

## ¿Puede ofrecerse una concepción de la pobreza genuinamente universal?<sup>1</sup>

---

Can a genuinely universal concept of poverty be given?

*María Victoria Fernández Astorucci*  
*Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación*  
*ANEP: CES y CETP*  
*maviferas@gmail.com*

Recibido: 30.04.20

Aceptado: 29.06.20

### Resumen

El siguiente artículo tiene como objetivo pensar las dificultades y tensiones que identificaremos al desmantelar que los derechos, cuyos destinatarios son siempre los sujetos, están al parecer amenazados por una universalidad vacía y vacua negadora de la *différance*. Para ello, tomamos como eje el análisis de la pobreza como una categoría política que necesita de una revisión ontológica y deconstructiva a partir de la diseminación de la dupla Derechos-Humanos. Problema que visibiliza que hay vidas y sujetos que responden a las necesidades de un régimen de verdad que margina y desplaza a otros sujetos. Daremos la oportunidad de enunciar las implicancias que lleva deconstruir el lugar de las Humanidades, y en específico la filosofía, y

---

<sup>1</sup> El siguiente artículo tiene como base un trabajo presentado para la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE) de la Universidad de la República en el marco de cursado de la Maestría en Ciencias Humanas opción Filosofía Contemporánea. Surge como resultado del seminario Filosofía y Pobreza dictado por Facundo García Valverde (Universidad de Buenos Aires) en 2019.

cómo estas presentan puntos de fuga y de resistencia frente a la deshumanización de un presente que se ve representado en la expresión, definición y exaltación de un sujeto pobre. Desde el concepto de *différance* desarrollado en la filosofía de J. Derrida se abren otras vías y modelos de encontrarnos con los otros. Es entonces la pobreza como acontecimiento lo que viene a dar cuenta de aquello que pertenece al mundo de lo posible, incluso de un performativo posible.

**Palabras clave:** Pobreza; Derechos humanos; *Différance*

### **Abstract**

The following article is based on the difficulties and tensions that we identify by dismantling the rights, whose recipients are always the subjects, appear to be threatened by an empty universality that denies *différance*. To do this, we take as a reference the analysis of poverty as a political category that needs an ontological and deconstructive revision starting from the dissemination of the Human-Rights. This problem makes visible that there are lives and subjects that answer to the needs of a truth regime that marginalizes and displaces other subjects. We will provide the opportunity to announce the implications of deconstructing the place of the Humanities, specifically philosophy, and how they specify the vanishing and resistance points against the dehumanization of a present that is reflected in the expression, definition and exaltation of a poor subject. From the concept of *différance* developed in the philosophy of J. Derrida, other ways and models of encountering others open up. It is then that poverty as an event comes to account for what belongs to the world of the possible, even of a possible performative.

**Keywords:** Poverty; Human Rights; *Différance*.

En el presente trabajo tomaremos a la *Universidad sin condición* (Derrida, 2002) como texto referente y conferencia clave (1998) para abrir y recorrer nuestro análisis. El camino que en este texto se intenta recuperar implica poder dar cuenta y darle un lugar al cuestionamiento incondicional. Este aparece ante la posibilidad de tomar como un derecho el derecho de poder trazar un «saber y un pensamiento de la verdad» (Derrida, 2002, p. 10). Los desplazamientos que nos interesan, en esta oportunidad, reconocer son el recorrido de ofrecer una concepción

de la pobreza genuinamente universal sin que eso sobrepase y atropelle la *différance*<sup>2</sup> Una nueva categoría que pueda dar cuenta y ser constituyente de cada singularidad y, asimismo, salve las diferencias interculturales a pesar de que la *différance* esté siempre en tensión.

En un mismo recorrido Roland Barthes<sup>3</sup> dice que «lo contemporáneo es lo intempestivo» (Agamben, 2011, p. 17). Es pertinente detenernos en la relación que podemos establecer a partir de la afirmación anterior y decir que es preciso una relectura de lo contemporáneo. Aquí pensar nuestro presente reúne ambas posibilidades, presentándose como la acción de invertir intempestivamente el presente. Invertir se presenta aquí desde estos dos autores como un modo de expresar el juego de la *différance* en la escena pobreza-derechos. Jacques Derrida nos presenta el «sentido (a expresar)» lo que está constituido por diferencias, «en la medida [en] que hay un texto, una red de apostillas textuales a otros textos» (1968, p. 43). Cualquier presencia a la que se quiera tomar como tal está ya ocupada por la diferencia. Ahora, si nos empeñamos en dar la explicación del significado de diferencia, se nos vuelve dificultoso porque las diferencias siempre nos vienen dadas, como producto. Si podemos detenernos en la raíz del verbo: *différer* y hallamos en él ‘aplazar o ser distinto de’; la *différance* desde su sufijo *-ance* se utiliza para crear nombres verbales y en este caso quiere dar énfasis en una forma nueva que significa «diferencia-diferenciador-aplazamiento» (Culler, 1982, p. 89) Así redireccionamos el análisis en un presente que se piensa a sí mismo, siempre a partir del tiempo como diferencia, como diferenciador y como aplazamiento:

