

**VENTRILOQUIA O ESA «PASIVIDAD [QUE]  
SE AMA»: APUNTES PARA EL PENSAMIENTO  
DERRIDIANO SOBRE EL AMOR EN «ÉPERONS.  
LES STYLES DE NIETZSCHE»**

**VENTRILOQUISM, OR THAT «PASSIVITY [THAT]  
LOVES ITSELF»: NOTES FOR DERRIDIAN  
THINKING ABOUT LOVE IN «ÉPERONS. LES  
STYLES DE NIETZSCHE»**

Alexander MASOLIVER-AGUIRRE<sup>1</sup>

RESUMEN: El pensamiento de Derrida sobre el amor no es fácil de ser estudiado porque, al parecer, el mismo autor no ha sido tan claro al respecto. Este artículo pretende aportar a este vacío usando como documento de estudio el libro *Éperons* del autor, que pretende ser una ponencia sobre Nietzsche. A partir de una interpretación de los pasajes en los que Derrida se refiere al amor, encontramos casi siempre se trata de una cita de Nietzsche. Esto parece caracterizar un acto de ventriloquia que subyace a la estrategia del autor. El problema surge cuando nos percatamos de que Derrida no da cuenta de la intromisión del amor en las citas que usa. Derrida prefiere evadir el problema del amor porque está en el núcleo de su propuesta de deconstrucción.

PALABRAS CLAVE: Jacques Derrida, deconstrucción, Nietzsche, amor, diferencia sexual.

ABSTRACT: Derrida's thinking about love is not easy to be studied, apparently because the author himself has not been so clear about it. This article aims to contribute to this gap using the author's book *Éperons*, which is intended to be a conference about Nietzsche. Based on an interpretation of the passages in which Derrida refers to love, we almost find always a quote from Nietzsche. This seems to characterize an

---

<sup>1</sup> Magíster en Filosofía, Universidad Alberto Hurtado, Santiago. Dirección postal: Avenida República 157, departamento 1. Santiago, Chile. Dirección electrónica: amasoliveraguirre@gmail.com.

act of ventriloquism that underlies the author's strategy. The problem arises when we realize that Derrida does not account for the intrusion of love in the quotes he uses. Derrida prefers to evade the problem of love because it is at the core of his proposed deconstruction.

KEYWORDS: Jacques Derrida, deconstruction, Nietzsche, love, sexual difference.

## 1. Introducción

Unir a Derrida y al amor es asunto complicado. No existen muchos estudios con una perspectiva más o menos erotológica del pensamiento de Derrida (exceptuando algunos pasajes de Ben-Naftali [2015, 2018], Krzykowski [2017] y Brand [2013: 127-130]). El autor no publicó en vida un texto que se refiera explícitamente al amor en cuanto tal, como tema único.

Derrida hace menciones muy extensas sobre este tema, como en *Politiques de la amitié* (1994), *Glas* (1974), *La carte postale* (1980) o *L'aphorisme à contre-temps* (1987), pero son insuficientes si se quiere una caracterización más acabada. Kamuf (1999) intenta interpretar la deconstrucción de Derrida como una operación amorosa reconociendo en su obra el despliegue de un deseo representado a partir de los textos que elige. Propone así que hay que amar un texto para deconstruirlo. Algo similar propone Cragolini cuando describe el amor como performatividad (2008) o como algo que —poniendo en diálogo a Agustín con Derrida— solo «serviría» si se confesara (2005).

Aun cuando Derrida, a mi juicio, jamás *expuso* un planteamiento explícito y dedicado sobre el tema del amor, sí podemos decir que *se refirió* a este como un proceso trenzado con los avances que desarrolló en sus textos. Derrida —como es sabida costumbre en el autor— jamás se abocó a decir «esto es el amor». Sus premisas filosóficas contravienen tal cometido. Asumiendo tal limitación, la presente investigación busca colaborar en la caracterización de una comprensión derridiana del amor a partir de *Éperons: les styles de Nietzsche* (1976).

En otros libros —además de los ya mencionados— podemos ver que Derrida toca más o menos tangencialmente la noción cuando trabaja las *Confesiones* de

Rousseau en *De la grammatologie*<sup>2</sup> o en algunos pasajes de *La double séance*, trenzándolo con la noción de himen. No obstante, el amor toma más protagonismo a partir de sus trabajos experimentales de los años 70 y 80: particularmente *Glas* y *La carte postale*<sup>3</sup>.

En ambos libros el amor se sitúa en el centro de la reflexión, aunque con cierto carácter vicario. Derrida parece concebir el amor como un reemplazante de otros temas; en el mejor de los casos, un detonador que le permita explayar sus propias tesis. En el caso de *Glas*, la noción de amor aparece aparejada siempre a la familia en Hegel, al carácter filial de la filosofía, a la pretensión de esta última de negar la bastardía. Y, si bien el amor es algo que constantemente Derrida hace alusión, el libro no parece explicitar un interés en hablar del amor, sino con el objetivo de alcanzar las implicaciones que tiene para la comprensión de la autobiografía, la identidad sexual y la filiación propiamente tales, entre otros temas<sup>4</sup>. En *La carte postale*, aun cuando es evidente el carácter más «íntimo» de dicho texto, parece que el objetivo es, a fin de cuentas, criticar al psicoanálisis y figurar a partir de la «postal» su idea de la *destinerrancia*, la imposibilidad de la renuncia al duelo, la crítica a la configuración de la verdad y de la historia de la verdad en la filosofía y un largo etcétera de motivos<sup>5</sup>; motivos que evidentemente están vinculados al amor, pero que no lo acometen con nitidez. El amor, aunque aparentemente protagonista, acaba efectuado como *performance*, lo cual parece reducirlo a una excusa, a un recurso literario o a unas muletas mediante las cuales el autor se permite ligar el texto que nos presenta.

Es fundamental abocarse a leer lo que aparenta ser más pequeño e insignificante para determinar lo que dice Derrida, para caracterizarlo y obtener así una visión distinta de sus propias pretensiones y sistemas de oposiciones desplegados en su texto. *Éperons* es una ponencia que se escribió en la misma época de *Glas* y *La carte postale* y, por la evidente presencia de la noción de amor en los textos

---

<sup>2</sup> Sobre este tema, esto es, sobre lo que puede entenderse sobre el amor en la interpretación derridiana de las *Confesiones* del ginebrino, puede consultarse Connors (2011).

