedo decir, por lo tanto, que asumo esta contradicción, pero también sé que me mantiene en vida y me hace plantear la pregunta que usted justamente, me recordaba “¿Cómo aprender a vivir? (Derrida, 2007 :45).

Derrida da lugar a la política y ética, sobre su propia vida, desinscribiendo su presencia e identificación, estableciendo un gesto político doble para no aprender a vivir, primeramente espectralizándose y también reconociéndose como su propio enemigo, sin re-envío de responsabilidad al otro: “el enemigo es uno mismo, que somos para nosotros mismos nuestros propios enemigos”, que el enemigo es “nuestra pregunta en cuanto a figura”. Dar lugar a una ética del viviente, a las vidas por-venir.

---

<sup>48</sup> Derrida manifiesta su inquietud sobre la vida y el aprendizaje imposible del viviente sobre sí mismo: Pero aprender a vivir, aprenderlo por *uno mismo*, solo, enseñarse *a sí mismo* a vivir (“quisiera aprender a vivir por fin”), ¿no es para quien vive, lo imposible?, ¿no es acaso lo que la lógica misma prohíbe? A vivir, por definición, no se aprende. No por uno mismo, de la vida por obra de la vida. Solamente del otro y por obra de la muerte. En este caso del otro al borde de la vida. En el borde interno o en el borde externo, es ésta una heterodidáctica entre vida y muerte. (Derrida, 1993: 11).

## Bibliografía

Agamben, Giorgio (2006): *Homo sacer, El poder soberano y la vida desnuda*, Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo

Biset, Emmanuel (2009): *Violencia, Justicia y Política: Una lectura Jacques Derrida*, Córdoba, Eduvim.

- y Penchaszadeh, Ana Paula (2013): *Derrida Político*, Buenos Aires, Colihue.

Contreras, Carlos (2010): *Jacques Derrida: Márgenes ético-políticos de la deconstrucción*, Santiago de Chile, Universitaria.

- y Agüero, Javier (2017): *Jacques Derrida: Envíos Pendientes. Im-Posibilidades de la democracia*. Viña del Mar, CENALTES.

Cragolini, Mónica (2007): *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra Ediciones.

- (2008): *Por amor a Derrida*, Buenos Aires, La Cebra Ediciones.

- (2013): *Entre Nietzsche y Derrida*, Buenos Aires, La Cebra Ediciones.

- (2016): *Moradas Nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*, Buenos Aires, La Cebra Ediciones.

- De Peretti, Cristina (1989): *Texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos.

Derrida, Jacques (1971): *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI.

- (1989): *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Ed. Anthropos. Trad. Patricio Peñalver

- (1992): *El otro cabo. La democracia para otro día*. Barcelona: Ediciones del Serbal. Trad. P. Peñalver.

- (1995): *Espectros de Marx. El estado de la deuda y la nueva internacional*, Valladolid, Ed. Trotta. Trad. J.M. Alarcón y. C. de Peretti.

- (1997a): *Fe y saber, Las dos fuentes de la "religión" en los límites de la mera razón*, en *La Religión*, Buenos Aires, Ed. de la flor. Trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte.

- (1997b): *Mal de archivo: una impresión freudiana*, Madrid, Ed. Trotta. Trad. de Francisco Vidarte.
- (1997c): “*Pero..., no, pero..., nunca..., y sin embargo..., en lo que se refiere a los media (Los intelectuales. Tentativa de definición por sí mismos)*”. Respuesta a una encuesta de la revista Lignes, N° 32, octubre. Trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Edición digital disponible en [www.reaprenderycambiar.com.ar](http://www.reaprenderycambiar.com.ar)
- (1998a): *Políticas de la amistad*, Madrid, Ed. Trotta. Trad. P. Peñalver y P. Vidarte.
- (1998b): *Confesar -Lo imposible “retornos”, Arrepentimiento y Reconciliación*, Conferencia de Jacques Derrida en Hautés Études des Sciences Sociales, París. Edición digital disponible en [www.reaprenderycambiar.com.ar](http://www.reaprenderycambiar.com.ar)
- y Stiegler, Bernard (1998c): *Ecografías de la televisión, entrevistas filmadas*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- y Caputo, J.D (2009): *La deconstrucción en una cáscara de nuez*, Buenos Aires, Prometeo.
- y Duffourmantelle, Anne (2000): *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ed. De La Flor. Trad. M. Segoviano.
- (2003): “*Fe y saber, Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón*”, en *El siglo y el perdón*, Buenos Aires, Ed. De la Flor.
- (2004a): “*Autoinmunidad: Suicidios simbólicos y reales*”, en *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Buenos Aires, Taurus.
- y Cixous, J.D. (2004b): *Lengua por venir*, Barcelona, Ed. Icaria.
- (2005a): *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Ed. Trotta. Trad. C. de Peretti.
- (2005b): “*Hay que comer*” o “*el cálculo del sujeto*”, entrevista realizada a Jacques Derrida por Jean-Luc Nancy en *Revista de los confines*, N°17, Buenos Aires. Comentario y revisión de Cragnolini, Mónica. Edición digital en español disponible en [www.reaprenderycambiar.com.ar](http://www.reaprenderycambiar.com.ar)