Solo la no expresividad puede ser un significante porque en rigor, solo hay significación cuando hay síntesis, sintagma, *différance* y texto. Y la noción de texto, pensada en todas sus implicaciones, es incompatible con la noción unívoca de expresión (Derrida, 1968, p. 43).

Hoy la declaración renovada y reelaborada de los Derechos del Hombre (1948)<sup>4</sup> es un gesto, y es por medio de este que se posibilita el intento de exponer una discusión crítica o

---

<sup>2</sup> La *différance* permite «pensar la vida como huella antes de determinar el ser como presencia» (Derrida, 1989, p. 280). La *différance* se volvería lo originario y en ella es posible concebir el pensamiento como algo que deviene de un *retardo*, «así pues, es el retardo lo que es originario» (Derrida, 1989, p. 280). Desde este punto se concibe la idea de un origen presente y lleno de características inmutables y trascendentales, para que asumamos que pensar es diferir, diferir no es significar, ni retardar un acto o aplazar un presente posible, sino que ese posible es posible por la *différance*. La que hay que concebir como un modo de decisión, de acción. Aquí se comprende por qué lo originario siempre queda bajo la posibilidad de la tachadura, la que da cuenta de que la *différance* no deviene de un origen pleno; porque de existir tal origen, la cancelaría como *différance*: «Es el *no origen* lo que es originario» (Derrida, 1989, p. 280).

<sup>3</sup> En un apunte de sus cursos en el Collège de France (Agamben, 2011, p. 17)

<sup>4</sup> Adoptada y proclamada por la Asamblea General en su resolución 217 A (III) del 10 de diciembre de 1948.

deconstructiva que pueda dar cuenta siempre de «la verdad en su relación con la cuestión del Hombre» (Derrida, 2002, p. 11). La formulación inicial del problema nos enfrenta a pensar previamente la categoría de pobreza desde este nuevo marco. Para luego poder dar lugar a cuál es el alcance o la posibilidad de una definición universal de esta. Es aquí que se vuelve necesario y pertinente alegar y defender una mirada deconstructiva de la pobreza y lo que implica pensarla como una categoría que hace a la verdad o a la posibilidad de ella en el hombre. Esta categoría está directamente vinculada con lo que también llamamos, y por lo tanto se visibiliza en la pobreza, ficción política. Lo real (la pobreza) se nos presenta como el objeto de la ficción, en el sentido que a partir de ella se da la construcción de los diferentes espacios que anudan en nosotros lo visible, lo factible y lo decible. Hallando lugar para una posible emancipación al identificar el «borramiento de la frontera entre aquellos que actúan y aquellos que miran, entre individuos y miembros de un cuerpo colectivo» (Rancière, 2008, p. 25).

Es a través de dicho borramiento que se determinan los límites de visibilidad de unos y no de otros en torno a sus capacidades. Identificar entonces las fronteras es una forma de defender el principio de deconstrucción como un derecho, además de dar cuenta de que no siempre las ficciones dominantes son las reales sino que se logran hacer pasar por ella «trazando una línea divisoria simple entre el dominio de ese real y de las representaciones y de las apariencias, de las opiniones y de las utopías» (Rancière, 2008, 77) Es en este campo ficcional donde la categoría de pobreza se instala como una forma de representación que da cuenta de los sujetos o les permite a ellos dar cuenta de sí mismos:

¿Quiénes van a quedar desprotegidos ante la ley o, más concretamente, privados de la protección policial, cuando estén en la calle, en el trabajo o incluso en sus hogares?, ¿quiénes quedarán abandonados por las instituciones religiosas, olvidados por las leyes? ¿Quiénes serán objeto de la violencia policial? ¿Quiénes verán rechazadas sus demandas personales?, ¿quiénes serán estigmatizados y privados de derechos al mismo tiempo que son atraídos y satisfechos como consumidores? ¿Qué personas van a disfrutar de las prestaciones sanitarias reconocidas por la ley? ¿Quiénes verán reconocidas sus relaciones personales e íntimas y quiénes encontrarán con que a solo treinta kilómetros de distancia puede cambiar tu situación legal, para bien o para mal? (Butler, 2017, p. 41)