<sup>3</sup> Sobre la génesis de estas dos obras a la luz de los acontecimientos que vivía su autor, véase Peeters (2013, caps. 8, 12).

<sup>4</sup> Una interpretación crítica de *Glas* desde la noción de amor —aunque en una actitud apologética a Hegel— se encuentra en Ibarra (2020).

<sup>5</sup> Interpretaciones de *La carte postale* que ponen al centro el tema del amor pueden encontrarse en Krzykowski (2017), en Dunne (2017) y en Wolfreys (2017: 193-195). Además, hay un comentario no menos importante en Smock (2011: 137).

de esa época, podemos suponer que aparece un Derrida mucho más conectado con los temas amorosos de lo que incluso él mismo asegura.

Si el amor es excusa en los dos libros que le son contemporáneos, ¿será tal cosa y en qué medida en *Éperons*? Vale la pena la pregunta si queremos emprender una indagación sobre el amor en Derrida o al menos una lectura erotológica de su obra, labor que, obviamente, excede los límites de este artículo, pero que puede abreviar ese cometido.

## 2. «Éperons» como texto amoroso

*Éperons* es un texto salpicado de amor. La primera vez que se refiere Derrida a este tópico es cuando acota el pensamiento nietzscheano de la mujer a un asunto sonoro. Cita a Nietzsche y *La gaya ciencia*. Hay cierta voz que se eleva «grave y poderosa» rompiendo el esquema de la separación de los sexos, encarnando «el ideal» (1976: 36): esto al menos piensa Nietzsche, aunque duda de este «amante masculino ideal». Derrida cita a Nietzsche (1985): «estas voces siempre contienen aún un color maternal y de ama de casa, y muy especialmente cuando en ellas resuena el amor» (§ 70: 73; Derrida, 1976: 36)<sup>6</sup>.

En esta primera mención el amor aparece entre corchetes, como una nota al pie: nota marginal que no debería ser tan importante porque el centro de su argumentación será lo que viene, cuyo núcleo, además, es el oído. El amor aparece también entre comillas, para establecer aún más la vicariedad del término, su uso parcial o momentáneo. Primer síntoma: Derrida no pronuncia la palabra; manda a Nietzsche a proferirla.

La situación no cambia cuando escribe por segunda vez la palabra. Su tema es aquí la verdad y cómo la «mujer» se interesa tan poco en la verdad, cree tan poco en ella, que su propia verdad ni siquiera la concierne» (Derrida, 1976: 50). Surge ahí un indicio con el mismo carácter: habla del § 71 de *La gaya ciencia*, de cómo en la educación femenina «el amor y la vergüenza [son] sorprendidos en contradicción» (Nietzsche, 1985: 74). Todo esto se hace con el salvoconducto del

---

<sup>6</sup> Derrida se refiere un poco antes a «estas voces» como voces de contralto (*voix de contralto*). En la ponencia original (del año 1972) la palabra «contralto» no está. El autor usa la palabra «castrats» (Derrida, 2011: 239). Desde este preciso instante se observa esa confusión de los sexos en la que las voces masculinas han de parecer femeninas en el ejercicio de la castración.

entrecomillado: el amor en el portaequipaje de un enunciado filosófico. Nietzsche habla otra vez en lugar del argelino. Sería en la contradicción entre amor y pudor donde se halla un vacío. La mujer fundaría ahí su abisalidad, con la que es capaz de deconstruir toda la verdad occidental. En medio, el amor es presentado por Derrida apenas como un antecedente.

La tercera de las pronunciaciones derridianas del amor nos acerca más a nuestro objetivo. Derrida hace hablar a Nietzsche nuevamente. El gesto acaece a partir de una nota al pie cuyo origen es la siguiente cita del francoparlante:

Nietzsche [...] es el pensador del embarazo. Lo que alaba en el hombre no menos que en la mujer. Y como lloraba fácilmente cuando hablaba de su pensamiento como una mujer embarazada de su hijo, a menudo lo imagino derramando lágrimas sobre su vientre (Derrida, 1976: 53).

El movimiento de la operación: la superación de la diferencia sexual. La nota al pie, sin embargo, parece una digresión o una transgresión.

Reproduzco a continuación la cita de Nietzsche que Derrida desmenuza en dicha nota al pie:

Los animales piensan diferente que los hombres acerca de las hembras; para aquéllos la hembra es el ser productivo. Entre ellos no existe el amor paterno, sino algo así como amor a los hijos de una amante y acostumbriamiento a ellos. Las hembras experimentan en los hijos la satisfacción de su afán de dominio; ellos son una propiedad, una ocupación, algo plenamente comprensible para ellas y con quienes se puede charlar: todo esto a la vez es el amor materno —y cabe compararlo con el amor del artista a su obra. El embarazo ha vuelto más suaves a las mujeres, más pacientes, temerosas, más dispuestas a someterse; y de la misma manera el embarazo espiritual engendra el carácter del hombre contemplativo, que está emparentado con el carácter femenino —son las madres masculinas—. Entre los animales el sexo masculino es considerado como el más bello (Nietzsche, 1985, § 72: 74).

Como veremos en el siguiente acápite, se adelantan aquí los tópicos de los pasajes nucleares de la visión derridiana del amor en *Éperons*. Adelantamos aquí los siguientes rasgos:

1.º, que hay una inversión de los valores sexuales. Este asunto está profusamente desarrollado en la obra, pero es *en* el amor donde aparece este trastocar valórico. Nietzsche piensa inmediatamente en el amor como *escenario* o como *instancia* en los cuales se puede vislumbrar su tesis, contaminando una observación que bien podría ser meramente etológica: «no existe el amor paterno, sino algo así como amor a los hijos de una amante». Los hijos no estarían vinculados al macho en una relación de preocupación afectiva, sino que serían una externalidad de la inclinación sexual hacia la hembra, dado que esta última es el «ser productivo». Esta característica, naturalmente, sería opuesta en la especie humana.

2.º, que el amor es un asunto de propiedad. La hembra tiene los hijos para poseerlos y saciar cierto interés de dominar. El hijo se observa como un instrumento para divertirse: «algo plenamente comprensible para ellas y con quienes se puede charlar». El escenario amoroso finalmente es una expresión de las intenciones de propiedad que tienen sus protagonistas.

