

## **Caminar, temblar, demorarse**

Aproximaciones a una filosofía y una política del temblor

*Mónica B. Cragnolini*

### **Caminar**

No olvidéis que la poesía/, sí la pura sensitiva o la ineludible sensitiva,/es asimismo, o acaso sobre todo, la intemperie sin fin,/cruzada o crucificada, si queréis, por los llamados sin fin.

Juan L. Ortiz

En *Así habló Zaratustra*, una frase martilla una y otra vez. “Porque en efecto, el camino no existe”. La filosofía es la asunción de esa convicción oscilante: no hay camino, no hay seguridades prefijadas, no se descubre nada, no hay nada oculto que deba ser desvelado (y sí, tal vez, hay secreto que no debe ser mostrado, que debe ser mantenido en secreto, en el secreto de que no existe secreto).

Es cierto que ha habido ejercicios filosóficos del desvelamiento y del descubrimiento,<sup>1</sup> filosofías de mapas trazados y canonizados, seguridades protectoras de caminos asegurados. Es cierto también, que, tal vez, la filosofía se pensó a sí misma, desde sus inicios, como ese ejercicio de amor al saber que termina, a veces, por convertir al saber en propiedad: el impulso erótico se cristaliza en la certeza de la posesión de lo amado, y transforma a aquello que nunca puede ser poseído en la propiedad más

---

<sup>1</sup> Con esta afirmación no estoy negando el valor de la filosofía como crítica y denuncia, sino aludiendo a la convicción en la existencia de la verdad última, y la consideración de la filosofía como desvelamiento de la misma. El ejercicio de crítica filosófica es lo que es pensado en el punto 3 de este trabajo, en el “Demorarse”.

segura y asegurada. Por ello, la búsqueda de las totalidades que terminan por obturar la tensión amorosa –en la medida en que dan una certeza de sistematización que tranquiliza, un arreglo de las partes que convence–, signa un movimiento (la búsqueda) y no un estado (el haber alcanzado dichas totalidades). La filosofía se patentiza entonces en el verbo (caminar) y no en el estado (camino alcanzado). El caminar indica una forma de considerar el ejercicio del pensar al modo de esa figura nietzscheana del *Wanderer*<sup>2</sup> quien, en la segunda parte de *Menschliches Allzumenschliches* dialoga con su sombra. El caminante le cuenta a la sombra, entre otras cosas, que en un bosque cerca de Pisa ha visto dos y luego cinco camellos,<sup>3</sup> habitantes del desierto, como si, entonces, cualquier parte del mundo –hasta Pisa– fuera desierto. Y la sombra y el caminante dialogan sobre la luz y la sombra, sobre el modo en que ninguna (ni luz, ni sombra) pueden ser plenas, porque la belleza (y se habla de la belleza del rostro) supone luz y sombras “que se sostienen amorosamente las manos”.<sup>4</sup> Luz y sombras entremezcladas que marcan también, en el diálogo al final del texto, que sombra y caminante deben despedirse siempre a pesar de estar juntos. Mejor aún: que la condición y la posibilidad de estar juntos está dada por la necesidad de la continua despedida.

El caminar se hace en el desierto, tierra del nihilismo, para Nietzsche, pero única tierra que tenemos, una vez desaparecidos los grandes principios ordenadores-justificadores de la verdad. El desierto supone una consideración de la existencia como *kenosis*, continuo vaciamiento; implica una condición del hombre pensable desde una “metafísica del exilio”, en la cual no hay un momento de expulsión que nos convierte en errantes

---

<sup>2</sup> Nietzsche, F., “Der Wanderer und sein Schatten”, en *Menschliches, Allzumenschliches I (en adelante, MA)*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin, Walter de Gruyter/Deutsche Taschenbuch Verlag, 1980 (en adelante, *KSA*) Band 2, pp. 537-539. Para este tema remito a Cragnolini, M. B., “La metáfora del caminante en Nietzsche. De Ulises al lector nómada de las múltiples máscaras”, en *Ideas y Valores*, Universidad Nacional de Bogotá, Colombia, Número 114, diciembre de 2000, pp. 51-64.

<sup>3</sup> Nietzsche, F., *MA II, KSA II*, p. 537.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 538.

y no vamos a parte (como en el *Génesis*, con la salida del Paraíso), sino que esa es nuestra condición (exiliados), porque no salimos de parte alguna (ningún origen) y no vamos a parte alguna (ninguna meta, ninguna redención, entonces, del caminar).