El camino de alumbrar las tensiones que vuelven a los sujetos visibles es lo que implica asumir el desafío intelectual de ejercer el «principio de resistencia incondicional» (Derrida, 2002,

p. 13) que nombramos anteriormente y que abre la posibilidad de «reflejar, inventar y plantear» (Derrida, 2002, p. 13) unas Humanidades que sean capaces de hacerse cargo de tal deconstrucción, que interpele a la historia y al conjunto de sus axiomas. Esta resistencia incondicional es la que permite establecer una oposición a todas las formas de poderes que limitan la democracia y el porvenir de los sujetos en ella. A todos esos poderes mediáticos, que son siempre ideológicos, y en esa búsqueda de poder decirlo todo al menos como ficción se generan condiciones de posibilidad de establecer un cuestionamiento de poder decirlo todo públicamente como también de ser publicado. En este último carácter de lo público se funda y se explicita el derecho a la resistencia incondicional. En este escenario es que la pobreza se inscribe como un modo de «crimen contra la humanidad» (Derrida, 2002, p. 15). La filosofía como investigación independiente, inscrita en una «sin poder» y «sin defensa» (Derrida, 2002, p. 16) puede plantearse el problema de la pobreza desde una nueva cuestión que excedería lo económico, lo político, lo jurídico y lo ético. ¿Es posible tal traza? De serlo, ¿cómo sería?

En ella solo se precisa no solo un principio de resistencia sino una fuerza —y de disidencia—. La deconstrucción de la soberanía incondicional es sin duda necesaria y está en marcha, pues esta es la herencia de una teología apenas secularizada (Derrida, 2002, p. 18).

El sujeto pobre es entonces ese sujeto que en estado de pobreza es aquel que en apariencia no podría poner a los derechos humanos en jaque como ficción política ya que estos son una politización de diferentes espacios de poder incuestionables. Siendo estos parte de lo que podríamos llamar el *pharmakón* derrideano, que se expresa como aquella política que se destruye para protegerse formando un «horizonte de la mundialización y del derecho internacional, que se supone cuida de ella» (Derrida, 2002, pp. 10-11). Jugando y estableciendo el vínculo entre remedio-veneno. Este principio de disidencia se entiende legítimo y es un elemento clave a fin de entender cómo opera la pobreza y qué lugares ocupa la deconstrucción de los derechos humanos en erradicarla o perpetuar tal estado. La deconstrucción abre la posibilidad de desarmar las diferentes coartadas ideológicas liberales que se esconden tras la proclamación de derechos universales. La dificultad radicaría en poder dismantelar que los derechos, cuyos destinatarios son siempre los sujetos, están al parecer desde este punto de inflexión amenazados por una universalidad vacía y vacua negadora de la *différance*. Una universalidad que de algún modo su historia justifica el ritmo de diversas luchas en nuestra actualidad. Una actualidad que se nos escapa y que no se logra mundializar bajo esos mismos derechos de los cuales la historia se enmascara. Por ello, pensar la pobreza en nuestra época es dar cuenta de los modos de su representación en la época contemporánea. Teniendo en cuenta que pensar la escena contemporánea implica que:

*La escena ya no vendrá a repetir un presente, a re-presentar un presente que estaría en otra parte y que sería anterior a ella, ausente de la escena y capaz, de derecho, de prescindir de ella: presencia de sí del Logos absoluto, presente viviente de Dios. La escena no será tampoco una representación, si representación quiere decir superficie extendida de un espectáculo que se ofrece a «voyeurs». Aquella ni siquiera nos ofrecerá la presentación de un presente si presente significa lo que se mantiene delante de mí. La representación cruel debe investirme (Derrida, 1989, p. 325).*

La disidencia aplicada a dismantelar las coartadas ideológicas liberales trae enfrentarse en la escena contemporánea con un presente que se actualiza en una definición de sí mismo donde se expresa que «el presente no es más que la parte de lo no-vivido en todo lo vivido y lo que impide el acceso al presente es precisamente la masa de lo que por alguna razón (su carácter traumático, su cercanía excesiva), no hemos logrado vivir» (Agamben, 2011, p. 27).

