

Cuerpo, *Khôra* y espacio político.

Domingo Fernández Agis

Universidad de la Laguna

dferagi@ull.es

Me propongo realizar en estas páginas un comentario de las ideas que Jacques Derrida trabajó en su Seminario del curso 1985-6, bajo el título de “*Khôra*, nomos, topos, logos”¹, a mi juicio, un importante documento que aún permanece inédito. Mi interés por este documento, en concreto, se debe a que en él, con la libertad y la osadía que siempre le caracterizaron como pensador, se adentra en cierto número de cuestiones, relacionadas con un ámbito de acción y reflexión que podríamos denominar el espacio de lo político². En efecto, entendida esa expresión en toda su amplitud, podríamos decir que encontramos en la transcripción del contenido de las sesiones de este seminario, así como en las notas de trabajo previas o posteriores a las mismas, una detallada reflexión acerca del lugar en el que es posible la vida social, como fenómeno enraizado, tanto desde una perspectiva física como histórica. Es esto mismo lo que nos interesa destacar aquí, dejando al margen de forma deliberada la explicitación de la génesis del ensayo “*Khôra*”, publicado años después en la obra a la que da título.

Al aproximarnos a este asunto, nos encontramos, en primer término, con la dificultad de concebir el espacio de lo político entendido, siguiendo la intuición platónica, como *Khôra*. Para avanzar una definición específica del mismo, que trascienda su mera descripción general como espacio, empieza Derrida su trabajo abordando el tema clásico del cuerpo del rey. Pero lo hace de una forma bastante original, puesto que se ocupa, en concreto, de pensar las consecuencias de distinto orden

1 DERRIDA, J., “*Khôra*, nomos, topos, logos”, séminaire à la Sorbonne. Cours 1985-6. Archivo Derrida. IMEC-ARCHIVES, DRR 175. El concepto de *Khôra*, como materia primera y espacio de posibilidad es utilizado ya por Derrida en “*Tympan*”, en 1972. Ver, DERRIDA, J., *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. XXIV. Con posterioridad al curso cuyo contenido comentamos en estas páginas, publica el ensayo, “*Khôra*”, que da nombre a la obra del mismo título, donde toma como punto de partida lo tratado en éste. Ver, DERRIDA, J., *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.

2 Sin el concepto de *khôra* sería imposible definir lo que Derrida entiende por espacio de posibilidad de la política. Veamos dos aproximaciones posteriores a lo político en las que hace uso de este concepto: “Desde el interior abierto de un corpus, de un sistema, de una lengua o de una cultura, *khôra* situaría el espaciamento abstracto, el lugar mismo, el lugar de la exterioridad absoluta, pero también el lugar de una bifurcación entre dos aproximaciones del desierto”. DERRIDA, J., *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 2000, p. 33. Desde una perspectiva más explícitamente política, Derrida ha señalado que “la democracia por venir sería como la *khôra* de lo político”. DERRIDA, J., *Voyous*, Paris, Galilée, 2003, p. 120

que conlleva la muerte del monarca. Así, ya que el cuerpo del rey tenía un poder de unificación simbólica con respecto a la nación, ¿qué riesgos para la pervivencia de ésta conlleva su desaparición? De antemano, fácil es constatar la diferencia que supone la muerte del rey en relación a la de cualquier otro individuo. Diferencia que se despliega y diversifica en otras muchas, pero que es, en todo caso, radical. En base a ella, la desaparición del cuerpo del monarca está lejos de poder ser considerada como la liquidación de su poder de unificación. En primer término, porque el mismo duelo colectivo que se producirá tras su muerte puede servir como ocasión para la afirmación nacional. Aunque no sólo eso, toda vez que, “la desaparición del cuerpo muerto es a la vez un momento de duelo y un momento de imposibilidad del duelo”, pues marca “la duración interminable del duelo”³. Señala, en consecuencia, el reconocimiento de tres acontecimientos, que traen hasta nosotros restos, elementos no pensados, capaces de alimentar al mismo tiempo un código que sirve para poner de relieve sin cesar la distancia que existe entre el cuerpo del rey y el de cualquier otro. Ciertamente, duelo, imposibilidad del duelo y duración interminable del duelo aluden, de manera paulatina, al dolor, a la imposibilidad de vivir en su plenitud humana cierta experiencia dolorosa y al descuadre espacio-temporal que conlleva la muerte del rey. Porque, incluso en los más próximos, el dolor que produce la muerte de éste tiene algo que lo convierte en inasimilable a cualquier otra experiencia penosa, pero que, al mismo tiempo, por ese mismo carácter, aparece como imposible de ser experimentado, como incapaz de ser sentido tal y como debería serlo. El dolor se confunde aquí con su propia representación y, en ese proceso, el significado arrincona de manera definitiva a todo significante.