Cuando, planteándose el problema de la religión, Derrida menciona el desierto como lugar aporético, recuerda que el mismo da cuenta de nuestro horizonte: la ausencia de horizonte. El desierto es más que un lugar, es “*un desierto en el desierto, allí donde no se puede ni se debe ver venir lo que debería o podría –quizás– venir. Lo que queda por dejar venir*”.<sup>5</sup> En ese desierto en el desierto transcurre la filosofía, sin ninguna previsión que pueda configurar de antemano lo que allí acontecerá, en lo abierto y en la ex-posición constante, sin resguardos posibles.<sup>6</sup> Ámbito del quizás y del peligro, de la incerteza y de la oscilación.

En el poema de Juan L. Ortiz que oficia de epígrafe a esta sección, la poesía es la intemperie sin fin, pero está “cruzada o crucificada” por los llamados, también sin fin. Lo que podría venir llama, hace señas, en esa intemperie, en esa apertura sin resguardos. Por eso, no es posible prevenirse ni cuidarse del otro: en el mismo desierto, supuesto lugar de soledad, elegido por los eremitas por la ausencia de otros, acontecen “llamados sin fin”. ¿Quién o qué llama? ¿Por qué siempre preguntamos “quién” ante la llamada, por qué queremos identificar a un “alguien”, un supuesto emisor humano, en el “origen” de la llamada? ¿No vendrá la llamada en el desierto, llamada de llamada, desplazada, repetida, redoblada, de un qué, de lo no identificable, de lo neutro?<sup>7</sup> Entonces, tal vez, “hay” llamados.

En el viaje de los hombres en el desierto muchas veces existen anima

---

<sup>5</sup> Derrida, J., “Fe y saber”, en Derrida, J. y Vattimo, G., (dir.) *La religión (Seminario de Capri)*, Buenos Aires, La Flor, 1997, § 9, p. 16.

<sup>6</sup> Caracterizo este desierto en mi conferencia “Desierto en el desierto: la política imposible entre la promesa y el mesianismo”, en *I Coloquio Internacional Desconstrução, Linguagem e Alteridade: heranças de Jacques Derrida*, Universidade Federal do Rio de Janeiro., 13 al 17 de junio de 2011, e.p.

<sup>7</sup> Con esta referencia al qué y al quién quiero remitir a lo que Derrida ha caracterizado como el pasaje del quién al qué propio de sus trabajos sobre el don, el perdón, la hospitalidad. Véase Derrida, J., “Como si fuese posible. ‘Whitin such limits’”, en *Papel máquina*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 257-258.

les acompañantes,<sup>8</sup> como los que están con Zarathustra: no sólo el águila y la serpiente, sino también los que habitan en su caverna, que tiene junto a ella “cien agujeros y hendiduras para los animales que se arrastran, que revolotean y que saltan”.<sup>9</sup> Mucho caminar humano se ha hecho como camino con el animal, pero no en comunidad con el mismo, sino como camino del sacrificio de lo viviente: el animal de trabajo, el animal alimento, el animal vestimenta. La filosofía, en la medida en que ha justificado la división entre el animal y lo humano, y en tanto ha colocado al animal en el lugar de la vida que debe ser sometida para permitir el pleno brillo de la “humanidad”, ha sido justificación de lo injustificable: el crimen contra la vida.

## Temblar

...por entre las fuerzas misteriosas que ceden/ la criatura humana entablará las más puras relaciones/con todas las cosas que tiemblan en su halo sensible/esperando nuestras miradas amorosas y nuestras caricias inteligentes./ Y con los animales, si, con todos, /vidas tan misteriosas y turbadoras/ ¡Con todo!/ Hay tantas cosas, tantas vidas/ que nos miran y nos esperan! (...)/ Tantas vidas: los animales y las cosas.

Juan L. Ortiz

La escena parece preparada de antemano: en Turín, en enero de 1889, un cochero azota a su caballo. El profesor alemán, conocido de las vendedoras de frutas de las calles turinesas, observa la escena, se acerca, se abraza al caballo, y cae. Overbeck, el amigo fiel de Basilea, alertado por la extraña carta que recibe Burckhardt, y avisado telegráficamente por Davide Fino, dueño de la pensión en que moraba Nietzsche, va a buscar al amigo enfermo para trasladarlo a Suiza. Lo que sigue, también es esce

---

<sup>8</sup> Para este tema, remito a Dona, C., *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*, Catanzaro, Rubbettino, 2003.