La atención en eso que no se vivió es lo contemporáneo y de alguna forma nos devuelve a un presente del cual nunca fuimos parte. Y en este caso aplica para ese sujeto que no es visible para otros que sí lo son. La escena contemporánea de la pobreza es entonces irrupción de lo real y de un real que se nos presenta innombrable porque lo que nos afecta lo es y, cuando nos expresamos o, aparece la palabra es en ella que desaparece lo que nos afectaba para nuevamente re-actualizarse en un nuevo síntoma. No descartemos que el lenguaje es la vía de acceso por la cual el sujeto puede darse representaciones, disponer y disponerlas a otros sujetos, como también, realizando un cambio de contexto, darse a sí mismo representantes, «darse a sí mismo en representación o como representantes» (Derrida, 1996, p. 93).

Es el sujeto mismo en su estructura de subjectum que queda ligado como representante. Es decir, que el sujeto en su condición de ente-sujeto hace al Hombre y este puede o es interpretado según una estructura, en este caso, la de la representación. La siguiente pregunta posibilita otra tensión de análisis. ¿Cómo es posible que el hombre es ese «que se representa, sino alguien que a su vez representa algo o alguna otra cosa?» (Derrida, 1996, p. 101) El desplazamiento aquí queda evidenciado cuando volvemos sobre la idea de que deconstruir la posibilidad de una definición universal de la pobreza devuelve la posibilidad de ponernos en comunicación, donde el desplazamiento siempre se halla acompañado de una «cesura», de una «des-homogeneidad» (Agamben, 2011, p. 28) que pone frente al inerte tiempo lineal.

Afirmamos entonces que es en el marco de la filosofía crítica que nos interesa pensar el problema de la pobreza y en él habrá que hallar el camino de la deconstrucción y en ella las vías de acceso a repensar los conceptos de hombre y de la «figura de humanidad» (Derrida, 2002, p. 19) que configuran la pobreza y dan cuenta de la existencia de un sujeto pobre que de serlo pierde la condición de sujeto y de tener derecho a aparecer. Es decir, volver necesario recorrer y establecer cuáles son los discursos performativos que producen el acontecimiento del que hablan. Hacer hablar a la pobreza para que dé cuenta cómo hace acontecer a «el pobre». Dado que el pobre, el sujeto, es la huella de la pobreza, y mediante él se da su virtualización.

Otra lectura es concebir la pobreza como acontecimiento, que está ligada en muchas oportunidades a la noción de ausencia del trabajo, en la escena contemporánea inscribiéndose este como un derecho fundamental de los derechos humanos. Volvamos sobre los derechos, y como ya expresamos, son esos mismos derechos los que tienen destinatarios que están siempre en cuestión, dado que se encuentran en definitiva amenazados por la universalidad proclamada. La cual habilita la siguiente pregunta: ¿Cómo se da la lucha en la frontera que tiene todo orden democrático y en la frontera de la universalidad misma? Nos detenemos para concebir la escritura-derechos humanos como texto para dar respuesta a las interrogantes planteadas hasta aquí.

Partiremos de la premisa de que texto es todo aquello que se articula con el lenguaje, y los derechos se inscriben por medio de la escritura, que como tal nos devuelven las siguientes interrogantes: ¿no es este el destino de toda comunidad política cuya ley (derecho como texto) podrá ser reinterpretada en otras circunstancias, alejándose de su primera intención? ¿Es posible deslindar dicho texto de la noción de Justicia, que le dio su primer envío y sentido? Todo lo dado es gesto, gesto filosófico y es en el gesto filosófico de lectura-escritura donde está en juego y se supone la apertura de una herida sin sutura. Es la tarea contemporánea en este gesto de poder realizar un duelo sin fin del otro y reafirmar su carácter de irremplazable que se vincula directamente con la dignidad del otro, una dignidad incapturable. En el caso del ser sufriente, que está a la base de los derechos humanos en cierto proceso de producción de verdad, cierto *autos* (pasivo), cierta heteronomía. Proceso que a partir de la ley del otro supone entonces que todo texto puede ser texto-biografía y entenderla como escritura viva. Ella está sujeta a una *différance*, a un reenvío, infinito a otros terrenos, temas, problemas, tópicos no anticipables, empujando una redefinición constante de la identidad en función de un proceso infinito de identificación:

Un régimen de verdad propone los términos que hacen posible el autorreconocimiento. En cierta medida, esos términos están fuera del

sujeto, pero también se los presenta como las normas disponibles por medio de las cuales ese reconocimiento de sí mismo puede producirse, de manera que lo que puedo «ser», de modo muy literal, está restringido de antemano por un régimen de verdad que decide cuáles serán las formas de ser reconocibles y no reconocibles (Butler, 2012, p. 37).