Estas dos características son pasadas por alto por Derrida puesto que su atención la pone en la figura de un Nietzsche maternal. Prefiere a su vez hacer un comentario escueto y posteriormente hacer hablar al alemán: esta vez en *Humano, demasiado humano*. Ahí lo hilvana con la teoría freudiana sobre la elección del objeto sexual del varón a partir del modelo de la madre. Si forzamos la condición, Derrida se concentraría en el primer rasgo, mas solo parcialmente: la inversión de los valores. Se advierte un olvido sospechoso: requiere mencionar el amor como catalizador ejemplar. El argelino, a diferencia de Nietzsche —que abiertamente reflexiona sobre el tema— meramente aísla el amor, lo margina y le castra el rendimiento filosófico que pudiera extraérsele a la noción.

Esta misma situación de hacer hablar a Nietzsche sobre la inversión de los roles sexuales y que brota espontáneamente en medio de la cita de la palabra «amor» se repite una y otra vez. La cuarta ocasión en que la palabra hace escena se refiere a la «espiritualización del amor». Esta vez, Derrida la conecta a la castración: «Pues, hostil a la mujer que es la vida (*femina vita*) la castración es una operación de la mujer contra la mujer, no menos que de cada sexo contra sí y contra el otro» (1976: 74).

Sin embargo, a partir de aquí, nuestra tesis se complica.

### 3. La «pasividad [que] se ama»

A la cita que observamos en el apartado anterior le sigue una nota al pie. Derrida ya no habla a través de Nietzsche porque es él mismo quien habla de amor. El autor parece pensar que la diferencia sexual en Nietzsche deja ver una operación especular. No habría tal cosa como pasividad sexual, sino la proyección del ideal pasivo en el acto amatorio.

Desde que se determina la diferencia sexual en oposición, cada término invierte [o derrama, riega, vierte, vuelca, derriba, echa encima, *renverse*] su imagen en el otro. Proposición en la que las dos *x* serían a la vez sujetos y predicados y la cópula un espejo. [...] Siendo narcisista el deseo pasional, *la pasividad se ama como pasividad en el otro* [énfasis mío], la proyecta como «ideal» y fija a la compañera que, de vuelta, ama su propia actividad y renuncia, activamente, a producir el modelo y tomar el otro (Derrida, 1976: 114).

Esta pasividad que se ama surge en el texto derridiano como la posible representación del eco: amor que se repite en el límite que alcanza esa subjetividad inasible en la voz que se habla a sí misma siempre mediada y desfasada-espaciada en el tiempo (Derrida, 1967)<sup>7</sup>. Más que el eco, aun, la expresión misma de una *ventriloquia*.

El pensamiento derridiano sobre el amor puede caracterizarse por la inaccesibilidad del otro: el palo mayor de su embarcación filosófica. Después de todo, las mujeres, «ellas, “se representan a sí mismas”, incluso cuando —se entregan» (Nietzsche, 1985, § 365: 231). Esa representación de sí mismo sería una *performance* que podría desplegarse por cualquier sexo, dada la confusión que el mismo Derrida destila de Nietzsche.

Por lo anterior, solo sería posible amar lo que se ama del otro *en uno mismo*, en una especie de solipsismo. Ese monólogo solo inspira señales que al ver en el otro se construiría el discurso de amor que el otro me tendría a mí: pasividad de mi espera que se ama a sí misma en tanto que ahí reside la fuente del mantenimiento del amor. Así *escribo al otro con mi propio estilo*. Escribo el otro

---

<sup>7</sup> Por la Dra. Verónica González me enteré de que en la sesión 11 (25 de marzo de 1992) del seminario «Questions de responsabilité I: Répondre - Du secret» Derrida reflexiona sobre el mito de Eco y Narciso. Al momento de escribir este ensayo tal documento no pudo ser revisado.

ser sexuado con el estilo del mío: ejercicio homosexual-autosexual-narcisista del amar derridiano. Derrida renuncia a pensar el amor porque el límite que traza esa palabra lo hace retroceder. Se parapeta tras la pasividad que se ama. Si para Derrida el amor resulta únicamente una práctica narcisista, parece que Nietzsche acaba conjurando el silencio del argelino<sup>8</sup>.

Por todo lo anterior, Derrida solo habla de amor cuando Nietzsche se lo permite: ventriloquia invertida que es el origen de todo citar. Citar es hacer hablar al otro por uno mismo y es hablar uno mismo a partir del propio estilo las características del otro. Nada diferente —por citar un ejemplo de una tradición distinta— de la relación sexual tal como Lacan la pretende retratar (1999: 199-200). En la cita se confunden los límites. El amor es un escenario y un ejercicio de dominio. La cita es un acto de amor.

#### 4. Ventriloquia

Hasta ahora hemos visto que Derrida no habla —con la excepción señalada— sino citando a Nietzsche para referirse al amor en *Éperons*. Es raro que cada vez que él quiera referirse a la inversión de la diferencia sexual y al problema del estilo anclado en la mujer, la cita de Nietzsche que el mismo Derrida utiliza deje entrever el tema amoroso<sup>9</sup>.

Cuando vemos el problema de la inaccesibilidad de lo otro con un resultado narcisista, vemos también la incapacidad de citar sin la propia voz. En el fondo, Nietzsche habla, pero lo hace cuando y como Derrida quiere, lo cual no parece ser un diálogo entre ambos autores, sino la puesta en escena donde el argelino hace hablar a su personaje filósofo alemán. Sin embargo, la trama lo excede; derrama sobre sí aquello inconmensurable que el mismo Nietzsche plantó o

---

<sup>8</sup> Sobre la desesperación de Derrida ante esa noción de amor-Narciso y las consecuencias para su propia escritura, véase la muy profunda exploración que Ben-Naftali hace de *La carte postale* (2015, cap. 2).