<sup>9</sup> Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, IV, “Der hässlichste Mensch”, *KSA IV*, p. 331.

nográfico: Nietzsche cantando una canción de góndola veneciana en el tren que lo traslada, Nietzsche ingresando a la clínica de Biswanger con el diagnóstico de PGP, su madre que viene a retirarlo, los años con ella, la afasia, y las frases repetidas. Entre éstas, una: “yo no tiemblo a ningún caballo”.<sup>10</sup>

En *Crimen y castigo*, Raskólnikov tiene este sueño:<sup>11</sup> es un niño, y va de la mano de su padre al pueblo. Mira hacia la cantina, donde se siente el vocinglerío de una fiesta de domingo, y observa un gran carro, una telega cargada de barriles de vino, en la que deberían estar enganchados esos inmensos caballos percherones que siempre admira. Sin embargo, no es así, y sólo tira de la telega una yegua pequeña, descarnada. Salen, beodos, varios *mujiks* de la cantina, e increpan al dueño del carro, sospechando de la fuerza de ese animal para transportarlos. Éste insiste en que los llevará a todos, y suben seis personas a la telega. Tres látigos golpean sobre la yegua, que apenas puede moverse, y el dueño azota con furia al animal. El animal cae, y siguen azotándolo, ante la mirada del niño que quiere detenerlos. La escena es de una enorme crueldad: el animal es atacado con una lanza, con una barra de hierro, siguen los latigazos, hasta que muere. Entonces, el niño del sueño, se separa de su padre y corre a besar y abrazar a la yegua muerta, y luego se arroja sobre el dueño del animal, para pegarle. Su padre lo detiene, lo abraza, y Raskólnikov despierta de ese sueño.

Tal vez Nietzsche soñó, en las calles turinesas, el sueño de Raskólnikov. Cayó abrazado al caballo, y luego, el 8 de enero de 1889, cuando Overbeck vino a buscarlo para llevarlo a Basilea, se arrojó en sus brazos temblando.<sup>12</sup> Después, en los relatos de los visitantes, hay muchas referencias a esos temblores.<sup>13</sup> Y otros temblores: “Yo no tiemblo a ningún caballo”,

---

<sup>10</sup>Janz, C. P., *Friedrich Nietzsche. IV. Los años de hundimiento*, Madrid, Alianza, 1985, p. 120. Esto es testimonio de su madre, quien interpreta que él desea decir “quiero” en lugar de “tiemblo”.

<sup>11</sup> Dostoievski, F., *Crimen y castigo*, Buenos Aires, Colihue, 2007. pp. 68-75.

<sup>12</sup> Overbeck, F., *La vida arrebatada de Friedrich Nietzsche*, Madrid, errata naturae, 2009, p. 94.

<sup>13</sup> Remito a esos años de la locura en Cragolini, M. B., “Nietzsche-Huidobro-Aschenbach: azores fulminados por la altura”, en *Confinés*, Nro 3, Buenos Aires, octubre 1996, pp. 185-198.

la frase dicha en esos “años de la locura”, repetida, sin sentido para los que visitan a Nietzsche; equivocada o mal construida para la madre (“quiere decir: quiero”), síntoma de insania mental para muchos.

Temblar implica un desequilibrio, un estremecimiento de las supuestas seguridades, un movimiento (seístico o no) de los suelos en los que nos movemos. La madre de Nietzsche señalaba una equivocación: no se puede temblar “a” otro, temblamos ante otro. Pero la expresión, mal construida, muestra también una característica del temblor: el “yo” no puede dirigir la acción: por eso, la frase, extraña, patentiza esa condición: el temblor nos acomete, no podemos temblar-nos ni a nosotros mismos ni al otro. Temblamos “ante” el otro y lo otro. Y el temblar acontece, nos sucede, nos arrebata, nos irrumpe. No temblamos a nadie (a ningún viviente, humano o animal) ni “nos” temblamos a nosotros mismos. Temblamos, sin transitividad. El yo se deconstruye en el temblor, porque no hay dominio de la situación: el yo agente se expone a la deposición de la acción (y de su sí mismo) en el temblor que lo acomete.