Parecería haber unos que habitan las afueras de ese derecho a aparecer en la actualidad. Son una especie de disminuidos o desanimados de la esfera política o simplemente espectros irreales, desaparecidos, o desposeídos de toda existencia. Será entonces que:

¿Estamos hablando de un estado de indigencia creado por las disposiciones políticas existentes, o bien se trata de que la indigencia es ratificada inadvertidamente por una teoría que adopta la perspectiva de quienes regulan y controlan la esfera de la aparición? (Butler, 2017, p. 82)

A partir de las citas anteriores alumbraremos la categoría de trabajo y cómo este se instala aquí como una norma de esos derechos fundamentales y universales que permiten dar cuenta de los sujetos en su condición de pobreza o no. Pero Derrida enuncia:

«antes del pecado, el sudor del trabajo no habría comenzado aún a derramarse, ni por la labranza ni la labor del hombre, ni por el trabajo de alumbramiento de la mujer» (Derrida, 2002, p. 50).

En la cita anterior, hallamos el argumento opuesto a la idea del trabajo como un derecho positivo y natural. Más aún, todo lo contrario. Parecería desprenderse de la cita la idea de que en «los comienzos del mundo excluyesen originariamente el trabajo: todavía no habría trabajo o ya no lo habría» (Derrida, 2002, p. 50). Esto implica que entre el mundo y el trabajo no sería posible reconocer ningún tipo de armonía. No existiría entre ellos ni un acuerdo ni una sincronía. Sería el pecado original lo que habría introducido el trabajo en el mundo. Dicha introducción abre la idea de que el mundo y el trabajo no coexisten, aunque se vuelva dificultoso y problemático imaginar un mundo sin trabajo dado que este se asocia «simultáneamente a la idea de dignidad, a la vida, a la producción, a la historia, al bien, a la libertad» (Derrida, 2002, p. 51).

Sucedan víctimas de esta distancia que Derrida no deja pasar por alto, olvidarla implicaría olvidar «zonas del mundo» (Derrida, 2002, p. 57). En nuestro caso, en Latinoamérica

estas zonas son las poblaciones, clases, naciones, individuos, que quedan como víctimas excluidas de ese movimiento llamado «fin del trabajo» (Derrida, 2002, p. 57); o bien porque carecen de un trabajo que necesitan o porque trabajan por un salario que nunca les alcanza. Entonces se justifica políticamente nuevas formas de caridad, fondos que garanticen lo que podríamos llamar un «salario social» (Derrida, 2002, p. 58) para los pobres que reditúan tal pago social en trabajo para la comunidad muchas veces.

Si volvemos a la declaración de los derechos del hombre, performativos jurídicos, es emergente que sean atendidos por la deconstrucción y las nuevas humanidades ya que son la escena de «la confesión mundial y de la relación con el pasado histórico en general» (Derrida, 2002, p. 67). Las nuevas humanidades deben dar cuenta de los nuevos *como sí* en tanto estos se presentan como ficción política. En estos nuevos *como sí*, está presente concebir a las humanidades y al hombre, y a todo lo que fisura los discursos jurídico-políticos que conciernen al sujeto o al ciudadano en general:

¿Es necesario recordar las violencias que se desencadenan, a escala mundial? ¿Es preciso seguir subrayando que estos crímenes vienen firmados por organizaciones a veces estatales y a veces no estatales? ¿Es posible enumerar la multiplicación de las amenazas, de los actos de censura o de terrorismo de las persecuciones y de los avasallamientos de todo tipo? (Derrida, 1996, p. 13)

Reformulamos una vez más la pregunta eje del trabajo: ¿Qué implicaría pensar entonces el problema de la pobreza desde estas nuevas humanidades que se basan en el acontecimiento? El acontecimiento que se presenta como una ficción legítima, un otro *como sí*, mediante un acto performativo y garantizado. Por una parte eso que ocurre será parte de lo controlable y programable, formando parte de lo posible controlable. Ahora, esto se dirá que no ocurre, el puro acontecer singular de lo que ocurre implica una irrupción a toda organización performativa, a cualquier convención. Se vuelve irrupción de lo que en otro momento era leído como contexto controlable y por lo tanto dominable. El acontecimiento singular, en este caso el del sujeto que es posible predicar como sujeto pobre, no se dejaría domesticar por ninguna ficción política que halle su expresión en un *como sí* que sea ya legible o descifrable.