<sup>9</sup> Más raro aun considerando que Derrida critica a Heidegger sobre la elisión de la mujer en su comprensión de la verdad en Nietzsche. Derrida opera igual cuando interpreta la diferencia sexual. Derrida dice que en cada una de las épocas de la «Historia de un error» en *Crepúsculo de los ídolos*, aparecen ciertas palabras subrayadas por su autor. Heidegger (2013: 189-196) toma en cuenta todas excepto: «*se convierte en una mujer [sie wird Weib]*» (Nietzsche, 1998a: 57): «[...] su comentario, como siempre es el caso, al parecer, rodea [evitándola, *contourne*] a la mujer». Derrida no puede no seguir a su maestro.



diseminó sin querer (o queriendo) en su propio texto. El filósofo alemán tiene su propia trama y en ella aparece el amor como un ingrediente también importante de la diferencia sexual. Nietzsche, por consiguiente, *hace hablar a Derrida del amor*. Nietzsche también es el ventrílocuo.

Todo esto parece una ventriloquia de la que no conocemos quién es el intérprete y quién el muñeco<sup>10</sup>.

Derrida toma una posición, aunque lo hace en medio de esta charada de ventrílocuo. A lo que ya señalé el apartado anterior sobre la pasividad que se ama a sí misma, Derrida afirma lo siguiente:

Las significaciones o los valores conceptuales que forman, al parecer, la finalidad o el motivo de todos los análisis nietzscheanos sobre la diferencia sexual, sobre la «incesante guerra de los sexos», el «odio mortal de los sexos», sobre el «amor», el erotismo, etc., tiene todos por vector lo que podría llamarse el proceso de propiación (apropiación, expropiación, toma, toma de posesión, don e intercambio, dominio, servidumbre, etc.). [...] aparece, según la ley ya formalizada, que unas veces la mujer al dar, se da, mientras que el hombre toma, posee, toma posesión, otras veces al contrario la mujer al darse se da-por, simula y se asegura así el dominio posesivo (1976: 85-86).

Derrida dice «amor» entre comillas. No es el amor de Derrida. Supuestamente es el amor de Nietzsche. Nuevamente, sin hacer que se note mucho el amor, el argelino nos regala una nota al pie inmediatamente *antes* de la palabra señalada. La nota refiere a *Ecce homo* y justamente se refiere a un pasaje nietzscheano sobre el amor. El «odio mortal de los sexos» es, según Nietzsche, aquello que formaría el sustrato del amor. La cita a nota al pie no trata ni del odio, ni de los sexos, sino que del amor. Obsérvese:

---

<sup>10</sup> Kara plantea lo mismo sobre la controversia que suscita el discurso rectoral de Heidegger y otras obras asociadas al pensamiento fascista en el filósofo de Messkirch: «no podemos estar nunca seguros de quien deconstruye a quien. ¿Heidegger es quien se apropia del sentido deconstruido del espíritu de la palabra-cosa o es el espíritu, habiendo seducido a Heidegger, quien ahora lo manipula a sus espaldas? [...] la lectura deconstructiva de Heidegger por Derrida falla porque este último nunca toma en cuenta que, al escoger hacer ventriloquia [*ventriloquize*] del primero, el espíritu podría bien hacerle ventriloquia a él, a Derrida. Esto es, que el espíritu hizo ventriloquia [*ventriloquized*] a la ventriloquia de Derrida y lo hizo hablar de otra manera que la que Derrida pretendía» (Kara, 2001: 181). Además, sobre este gesto derridiano, véase también Sloterdijk (2008, cap. 6).

¿Se ha tenido oídos para escuchar *mi definición del amor* [énfasis mío]? Es la única digna de un filósofo. – Amor – en sus medios la guerra, en su fondo el odio mortal de los sexos. – ¿Se ha oído mi respuesta a la pregunta sobre cómo se *cura* a una mujer, sobre cómo se la «redime»? Se le hace un hijo. La mujer necesita hijos, el varón no es nunca nada más que un medio, así habló Zaratustra (Nietzsche, 1998b: 71).

Como vemos, *la cita es una definición del amor*. Derrida rodea el tema, así como Heidegger lo hace con Nietzsche. (véase nota 9 *supra*) Prefiere hablar del odio mortal entre los sexos, que es más bien un accidente de la cita. Nos exhorta además a «analizar todo el capítulo» (Derrida, 1976: 116) y comprobamos ahí mismo que el odio entre los sexos es apenas un recurso retórico. No obstante, conviene rescatar ahí la teoría de la propiación que se plantea en ese pasaje:

La Circe de la humanidad, la moral, ha falseado —*moralizado*— de pies a cabeza todos los asuntos psicológicos hasta llegar a aquel horrible sinsentido de que el amor debe ser algo «no-egoísta» ... Es necesario estar firmemente asentado *en sí mismo*, es necesario apoyarse valerosamente sobre las *propias* [énfasis mío] piernas, pues de otro modo no es *posible* amar (Nietzsche, 1998b: 70-71).

Solo puede amar quién se ha apropiado de sí mismo, pero también ama quien quiere apropiarse de otro. Este juego de apropiaciones es similar al juego de la cita: constante ventriloquia donde los sujetos pasan apropiándose de sí mismos para simular la apropiación del otro. Derrida ama a Nietzsche. Necesita amarlo para deconstruirlo, tal como Kamuf nos decía. Por eso se hacen hablar unos a otros.

Sin embargo —aun con todo lo que ya hemos reunido como antecedentes—, como instancia final para analizar, aparece la nota al pie más larga de todo *Épérons* y ahí nuestro autor no habla sino de amor.

## 5. Deconstrucción y exploración amorosa

De toda la nota al pie (Derrida, 1976: 116-118), que contiene 534 palabras, Derrida apenas pronuncia poco más de una centena (el resto son citas de Nietzsche), siempre pretendiendo conducir la lectura. Todos los pasajes a los que se refiere versan sobre el amor, sin excepción.

En la primera referencia, Nietzsche propone la fórmula que reza que el amor es igual a la codicia: «podría ser el mismo instinto nombrado dos veces» (1985, § 14: 38). El amor al prójimo sería el interés que se tiene de poseerlo, de someterlo a una situación de servidumbre. Se hace explícita una pulsión de posesión y Derrida la enfatiza en la figura de la apropiación mediante la sublimación del instinto amoroso.