Por otro lado, Derrida señala en su seminario que, en una situación como el exilio, el cuerpo del rey representa el territorio del propio país, el añorado solar sobre el que ya no se puede caminar. Ese territorio constituye el único lugar concebible para construir la morada y, sin embargo, en él resulta ya imposible establecer la residencia. De esta forma, cuando el rey muere, cuando el cuerpo del rey desaparece y los efectos del duelo se van atenuando, tan sólo queda al exiliado la lengua como elemento de identificación, de unificación. Si bien, la lengua lo ha sido desde siempre. Por lo común, no habrá dejado nunca de estar presente, de ser compartida por quienes comparten el

3 DERRIDA, J., “*Khôra*, nomos, topos, logos”, Doc. Cit. 1ª Sesión.

exilio, de tal suerte que podríamos decir que su poder de unificación preexiste y subsiste en relación al cuerpo del rey. Pero la lengua no ocupa un lugar físico circunscribible, determinable y susceptible de ser encerrado sobre sí. De ahí que la cuestión de la *Khôra* se haga presente a lo largo de la línea que conduce de la lengua hasta el cuerpo del rey, para retornar nuevamente a su punto de partida.

Para Derrida, una vez sentadas estas bases, por tentativas que nos puedan parecer, el esclarecimiento de lo que, en sentido político, hemos de entender por *Khôra* puede realizarse en el contexto del análisis del problema de la afirmación nacional. Como en otras muchas coyunturas, también aquí se apoya en Platón y Heidegger, tomando sus ideas como aportaciones básicas a la hora de analizar las distintas interpretaciones del mencionado concepto. Ahora bien, esto no le impide, antes al contrario, llegar a un enfoque original de la cuestión. Esto es algo que se hace patente de inmediato, desde el momento en que declara su preferencia por esta expresión, “afirmación nacional”, frente a la de nacionalismo, ya que a su juicio la afirmación nacional no siempre ha de tener un signo nacionalista⁴. Por otra parte, alude a Fichte para recuperar su concepto de “alianza”, con el que éste se refiere a la unión entre los ciudadanos, como condición de la afirmación nacional. Siguiendo al pensador alemán, puede afirmarse que es en una situación de amenaza, cuando se plantea plenamente la cuestión de la afirmación nacional. En palabras de Derrida, la amenaza es incuestionable “cuando la nación no existe o se encuentra en riesgo de desaparecer”⁵.

Todos sabemos lo recurrente que es y ha sido a lo largo de la historia la referencia a las amenazas sobre la nación. Tanto que cabría decir que no hay discurso nacionalista que no sea, a la vez, un discurso sobre la nación amenazada y la obligación sagrada de entregarse a la tarea de su liberación. Podríamos constatar, no obstante, que la amenaza ha tenido y tiene una más amplia utilización en el discurso político. En el

4 No en vano recupera algunos motivos del texto heideggeriano, “La autoafirmación de la Universidad alemana”, el discurso de aceptación del Rectorado en 1933. En este texto, el filosofar de Heidegger planea sin cesar sobre la idea de afirmación, convocando en su nombre al mundo espiritual del pueblo y a su ineludible cita con la Historia: “el mundo espiritual de un pueblo no es una superestructura cultural como tampoco un arsenal de conocimientos y valores utilizables, sino que es el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su raza y de su tierra, y que, como tal, más íntimamente excita y más ampliamente conmueve su existencia”. HEIDEGGER, M., “La autoafirmación de la Universidad alemana”. HEIDEGGER, M., *Escritos sobre la Universidad alemana*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 12-3.