Cuando el yo se deconstruye, se deconstruye el soberano, y con él la virilidad carnívora que se erige en torno a la acción de dominio. Como señala Derrida, la ética y la política se han constituido en buena parte en torno a la figura del soberano, y esa figura ha estado marcada con la supuesta “potencia” de la masculinidad devoradora de carne. Poder “devorar carne” es poder sacrificar a lo viviente sin culpas, o bien generando una justificación “satisfactoria” de la necesidad de sacrificar la vida. Devorarse al otro.

En la conferencia de Jerusalem, Derrida se preguntaba “Cómo no hablar”.<sup>14</sup> Hacia el fin de su vida, se preguntó “Cómo no temblar”.<sup>15</sup> Cómo no hablar, señala Oscar del Barco, si no es uno quien habla, si el habla no depende del sujeto.<sup>16</sup> Cómo no temblar si no es uno (un sujeto)

---

<sup>14</sup> Derrida, J., “Comment ne pas parler. Dénégations”, en *Psyché. Invention de l'autre*, II, Paris, Galilée, 1987, pp. 145-199.

<sup>15</sup> Derrida, J., “Comment ne pas tembler”, en *Annali 2006/II* (Annali della Fondazione Europea del Disegno), Torino, B. Mondadori, 2007, “Cómo no temblar”, en *Acta Poetica* 30-2, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Otoño 2009, pp. 31-24.

<sup>16</sup> Del Barco, O., *Exceso y donación. La búsqueda del Dios sin Dios*, Buenos Aires, Biblioteca Internacional Heidegger, 2003, p. 141.

quien tiembla, si “hay” temblor, pero no hay dueño de la acción que pueda dirigir, ordenar o producir el temblor.<sup>17</sup> Sin embargo, a pesar de esto, se quiere producir temblor en el otro. La virilidad carnívora que hace despliegue de su autoridad soberana, “hace temblar” al animal que va a sacrificar, y al animal “sacrificable” en el hombre. El “tratamiento” de los animales y las “tratas” de personas<sup>18</sup> no difieren mucho en esto: hacen temblar de terror al otro para sacrificar su carne.

En “Cómo no temblar” Derrida señala que el temblor excede la decisión voluntaria, el deber, el derecho y la política. Hay una pasividad expuesta en el temblor, un abandono en esa intemperie sin fin, en el desierto.

De ese abandono saben los artistas: “El artista es alguien que se convierte en artista ahí donde la mano tiembla, es decir, donde él no sabe en el fondo lo que va a suceder o que aquello que va a suceder le es dictado por el otro”.<sup>19</sup> En las *Historias del buen Dios*, Rainer María Rilke cuenta la historia de alguien a quien le tiemblan las manos, “De un hombre que escuchaba las piedras”.<sup>20</sup> Muchas oraciones se elevaban desde la tierra al cielo, y a Dios le atraía una: la de Miguel Ángel, que parecía escuchar las piedras. Porque el artista no proyectaba sobre la piedra las figuras de sus obras sino que, con manos temblorosas, esperaba que la piedra hablara, que las figuras emergieran de la misma, porque en la piedra había un otro. Por eso, cuando Miguel Ángel, ante el proyecto de la tumba de Julio de la Róvere, exclama que la misma es “su obra”, debe experimentar esa “insignificancia” y humildad que le patentice que también en él hay un otro. No sólo las manos, sino también el yo de Miguel Ángel ha debido temblar

---

<sup>17</sup> En “Temblores del pensar. Nietzsche, Blanchot, Derrida”, en *Pensamiento de los Confinés*, Buenos Aires, Número 12, junio de 2003, pp. 111-119, vinculo este temblor con la idea de comunidad-que-somos.

<sup>18</sup> Derrida se refiere al tratamiento de los animales, el tratamiento de los enfermos mentales y la trata de personas en *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Paris, Galilée, 2008, pp. 376 ss.

<sup>19</sup> Derrida, J., “Cómo no temblar”, op. cit., p. 27.

<sup>20</sup> Rilke, R. M., *Historias de buen Dios*, Barcelona, Plaza & Janes, 1975, pp. 67-71.

para, privado hasta de la posibilidad de ser el “agente” de su obra, experimentar la ausencia de poder (y propiedad) sobre la misma.