La segunda referencia trata acerca del amor sexual como epítome de la fórmula que ya describimos: «El amor sexual se delata con mayor claridad como impulso de propiedad: el que ama quiere la posesión exclusiva e incondicionada de la persona ansiada por él, [...]». Hasta aquí el argelino hace la referencia. Continúa de la siguiente manera:

[...] quiere un poder igualmente incondicionado tanto sobre su alma como sobre su cuerpo, quiere ser amado con exclusividad y habitar y dominar en la otra alma como lo más alto y valioso de ser deseado. Si se considera que esto no quiere decir otra cosa más que *exclure* a todo el mundo de un precioso bien, felicidad y goce; si se considera que el que ama se esfuerza por el empobrecimiento y miseria de todos los otros competidores, y quisiera convertirse en el celador de su dorado tesoro como el más desconsiderado y egoísta de todos los «conquistadores» y explotadores, entonces cabe admirarse de que, de hecho, esta salvaje codicia e injusticia del amor sexual haya sido ennoblecida y divinizada hasta el punto en que ha acontecido en todos los tiempos; incluso que desde este amor se haya derivado el concepto amor como lo opuesto al egoísmo, mientras que precisamente es tal vez la expresión más desinhibida del egoísmo (Nietzsche, 1985, § 14: 39).

La cita pretende dar paso al contrapunto sobre la amistad con el objetivo de señalar las dinámicas de la propiación en el interior de lo que Nietzsche trata de decir. Derrida afirma que, a diferencia del amor sexual —que parece ser una pasión dada a la apropiación sin más—, la amistad no anula la codicia, sino que «orienta» a los amigos hacia un «“bien” compartido» (1976: 118)<sup>11</sup>. Entonces la amistad también ejerce cierto afán de dominación: sucede, aun así, en la puesta en común de codicias contra el mundo, siempre y cuando nuestra interpretación

---

<sup>11</sup> Tendrán que pasar casi dos décadas para que el filósofo complemente este punto de vista tan escuetamente señalado, también en gran parte inspirado en Nietzsche: la amistad exige una desproporción y —una sorpresa, un cambio en la interpretación— un «divorcio con el amor» (Derrida, 1994: 81).

siga siendo nietzscheana. La desproporción formaría «un amor más amante que el amor» (Derrida, 1994: 83), siempre teniendo en la base el derecho de propiedad.

La tercera de las referencias en esa nota al pie es la más extensa. Derrida afirma que es para «hacer aparecer la organización sistemática de estos movimientos de propiación» (1976: 118). Esa cita parece señalar el hiperbolismo que implicaría un amor como Derrida lo entiende y que, a partir del pensamiento nietzscheano acaba entendiéndose en un solipsismo que, dada la deconstrucción de la diferencia sexual, parece despuntar que el amor es solo un amor femenino (si por femenino entendemos, tal como *Éperons* nos muestra, la operación deconstructiva misma). Reproduzco aquí la cita misma sin las interrupciones que Derrida hace. Posteriormente se analizarán los silencios derridianos, aquellas cosas que no cita y que parecen iluminar mejor nuestro camino:

A pesar de todas las concesiones que estoy dispuesto a hacer al prejuicio monógamo, no aceptaré nunca, sin embargo, que entre el hombre y la mujer se hable de *iguales* derechos en el amor [...]. Es bastante claro lo que una mujer entiende por amor: entrega total (no sólo dedicación) con alma y cuerpo [...]. Cuando el hombre ama a una mujer, quiere de ella precisamente este amor [...]. El hombre que ama como una mujer, se convierte en esclavo; pero una mujer que ama como una mujer, se convierte en una mujer *más perfecta*... La pasión de la mujer, en su renuncia incondicionada a los propios derechos, tiene precisamente como supuesto que en la otra parte *no* exista un *pathos* semejante, una voluntad de renuncia semejante: pues si ambos renunciaran a sí mismos por amor, entonces surgiría de allí —pues bien, yo no sé qué cosa, ¿tal vez un espacio vacío? La mujer quiere ser tomada, aceptada como una posesión, quiere absorberse en el concepto de «posesión», «poseída»; por consiguiente, quiere a alguien que tome, que no se entregue a sí mismo ni se abandone [...] La mujer se abandona, el hombre toma añadiendo —pienso que con respecto a esta contraposición natural no hay escape a través de ningún contrato social, tampoco mediante toda la mejor voluntad de justicia: por deseable que pudiera ser que no se pusiese continuamente ante los ojos lo duro, lo terrible, enigmático e inmoral de este antagonismo. Pues el amor, pensado enteramente, en grande, plenamente, es naturaleza, y en tanto naturaleza y por toda la eternidad, es algo «inmoral» (Nietzsche, 1985, § 363: 232-233).

De esta extensa cita, muy amañada por las ausencias que disemina Derrida por aquí y por allá, extrae la «consecuencia»: la fidelidad es un tema de la mujer, mas no del hombre.

¿Por qué el francoargelino es tan cauto? ¿Qué oculta esta referencia? Veamos:

1. Hay que decir primeramente que la traducción de Pierre Klossowski, aquella que utiliza Derrida, ya condiciona la lectura que él hace<sup>12</sup>. Nietzsche comienza señalando que el amor es desigual entre sexos. Lo que oculta Derrida en esa primera parte de la cita es que para el alemán los derechos iguales simplemente no existen (*diese giebt es nicht*) porque hay una especie de imposibilidad epistemológica: ambos sexos entienden (*verstehen*) cosas distintas cuando se habla de amor, amén de que en ambos las condiciones (*Bedingungen*) son muy distintas. Todo esto implica que hay una divergencia en el mismísimo concepto (*Begriff*) de amor. Esto no es un asunto baladí. Hay un malentendido originario en la comprensión del amor por parte de los sexos y Derrida no lo toma al menos para su análisis sobre la diferencia sexual: ¿acaso es en el amor donde de mejor forma podríamos ver la deconstrucción de dicha diferencia, tal y como Derrida planea realizarla?

Asumo que este estratégico silencio está relacionado con la pasividad que se ama y el monolingüismo intersexual que destila *Éperons*. Si hay señales para comprender la relación sexual como una relación que nunca puede alcanzar al otro propiamente tal, de aquello se sigue que el amor que se profieren ambos sexos nunca es seguro en sus términos conceptuales. El solipsismo se afirma. Es más, si existe esta confusión de la *performance* de los sexos a partir de Nietzsche, es evidente que el amor que Derrida defiende es un amor femenino en tanto que la mujer es lo que deconstruye la verdad de un supuesto concepto de amor.