5 DERRIDA, J., Op. Cit.

extremo, cabe afirmar que no hay discurso político que no resulte ser, a la vez, un discurso sobre alguna suerte de amenaza que se cierne sobre la nación. Podemos comprobar asimismo cómo, el poder que se dice presto a responder a la amenaza acaba siempre convertido en un poder amenazante. Pese a todo, el compromiso político, cualquiera que sea su grado y naturaleza, tiene siempre tras de sí la percepción de una amenaza. En consecuencia, deberíamos preguntarnos si la *Khôra*, en el sentido en que Derrida propone que hagamos uso del término, no será, a la vez o de manera alternativa, según los casos, el espacio de la seguridad, el espacio amenazado, el espacio amenazante y el espacio de la afirmación nacional. En suma, si todo eso no es, a un tiempo o, tal vez en otros momentos de modo alternativo, el espacio de lo político.

De esa forma parece concebirlo Derrida, si bien él no utiliza los términos que acabamos de emplear. De forma análoga, en su reflexión queda implícita la importancia capital que tiene la relación: lengua-cuerpo del rey desaparecido-ausencia del territorio-vacío. Siendo así que, en ese espacio vacío, “es en el que encuentra su fuente la afirmación nacional”⁶.

Resulta esclarecedor, desde esta perspectiva, su comentario a propósito del seminario de 1935 – 1936, impartido por Heidegger bajo el epígrafe general de *Introducción a la metafísica*. En ese trabajo, el filósofo alemán habla de la lengua, del Ser y del destino de Occidente. Explicando que, Europa, que según él se encuentra amenazada por Rusia y EEUU, tiene en Alemania su centro. Al lado de esta ubicación geopolítica, el autor de *Ser y Tiempo*, sostiene que la decadencia espiritual, que a su juicio alcanza ya al planeta entero, se encuentra tan generalizada y es tan profunda que todos los pueblos sin excepción están a punto de perder los últimos resquicios de su fuerza espiritual. Como nos recuerda Derrida, en este texto, Heidegger retoma de forma explícita el tema de su *Discurso del Rectorado*⁷. Por ello defiende en él la relevancia del concepto de espíritu, no entendido como mera sagacidad sino como sustrato inmaterial que es depositario de una misión. En tal sentido, entiende que Alemania tiene una

6 *Ibíd.*

7 DERRIDA, J., *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987, pp. 50 y ss. Es interesante detenerse a reflexionar sobre la explicación que Heidegger da de esa etapa de su vida académica en “El Recordado, 1933-1934. Hechos y reflexiones”. Allí llega a decir que hasta la misma mañana de su elección como Rector estuvo dudando, por considerar que su proyecto de Universidad se oponía tanto a lo “viejo” como a lo “nuevo”. Ver, HEIDEGGER, M., *Escritos sobre la Universidad alemana*, Edic. Cit., pp. 23 y ss.

responsabilidad en relación a todo Occidente. Es muy significativo que, en ese contexto, Heidegger ser refiera, para explicitar su concepto de espíritu, a la lengua. Sostiene, en concreto, que la lengua alemana se está convirtiendo en un instrumento puramente técnico. La medida de su degradación puede advertirse, a su entender, a través de la desaparición en su seno del uso de términos como *Ser*. Ya se ha apuntado que él entiende este proceso como correlativo al de la sumisión de la lengua al espacio de la técnica. Por ello, la tecnificación de la lengua revela la existencia de un vacío, de un lugar que ha quedado al margen del espacio de dominación en el que impera el pensamiento técnico. En este punto, Derrida afirma que, pese a las implicaciones y derivaciones nacionalistas - y aún nacionalsocialistas, deberíamos recordar - del discurso heideggeriano, la percepción de dicho vacío nos lleva a hacernos conscientes de la pertinencia de la cuestión de la *Khôra*. “La *Khôra* no es precedente, en relación a la oposición. No se sitúa antes, ni de forma cronológica ni de manera lógica, está fuera del tiempo”⁸.