- (2007): *Aprender por fin a vivir*, entrevista realizada a Jacques Derrida por Jean Birnbaum. Buenos Aires, Ed. Amorrortu.
- y Roudinesco, Élisabeth (2009): *Y mañana, qué...*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. Trad. De V. Goldstein.
- (2010): Seminario la bestia y el soberano, Volumen I, Buenos Aires, Ed. Manantial.
- (2011): Seminario la bestia y el soberano, Volumen II, Buenos Aires, Ed. Manantial.
- Jerade Miriam (2018) *Violencia: Una lectura desde la deconstrucción de Jacques Derrida*, Santiago de Chile, Ed. Metales Pesados.
- Lacue – Labarthe, Philippe. Nancy, Jean-Luc. (2014): *Pánico político*, Ed. La Cebra y Ed. Palinodia .
- Ludueña, Fabián. (2010): *La comunidad de los espectros, Antropotecnia I*. Buenos Aires. Ed. Miño y Dávila.
- Llevadot, Laura. (2020): *Jacques Derrida: Democracia y Soberanía*, Barcelona, Ed. Gedisa
- Nancy, Jean-Luc (2003): *La creación del mundo o la mundialización*, Barcelona, Ed. Paidós Ibérica. Trad. Pablo Perera Velamazán

Penchaszadeh, Ana Paula (2014): *Política y hospitalidad: disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero*, Buenos Aires, Ed. Universitaria de Buenos Aires.

- y Biset, Emmanuel. (2020): *Soberanías en deconstrucción*, Córdoba, Ed. Córdoba de la Universidad Nacional de Córdoba.
- Powell, Jason (2008): *Jacques Derrida, una biografía*. Valencia, Ed. PUV. Trad. M. Josep Cuenca.
- Prósperi, Germán Osvaldo (2015): *Vientres que hablan, Ventriloquia y subjetividad en la historia occidental*, Ed. Digital en español en: <http://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/56>

- Regazonni, Simone. (2013): *Derrida y la deconstrucción de lo biopolítico*, de Biset, E. Penchaszadeh, A. en *Derrida Político*, Buenos Aires, Colihue.
- Rocha, Delmiro (2011), *Dinastías en deconstrucción: Leer a Derrida al hilo de la Soberanía*, Madrid, Ed. Dykinson.
- Santiago, Silvano (2015): *Glosario: Derrida*, Buenos Aires, Ed. Hilo Rojo.
- Schmitt, Carl (2009): *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial.

### **Bibliografía secundaria**

- Alocución de apertura del Director General de la OMS en la rueda de prensa sobre la COVID-19 celebrada el 11 de marzo de 2020. (2020). Recuperado 11 de marzo de 2020, de Organización Mundial de la Salud, website: <https://www.who.int/es>
- COVID-19 Dashboard by the Center for Systems Science and Engineering (CSSE) at Johns Hopkins University (JHU). (2020). Recuperado 27 de septiembre de 2020, de Johns Hopkins University Medicine, Coronavirus resource Center, website: <https://www.arcgis.com/apps/opsdashboard/index.html#/bda7594740fd40299423467b48e9ecf6>
- Grupo de trabajo de Bioética de la SEMICYUC, (2020): *Recomendaciones éticas para la toma de decisiones en la situación excepcional de crisis por pandemia COVID-19 en las unidades de cuidados intensivos*, España, Edición digital en español disponible en <https://www.semicyuc.org>