2. Lo que Derrida cita posteriormente suscribe esta hipótesis: la mujer entiende por amor la entrega total. Sin embargo, la traducción que usa el argelino engaña la vista de quien estudia dedicadamente este texto: *parfait don*, don perfecto, *vollkommene Hingabe*. Es extraña la traducción que Derrida utiliza, a decir verdad. La definición del diccionario *Duden* dice lo siguiente sobre «Hingabe»:

---

<sup>12</sup> A lo largo del ensayo he utilizado una traducción directa al castellano cotejando con el original en alemán.

1. a) entrega sin reservas para/a alguien o algo [...]; b) gran participación interior, devoto celo [o empeño]; pasión [...]; 2. entregarse sexualmente [...]; 3. a) el don [o la entrega, *das (Hin)geben*] [...]; b) la rendición, el sacrificio (Duden, s. f.),

lo cual permite a Derrida usar una de las definiciones menos comunes para facilitar cierta deserotización de su análisis, un intento más para no hablar del amor. Según el mismo diccionario, la definición de *Hingabe* como *don* sería de uso «raro», mientras que las otras, que juegan de manera más explícita entre la religiosidad y la sexualidad parecen más adecuadas para interpretar erotológicamente lo que Derrida está escribiendo. Derrida ahora hace hablar a Nietzsche haciendo hablar a Klossowski. El juego se repite.

Lo que continúa a ese extracto acrecienta la idea del terror que produce el absolutamente otro. La mujer se entrega «sin ninguna consideración, ninguna reserva, más bien con vergüenza y horror ante el pensamiento de una entrega restringida, atada a condiciones» (Nietzsche, 1985: 233). Habría que ver las intervenciones que hace Derrida sobre la extrema otredad, sus comentarios sobre Levinas y Patočka, entre otros. Lo que dice Derrida en *Donner la mort* colabora con una sucinta ilustración del problema. Se refiere a Abraham y el sacrificio que casi hizo de su hijo Isaac mandado por su dios:

[...] Abraham, porque ha sido fiel al solo amor del cualquier/radicalmente otro, no es considerado jamás como un héroe. No nos hace derramar lágrimas ni inspira admiración alguna: más bien un horror estupefacto, un terror también secreto. Y ello porque nos acerca a un secreto absoluto, un secreto que compartimos sin compartirlo, un secreto entre un otro, Abraham como el otro, y un otro, Dios como el otro: como cualquier/radicalmente otro. El mismo Abraham está incomunicado, separado a la vez de los hombres y de Dios. [...] He aquí quizá lo que compartimos con él (2000: 79-80).

Abraham, aquí, ama como mujer, ama con entrega total. Esto nos causaría terror: un terror secreto, como secreto —personal y monológico— es el sentir mismo del amor. Esa relación entre amor y «horror»/«terror» parece complementar la reflexión que aquí planteo. Derrida aquí nos muestra que en ese acto de amor absoluto hay una soledad irredenta, un abismo insoslayable en el que la soledad del otro que solo tiene amor para otorgar nos es un secreto y también es secreto porque no puede ser expresado propiamente. Su soledad solipsista producto de su otredad absoluta es lo que compartimos con él. Existirían, según

Nietzsche, hombres que anhelan la entrega total, pero ellos «no son hombres» (*keine Männer*). El hombre, entonces, no puede amar.

3. Por lo anterior, resulta consecuente que Derrida cite lo del hombre como esclavo cuando «ama como una mujer». Según Nietzsche, la perfección de la mujer se acentúa en el cúmplase de un amor amado como mujer. El hombre se volvería esclavo por su renuncia a los derechos, por su entrega en tanto que pérdida de su voluntad. Si el hombre también abandona su afán de dominio, acabaría habiendo —supone el teutón con inseguridad— un «espacio vacío» (*ein leerer Raum, un espace vide*). Ese espacio vacío es la *con-fusión* misma de los sexos, el terror de la mirada al abismo de la no determinación, de la no definición sexual que supone el amor. Además, siguiendo la pista de la deconstrucción como amor, ese espacio vacío está compuesto de la confianza en que el otro se entrega, confianza nunca comprobada tal como una citación nunca garantizada en su interpretación: un encuentro nunca concretado (*faux-bond*).

4. Finalmente, el amor nietzscheano apunta, como dijimos, al ejercicio de la propiedad: la mujer quiere ser tomada, el hombre toma. La naturaleza seguiría su curso de esta manera. Sin embargo, la mujer —y esto no lo cita Derrida— «enriquece» (*reicher machen*) al hombre mediante la entrega de fuerzas (*Kraft*), fortuna (*Glück*), confianza (*Glaube*), lo cual sería la forma en la que ella se entrega a él. ¿Cómo entonces la mujer podría saber que entrega al hombre lo que entrega en dicho modelo monológico que hemos visto hasta ahora? ¿De qué forma sería una entrega total si se sabe qué es lo que causa en el otro? Estas preguntas apoyarían mejor nuestra tesis que hace que el amor sea esa ventriloquia: solo citando al otro como más fuerte, más afortunado o con más confianza podríamos «saber» que el amor es lo que los vincula. Ningún contrato social sería algo que podría regular ese intercambio nunca reconocido. El amor —y esto no es novedad— es aneconómico—, pero, en dicho espacio vacío, solo quedan las citaciones que pueden hacerse los amantes entre sí como pruebas siempre inseguras del amor que se tienen los amantes.

## 6. Amar dislocado

Entonces, ¿qué entiende Derrida por amor? ¿Qué podemos extraer de tan poco hablado de su parte en *Éperons*?

Al parecer todo se juega en una oración que está presente en una cita anteriormente expuesta y que da forma y permite anudar lo mejor posible a lo que podemos extraer de lo que Derrida escribe en este texto teniendo en el horizonte al amor. Se trata de que «la pasividad se ama como pasividad en el otro». Esa oración que es pronunciada sin que se le preste mucha atención nos permite interpretar lo que hasta ahora hemos presentado.