Acto seguido, enfocando el asunto desde un punto de aproximación diferente, Derrida va a extenderse en un comentario la obra de Nicole Loreaux, *Les Enfants d'Athena*⁹, en la que su autor analiza todos los aspectos relacionados con la ciudadanía y la participación política en la Atenas clásica. A propósito de las ideas que se expresan en dicha obra, nos recuerda que la tierra de los vivos es también la tierra de los muertos. Éstos son en realidad - en sentido literal y también en ese sentido metafórico que dice aún mejor la literalidad de lo real -, los que dejan un hueco, un lugar vacío. Vacío que no es sólo ausencia, pues no sería correcto pensarlo únicamente desde una perspectiva negativa. En realidad, es una ausencia presente, que otorga significación al hecho de formar parte de una comunidad y le permite marcar su diferencia en relación a quienes no son parte integrante de la misma, a los bárbaros o extranjeros¹⁰.

Sin embargo, lo visto hasta aquí no bastaría, pese a todo, para eliminar las persistentes sospechas que aún podemos albergar sobre el carácter *ficticio* de cuanto

8 DERRIDA, J., “*Khôra*, nomos, topos, logos”, Doc. Cit., 2ª Sesión, p. 16.

9 LOREAU, N., *Les enfants d'Athena. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Maspero, 1981. Ver también, LOREAU, N., *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1989 y LOREAU, N., *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris, Seuil, 1996.

10 DERRIDA, J., “*Khôra*, nomos, topos, logos”, Doc. Cit. 1ª Sesión.

tiene que ver con la afirmación nacional. A propósito de ello, sostiene Derrida que, “como la nación no existe nunca, no es jamás un hecho o una realidad, ya que ella es siempre el correlato de un compromiso, de una memoria, como, por tanto, no está nunca presente, el discurso que le concierne no es un discurso cuyo referente sea presentemente real o realmente presente. Su carácter es ficticio, mítico”¹¹. Aquí lo ficticio no debe ser considerado como sinónimo de superficial, negativo o engañoso. O tal vez sí, pero, en ese caso, lo sería de tal manera que no podríamos nunca oponerlo de forma nítida y resolutiva a un espacio político diáfano y claro.

Es cierto que, quienes no pueden o no quieren construir una historia, mantienen viva la memoria colectiva a través de los mitos, fabulan e inventan de manera tendenciosa, con el fin de *crear tendencias*, podríamos decir, haciéndonos eco de la expresión que tanto se utiliza hoy en día en el mundo de la moda. Aunque también lo es que resulta imposible separar memoria y mito. Por eso, la referencia de Derrida al *Timeo* de Platón se convierte de nuevo en inevitable. Recuerda, pues, Derrida el pasaje platónico donde, en el corazón de una experiencia narrativa en la que el mito y la razón se entrecruzan y entran con intensidad, “se dice que *khôra*, el lugar, es lo que recibe (endekhomai, endekhomenon) lo recibable (dekhomenon – que puede significar también 'es aceptable, permitido, posible'); en latín, *acceptio* es la acción de recibir, la receptación, la acogida ('receptación' y 'acogida', son también palabras que podéis leer con frecuencia a la entrada de los hoteles o los hospitales, de lo que se denominaba también hospicios, lugares de hospitalidad pública)”¹².

Pero no basta con lo referido hasta aquí, como tampoco son suficientes las conexiones que el lector avisado habrá ido haciendo entre lo que hemos ido comentando y lo que puede observar en la cotidianeidad concreta del país en que vive, otros elementos son necesarios para aclarar el sentido político de la *Khôra*. Consciente de ello, Derrida se refiere al Seminario de Lacan, *D'un Autre à l'autre* (1968 - 1969). Considerando que el concepto que allí se introduce de “extime” puede resultar de

11Ibídem, 2ª Sesión, p. 17.