“No ser agente de la obra”: una afrenta para el yo que quiere autoerirse como dueño y señor de los que acontece. Pero el acontecimiento parece no saber nada del yo, y es entonces irrupción que desarticula y desmantela las pretensiones de su autoridad casi incuestionable sobre todo lo viviente. El artista sabe de esa desposesión, de ese ser atravesado por un otro (por otros).

El temblor nos deja en la pasividad de la exposición ante el otro, ante el acontecimiento, ante el secreto que es el otro. Secreto inapropiable. Por ello Derrida vincula el término latino *tremor* con el *mysterium tremendum*, que hace temblar. Ese *mysterium* nos apabulla, dejándonos inanes con respecto a toda posibilidad de apropiación y traducción completa de la llamada. Ese *mysterium* nos obliga a ese gesto del saber que admite confusión, error, no posibilidad de traducción, resto. Admitir el resto es admitir la necesidad de la deposición de todo gesto soberano con respecto a lo viviente.

## Demorarse

En la necesidad de respirar sobre los lindes/  
Y curarte, tal vez, del desierto.  
J. L. Ortiz

En el desierto hay que demorarse, resguardarse provisoriamente. Morar-demorado de un caminar incierto. Asumir temporariamente la detención, saber que no somos “sujeto” pero que es necesario, temporariamente “sujetarse” para producir en el mundo de lo calculable aquello que permita dar “morada” al otro, a ese otro que tiembla en nosotros. Habitante espectral de nuestra ipseidad deconstruida en los ejercicios de la pasividad expuesta, el otro exige repuesta.

En “El instante de mi muerte”, Maurice Blanchot presenta un testimonio de la demora: el joven que iba a ser fusilado y cuya muerte queda desplazada en el tiempo por no concretarse, en el instante siente la “ligereza

de no ser inmortal ni eterno". Estamos "demorados" en la vida porque caminamos hacia la muerte: la filosofía es el pensamiento de esa demora, de ese "entre" la vida y la muerte. Pero en ese camino demorado el otro concreto exige respuestas concretas.

Por ello, el sujeto es esa posibilidad de calculabilidad<sup>21</sup> (nunca *arkhé*) que pretende dar "morada digna" al otro viviente, animal humano o animal no humano, mediante la defensa del mismo en el ámbito del derecho. La demora provisoria es la responsabilidad ante el otro: en diálogo con Nancy, Derrida se hace, de algún modo, la pregunta acerca de la demora, cuando señala el carácter aporético de la responsabilidad: ¿cómo ser responsables ante el acontecimiento?<sup>22</sup> Si la responsabilidad remite al yo, entonces, ese yo mayestático ahora deconstruido debe retomar la "conciencia" para hacerse cargo de dar morada provisoria (leyes condicionadas de la hospitalidad) al otro (humano, animal).

La demora provisoria es la posibilidad de calculabilidad ante lo incalculable del acontecimiento, y el ejercicio de la crítica filosófica que denuncia los avatares del yo que quiere erigirse en soberano (y sacrificador) de lo viviente. La demora provisoria nos ubica en una economía de la ley, de la deuda y del deber, frente a esa otra economía "loca", desbordaba, del don. Esa "locura" del don debe amparar siempre el pensar,<sup>23</sup> para que el mismo no convierta la demora provisoria en morada definitiva, para que la justicia esté espectralmente haciendo temblar al derecho.

---

<sup>21</sup> Véase Derrida, J., Nancy, J.L., "Il faut bien manger ou le calcul du sujet", en *Cahiers Confrontation*, Paris, Numéro 20, Hiver 1989, pp. 91-114.

<sup>22</sup> Derrida, J., y Nancy, J.L., "Responsabilité-du sens à venir", en Guibal, F. et Martin, J.-C. (dirs.), *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2004, pp. 165-200.

<sup>23</sup> Derrida, J., "Une «folie» doit veiller sur la pensée", en Derrida, J., *Points de suspension*, Paris, Galilée, pp. 370 ss.

## Políticas del temblor

Ah, si se pudiera ceñir contra el pecho como cariños delicados/Todos, todos los lugares desdichados del mundo,/Y murmurarles la esperanza que está en sus mismas vidas,/En esas manos, y en otras manos, fuertemente, al fin, juntas.

Juan L. Ortiz

¿Qué sería este pensar en el desierto, esta demora provisoria que tiembla ante el otro, si no fuera, el mismo tiempo que pensamiento, política para el otro, murmullo de esa esperanza para la vida que señala el epígrafe de Juan L. Ortiz?