Si las categorías de lo activo y lo pasivo están confundidas en Nietzsche y si Derrida hace hablar a Nietzsche para hablar de ello, Nietzsche a su vez hace hablar a Derrida de amor y ese acto de ventriloquia se consume *en ambos lados, hacia ambas direcciones*. La pasividad *con-fundida* con la actividad —al igual que los sexos que se confunden en ese *espacio vacío* al que Nietzsche aludía tímidamente en el gesto de un «yo no sé»— es también un amor que funciona maquinamente: al igual que la cita, que puede ser extraída libremente y que refiere a algo de manera desanclada de la intención (Derrida, 1972, 1988), el amor también funciona con independencia del contexto de los amantes (de ahí la poca importancia de su signo sexual: de todas formas, existe esa inaccesibilidad como signo de todo amor). Opera como una maquinaria en funcionamiento solo admisible por los amantes en un egoísmo que excluye al mundo al mismo tiempo que opera una exclusión entre ellos, y en el mismo momento en que se urge por un requerimiento tanto del otro como del mundo para operar. El amor solo puede decirse con las palabras del mundo que lo rodea y con los rasgos del otro que ahí aparece como amado; y, al mismo tiempo, es expresión de una relación perfectamente singular. Derrida, entonces, parece únicamente conformarse con creer que puede hacer ventriloquia con Nietzsche, con Heidegger, con Klossowski o con cualquiera. De la misma manera funciona en el amor: la conformidad es lo único aceptable en esa pasividad que se ama. Al menos eso es algo que sí podemos interpretar de ello.

Ejercicio autoerótico: la pasividad es un amor que ama, algo que ama. No soy yo quien ama, sino que el amor ama como pasividad y entra a sentirse como amor activo en la confusión de la diferencia sexual que, a su vez, nunca es meramente sexual ni es meramente diferencia. Cito y con la cita que cito apenas puedo conformarme suponiendo que esa cita es lo que yo quiero decir en la voz de otro (primer ventrílocuo), pero lo que dice el otro en sus palabras es lo que este me hace decir a mí (segundo ventrílocuo). Amo ese amor que ama pasivamente: cito (primer ventrílocuo) y cito al otro cómo cita a ese amor sin saber que la cita que es del otro contiene de contrabando ese amor (segundo ventrílocuo).



Citación y amor: fórmulas similares que Derrida denota sin querer quizá en su juego nietzscheano.

Dicho desde otro ángulo, esa pasividad es un acto reflexivo: la marca del *se* en «se ama». De eso se trata la pasividad en la firma que se imprime sobre el otro (la «pasividad en el otro»). Derrida está interpretando a Nietzsche. El otro es Nietzsche. Este no puede ser más que pasivo puesto que Derrida lo está citando. Lo cita haciéndolo hablar, demostrando las partes más fuertes (*Kraft*), más afortunadas (*Glück*), aquellas a las que le tiene más confianza (*Glaube*) y Nietzsche no puede hablar sino respondiéndole en un ejercicio de hacer hablar a Derrida de otra cosa: del amor, contaminando el propio discurso derridiano de deconstrucción de la diferencia sexual en Nietzsche. Quizá Derrida deja penetrar su texto por el estilo nietzscheano, lo cual vendría a hacer de su propio texto una prueba de lo que quiere demostrar en *Éperons*. Este juego de pasividades donde hay una charada de actividad parece ser lo que está detrás del amor derridiano (y también del nietzscheano).

Quizá ya Derrida presentía todo esto. En una entrevista, dice que:

Es una cosa terrible que no ame sino lo que quiero amar. Me preguntas lo que me hace escribir o hablar: he ahí. Es algo como eso: no lo que amo, sino lo que amaría amar y lo que me haría correr o esperar. [Lo que] Me da y me retira el idioma [...] (1992a: 54),

y que:

Eso es lo que amo, ese *faux-bond* [literalmente, falso encuentro, como en la expresión *faire a faux bond à*, es decir, dejar a alguien plantado, faltar a un compromiso o una cita], ese ahí (que no debe ser confundido con los encuentros [*rendezvous*] perdidos, ni con cualquier lógica del encuentro), todo aquello que amo es el momento del «*ungeheuren unbegrenzten Ja*» [sin traducir en el original], del «sí prodigioso y sin límites» que viene al final de *Glas* [...], del «sí que nos es común» y después del cual «nosotros nos callamos, nosotros nos sonreímos nuestro saber», dice Zaratustra (Derrida, 1992a: 69-70).

Ese amar dislocado, situado en un encuentro que no calza nunca —ese espacio vacío en el que no pueden encontrarse los amantes— es lo que Derrida deja percibir en *Éperons*: el amor aparece oportunamente en cada una de sus citas

y silencios y ello demuestra el dejarse ser el muñeco del otro, el ser tomado, el ser *propiado* por el otro, en esa pasividad que se ama. *Éperons* justamente es un *faux-bond*, un perder el momento oportuno para encontrarse, que puede ser subsanado de muy mala manera en una red de citas que nunca dirán lo que exactamente Derrida quiere decir.

En este último sentido, se hace evidente que el amor no es sino una operación: una operación de ventriloquia como propiación nunca terminada de sí mismo en el ejercicio de una *con-fusión* falsamente activa. La propiación funge como un catalizador de la instancia de un encuentro nunca logrado en sí mismo en función del narcisismo, del autoerotismo que Derrida parece entender por amor. La actividad de la pareja ama esa actividad de hacerse pasivo sin querer serlo en la cita. Citar sería el goce único del amor. Jugar a ser ventrílocuo sería una alegoría adecuada para ese goce, mas sería solo un juego: la ventriloquia sería de quien es citado, ese ideal que aparece en la imagen proyectada al interior de un solipsismo que no puede sino hacerse notar en un encuentro nunca determinado.

## Conclusión

Hablar sobre el amor en el pensamiento derridiano está lleno de obstáculos. Aquí ha podido constatar uno más: la dificultad que el mismo Derrida parece tener al hablar de su propia concepción de amor. Quizá convenga conformarse con entender el amor, como lo dije anteriormente, como una operación. Esta operación aparecería también en *Éperons* como constitutiva del amor. Aquí vemos cómo la deconstrucción y el amor parecen encontrarse en la figura de Derrida, tal como mencionábamos al pasar al comienzo de este trabajo. Nuestro filósofo lo afirma:

La deconstrucción como tal no se reduce ni a un método ni a un análisis (reducción a lo simple); va más allá de la decisión crítica misma. Es por eso por lo que no es negativa, aunque a menudo se interpretado así, a pesar de tantas precauciones. Para mí, acompaña siempre una exigencia afirmativa, diría incluso que nunca se hace sin amor (1992b: 88-89).