12 DERRIDA, J., “Hospitalité I”. Archivo Derrida. IMEC-ARCHIVES, DRR 179, 15.11.1995, p. 10. Ver, PLATÓN, *Timeo*. PLATÓN, *Diálogos*, Vol. VI, Madrid, Gredos, 1992, 51 a y ss. Platón proporciona allí las siguientes notas definitorias: a. invisible; b. amorfa; c. capaz de admitirlo todo; d. susceptible de participar de lo inteligible de la forma más paradójica y difícil de comprender.

utilidad para esa tarea de esclarecimiento¹³. Según él lo entiende, el significado que Lacan atribuye a “extime” es el de un lugar híbrido, que participa a la vez del adentro y del afuera. No parece adecuado para constituir el espacio de nuestra “habitación” y, sin embargo, el psiquismo propio de cada individuo humano tiene esas mismas características. Interior excluido y exterioridad íntima coexisten en él.

A partir de esas ideas y estableciendo una conexión de gran valor explicativo, Derrida relaciona el concepto lacaniano de “extime”, con el que construye Blanchot de “obra”¹⁴. Recordemos que la *obra*, para Maurice Blanchot no es lo que así se denomina comúnmente, sino el espacio abierto por el artista, en el que la obra de arte se hace posible. En esa línea, evoca igualmente la idea lacaniana de la “imposibilidad misma del goce”. Éste es imposible porque, para ser posible, tendría que producirse en un espacio que es al mismo tiempo interior y exterior a cada cual. Por ello, dicho sea de nuevo en términos lacanianos, existe una relación directa entre el “extime” y “la Cosa”. A su vez, la Cosa sería lo que solicita y hace posible la obra de arte. Pese a todo esto, para Derrida, el significado de “extime” excede el ámbito de lo que Lacan denomina “la Cosa”¹⁵.

En efecto, hay un importante matiz que podemos captar si nos atenemos al significado de este último concepto lacaniano: “si la Cosa puede representarse por el vacío - el vacío en un recipiente, el vacío que instituye el templo en el centro de él mismo – el 'extime' carece de imagen o posibilidad de representación, por abstracta y obstrusa que ésta sea”¹⁶. Vacío, espacio que hace posible la construcción, ámbito de posibilidad que escapa siempre a la voluntad de representación. La *Khôra*, en suma.

Por último, en la caracterización del espacio de lo político a través de la aclaración del significado político del concepto de *Khôra*, nos encontramos con la cuestión de la dialéctica entre lo individual y lo colectivo. Cabe preguntarse si estará llamado a convertirse, de forma inexorable, ese espacio político en espacio de dominación política. Es una cuestión que ha estado rondando este breve ensayo desde el principio. La respuesta que Derrida ofrece parte de la afirmación de la necesidad de

13 DERRIDA, J., “*Khôra*, nomos, topos, logos”, Doc. Cit. 3ª Sesión, p. 1bis.

14 *Ibidem*, 3ª Sesión, p. 6.

15 *Ibidem*, 3ª Sesión, p. 32.

16 *Ibidem*.

preservar un ámbito para el secreto. Éste resulta imprescindible, si pretendemos que la libertad sea posible¹⁷. Si queremos, por tanto, que la política pueda materializarse. Pero no hay que olvidar, y el mismo Derrida se encarga de recordárnoslo, que ese espacio para el secreto conlleva también una responsabilidad frente al secreto¹⁸.

Cuerpo expresado en líneas difusas, materialidad secreta, exigencia de responsabilidad frente al cuerpo y a la vida, autodemanda de responsabilidad frente al secreto, ¿*Khôra*? La *Khôra* de lo político es el espacio, el “ex-time”, interno y exterior a sí mismo, en el que el cuerpo encuentra la posibilidad de la obra. Es el espacio del poder, el espacio del lenguaje y la corporeidad, cuando éstos ya no están sometidos a la soberanía de monarca alguno. En última instancia, analizando las reflexiones contenidas en el documento que recoge su exposición en las sesiones de este seminario¹⁹, llegamos a intuir que ésta es el lugar donde adquieren sentido el nombre y la ley, y es asimismo el punto de partida de su diseminación.

17 DERRIDA, J., *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, p. 56.

18 *Ibidem*, p. 56.

19 Dejamos para otro trabajo el estudio de las relaciones entre el contenido de su Seminario “*Khôra*, nomos, topos, logos” y el del ensayo *Khôra*.