La política ha sido pensada, muchas veces, como generación del miedo que obliga al resguardo inmunitario ante el otro. Esa es la pasión que mueve a la política moderna y que asegura el respeto a la ley.<sup>24</sup> Derrida caracteriza el animal-máquina que es el Leviathán de Hobbes con el término “protestatalidad”,<sup>25</sup> para indicar esa prótesis estatal que “mete miedo”. La soberanía funciona gracias al miedo, pero además el miedo es su efecto: un círculo de retroalimentación que mantiene viva a la prótesis. La política moderna se ha instaurado en el miedo del otro que puede apropiarse de mis propiedades (y “mi” cuerpo también pensado como “mi” propiedad). Como señala Schmitt, una antropología pesimista que piensa al hombre como “animal peligroso” permite una teoría política que hace entendible el “*Protego ergo oblige*, he aquí el *cogito ergo sum* del Estado”.<sup>26</sup> El estado se yergue, entonces, sobre el sacrificio de la “animalidad peligrosa” en cada hombre, y el “animal-máquina” que es el Leviathán se encarga de esa protección, obligando al respeto a la ley que él representa.

---

<sup>24</sup> Véase Derrida, J., *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, op. cit., pp. 65 y ss.

<sup>25</sup> Derrida, J., *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, op. cit., p. 68.

<sup>26</sup> Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, Berlín, Duncker & Humblot, 1963, p. 64; *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991, pp. 81-82.

Si el miedo es un factor importante a la hora de pensar la política: ¿cómo pensar una política que ampare (y no proteja de) el temblor? ¿Cómo pensar una política que “habite” el temblor? Porque hay quienes quieren “hacer temblar” a los otros, hay quienes quieren hacerse dueños de lo inapropiable, intentando justificar que todo es apropiable, como lo enseñaba el último hombre de *Así habló Zaratustra*, dueño de todo en la igualdad de la semejanza intercambiable. No se trata de “hacer temblar” (meter miedo), sino de aceptar el temblor-que-somos. ¿Cómo pensar, entonces, una política “del” temblor, que de cuenta no de la potencia para dominar y poder infundir ese temblor (generando el circuito del terror), sino del respeto a la fragilidad-que-somos?

La política del temblor es la política imposible derridiana, apertura al por-venir monstruoso, sin previsión, sin programa. Pero nos demoramos, moramos provisoriamente, entonces es necesario pensar también la política posible, la política del sujeto, como estrategia con menos sufrimiento para el viviente (humano, animal) que nos acompaña en el caminar. Es necesario pensar la política posible de la hospitalidad que preserve al otro del terror infligido por los que creen que hacer política es sólo infundir temor. Es necesario pensar la fuerza como amparo de la fragilidad en la comunidad que somos con el otro, la fuerza no como la expresión de la potencia dominadora del *ipse* soberano, sino como aquello que se genera en el encuentro que no violenta, sino que “deja ser”.

La fuerza como manifestación de la potencia individual pertenece a ciertos modos de estar en el mundo, que hoy se reactivan desde la auto-referencialidad iterativa: todos quieren ser conocidos, todos quieren ser reconocidos en sus capacidades y derechos individuales<sup>27</sup>. Sin embargo, la política del temblor se juega en ese gesto que destaca Derrida y que indican la cortesía y las buenas maneras: “primero Usted”. El “primero Usted” reconoce que la política es un proyecto colectivo (no individual) en el que se intenta dar morada-respuesta provisoria a ese otro

---

<sup>27</sup> Con esto me refiero a la autoexaltación yoica del sujeto que piensa la política solamente (o primeramente) en términos de defensa de sus derechos individuales, lo que impide la mirada comunitaria que da cuenta de las necesidades de inclusión social de quienes ni siquiera pueden emitir sus necesidades en términos de un “yo”.

viviente al que estamos expuestos, y una esperanza (mesiánica) en un imposible acontecimiento de la justicia, que romperá con toda certeza aseguradora de lo posible. Lo posible ya se ha dado (y se seguirá dando): no podemos entonces sino querer lo imposible, como esa comunidad con todo lo viviente (humano, animal) sin signo ni sesgo sacrificial.

La filosofía, como pensamiento que tiembla, no puede sino quedar en restancia en esa incerteza, en ese quizás, “temblando”.