Esa exigencia «afirmativa» aparece espectralmente al comienzo de *Éperons*, relativa a una críptica alusión a una «fase nueva en un proceso de interpretación deconstructiva» (Derrida, 1976: 32), pero sobre todo —así como el amor—

aparece salpicando prácticamente todo el texto, especialmente resonando la visión de Nietzsche sobre la «mujer afirmativa». En especial: «La mujer es reconocida, más allá de esta doble negación, afirmada como potencia afirmativa, disimuladora, artista, dionisiaca. Ella no es afirmada por el hombre, sino que ella se afirma a sí misma, en sí misma y en el hombre» (Derrida, 1976: 76).

¿Será esa afirmatividad, esa potencia afirmativa de la mujer, la señal que indica la pasividad que se ama a sí misma? Si es así, ¿será esa pasividad autoerótica la afirmación de la mujer a sí misma como llave que deconstruye el discurso de la diferencia sexual y del amor propiamente? Aún más, ¿será que solo es posible —según Derrida— amar como mujer y solo amar al otro en el solipsismo de un autolesbianismo nunca resuelto? ¿Será que todo eso es el núcleo de su pensamiento sobre la diferencia sexual a partir de Nietzsche? Al igual que este último nos encontramos «un poco perdidos» en el texto (1976: 78), en las velas/velos del amor que Derrida despliega sobre el erotólogo.

Quizá convenga quedarnos con una oración difícilísima de traducir en ese texto, que, más que la pasividad que se ama a sí misma, más que la ventriloquia misma que Derrida finge esconder, dice la conclusión a la que se puede llegar: «Él era, él amaba tal [o cual o tanto como una] mujer afirmativa» (1976: 80).

## Agradecimientos

Agradezco al Prof. Dr. Don Cross por sus valiosos comentarios a mi trabajo. Agradezco a la Dra. Verónica González por sus comentarios sobre *Donner le mort*.

## Bibliografía

- BEN-NAFTALI, M. (2015). *Chronicle of Separation: On Deconstruction's Disillusioned Love*. Nueva York: Fordham University Press.
- (2018). «I Have an Empty Head on Love»: The Theme of Love in Derrida, or Derrida and the Literary Space». *Oxford Literary Review*, 40(2), 221-237.
- BRAND, R. (2013). *LoveKnowledge: The Life of Philosophy from Socrates to Derrida*. Nueva York: Columbia University Press.
- CONNORS, C. (2011). «Preference and Force (OG 178; DG 253)». En S. Gaston & I. Maclachlan (Eds.), *Reading Derrida's «Of Grammatology»* (pp. 131-133). Londres: Continuum.
- CRAGNOLINI, M. B. (2005). «Confesión y circuncisión: San Agustín en Derrida o ¿de qué sirve el amor que no se confiesa?». *Pensamiento de los confines* (17), 113-118.
- (2008). «Prólogo. Por amor a Derrida o de por qué el amor es un cierto, extraño performativo». En M. B. Cragolini (Ed.), *Por amor a Derrida* (pp. 9-15). Buenos Aires: La Cebra.
- DERRIDA, J. (1967). *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. París: Presses Universitaires de France.
- (1972). «Signature événement contexte». *Marges: De la philosophie* (pp. 365-393). París: Les Éditions de Minuit.
- (1974). *Glas*. Collection Digraphe. París: Galilée.
- (1976). *Éperons: Les styles de Nietzsche*. Venecia: Corbo e Fiore.
- (1980). *La carte postale: De Socrate à Freud et au-delà*. París: Flammarion.
- (1987). «L'aphorisme à contretemps». *Psyché: Invention de l'autre* (pp. 519-534). París: Galilée.
- (1988). *Limited Inc*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- (1992a). «Ja, ou le faux-bond II». *Points de suspension: Entretiens* (pp. 37-81). París: Galilée.
- (1992b). «Le presque rien de l'imprésentable». *Points de suspension: Entretiens* (pp. 83-94). París: Galilée.
- (1994). *Politiques de l'amitié: Suivi de L'oreille de Heidegger*. París: Galilée.
- (2000). *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós.
- (2011). «VII. La question du style». En M. de Gandillac & B. Pautrat (Eds.), *Nietzsche aujourd'hui? Volume 1: Intensités. Colloque de Cerisy* (pp. 235-299). París: Hermann.

- DUDEN. (s. f.). «Hingabe». Recuperado julio 7, 2020, a partir de <https://www.duden.de/rechtschreibung/Hingabe>
- DUNNE, É. (2017). «Entre Nous». En V. W. J. van Gerven Oei (Ed.), *Going Postcard: The Letters(s) of Jacques Derrida* (pp. 115-127). Baltimore, Maryland: Punctum.
- HEIDEGGER, M. (2013). *Nietzsche*. Barcelona: Ariel.
- IBARRA B. V. (2020). «Amor». En M. Senatore & Ibarra B., Víctor (Eds.), *Leer con Clamor* (pp. 13-55). Santiago de Chile: Pólvora.
- KAMUF, P. (1999). «Desconstrucción y amor». *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* (19), 43-60.
- KARA, A. (2001). *The Ghosts of Justice: Heidegger, Derrida and the Fate of Deconstruction*. Lincoln, Nebraska: iUniversity Press.
- KRZYKAWSKI, M. (2017). «J'accepte: Jacques Derrida's Cryptic Love by Unsealed Writing». *AVANT. The Journal of the Philosophical-Interdisciplinary Vanguard* 8(2), 39-50.
- LACAN, J. (1999). *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- NIETZSCHE, F. (1985). *La ciencia jovial*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- (1998a). *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza.
- (1998b). *Ecce homo: Cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza.
- PEETERS, B. (2013). *Derrida: A Biography*. Cambridge: Polity Press.
- SLOTERDIJK, P. (2008). *Derrida, un egipcio*. Buenos Aires: Amorrortu.
- SMOCK, A. (2011). «Estampe (OG 208–9; DG 296–7)». En S. Gaston & I. Maclachlan (Eds.), *Reading Derrida's «Of Grammatology»* (pp. 136-137). Londres: Continuum.
- WOLFREYS, J. (2017). Perception–Framing–Love. En V. W. J. van Gerven Oei (Ed.), *Going Postcard: The Letters(s) of Jacques Derrida* (pp. 185-195). Baltimore, Maryland: Punctum.

Recibido: 03/11/2020

Aceptado: 11/06/2021

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