El acontecimiento aquí viene a dar cuenta de que aquello que pertenece al mundo de lo posible, incluso de un performativo posible, no ocurre; «lo imposible es lo único que puede ocurrir» (Derrida, 2002, p. 72). Esto se enlaza con la posibilidad de hacer dinamitar desde dentro el texto. El derecho, los derechos, estos tomados como texto; lo que implica reconocer

en ellos el punto donde este se traicionan a sí mismos. Una paradoja del sentido común se expresa cuando decimos «hecha la ley, hecha la trampa» (Penchaszadeh, 2016, p. 134). La paradoja aquí mencionada toma cuerpo cuando los derechos humanos son textos, y donde su deconstrucción/desnaturalización está en marcha desde siempre. Empieza tal tarea en la diseminación de la dupla *derechos humanos*. Inscribiendo desde la crisis de esta dupla la política como límite o final de una clausura posible y a la justicia como ideal susceptible y deconstruible que siempre opera como diálogo entre teoría y mundo:

«Debemos por tanto velar incesantemente sobre esas distinciones a veces sutiles entre los estatus, tanto más cuanto que la frontera entre lo económico y lo político parece más problemática que nunca» (Derrida, 1996, p. 29).

Es en esta deconstrucción que Derrida ve una de las vías para el llamado progreso histórico. Que en este caso contiene una paradoja: la existencia de una estructura deconstruible, en este caso los derechos humanos o si se quiere la noción de justicia, que en algún punto se presenta como deconstruible y la tensión que opera con la justicia en sí misma y que si algo existe fuera o más allá de ella no sería deconstruible. Derrida nos dirá que: «La deconstrucción es la justicia» (1996, p. 35).

La filosofía derrideana ofrece delimitar figuras y reflexiones que pretenden un pensamiento y una praxis política de los derechos humanos distinta. Que sea posible de estar distanciada de una concepción (una matriz) que apunte a concebir una idea de sacrificial soberana (posición logocéntrica) que marca como eje un tipo de dignidad la cual responde a un tipo de sujeto y no otro. ¿Qué implica dedicarnos a la reflexión de otra concepción de justicia? ¿Cómo es la elaboración de una justicia bio-poética del ser viviente (y no viviente) que sufre? ¿Cómo sería una ética bio-poética que de cuenta de la no consideración del sujeto y de su pobreza como sufrimiento? ¿Cómo? En un principio buscar desarmar la adjetivación de estos derechos, un modo de humanismo que en nombre de una universalidad que hace encorsetar toda invocación a la dignidad a un conjunto de sufrientes. «Detrás de lo humano lo inhumano, arruinando de antemano toda posibilidad de clausura» (Penchaszadeh, 2016, p. 140) donde declaramos que la política se juega siempre entre fronteras. Estas fronteras son las que tensionan la dignidad de aquello que no lo es. En definitiva hacer temblar políticamente el concepto de frontera entre los elementos de lo humano y lo no humano, entre lo sagrado y lo no, entre lo original y suplementario, como la escritura misma; y en materia de derechos está enmarcado con claridad entre lo activo y lo pasivo. Si regresamos otra vez a un enclave farmacológico de la escritura y de los derechos humanos, alumbramos que aquello que los

funda y los niega cada vez es siempre «una comunidad viviente sin límites, circulando, en movimiento, rearmando y desarmando el espacio político de lo común» (Penchaszadeh, 2016, p. 141).

Es desde esta mirada política de la pobreza donde se ve por un lado la oportunidad de poner siempre a la vista de todos, su finitud, de todo aquello que se vuelve irremplazable como la dignidad de los sujetos. Todo lo que esta tiene de incalculable e inmedible. A su vez, este otro, este ser sufriente, es el que se vuelve necesario mientras es quién necesariamente interpela, es el que pone lo farmacológico como chivo expiatorio. Los derechos humanos y la pregunta por ellos o como se dice en la escena política actual cuando hablamos en *materia de derechos*, son el cerrojo de la puerta por el cual se puede instalar la pregunta que halle la posibilidad por la existencia de una justicia anterior a todo derecho y a todo cálculo. Los derechos tienen un límite que los hace toparse con ellos mismos y son el límite de lo jurídico y del humanismo que los bordea y funda. Ahora bien, su deconstrucción habita en sí mismos si estamos dispuestos a que sean interpelados por el conjunto de los sufrientes. En este caso la pobreza de hombres, mujeres, niños, extranjeros, minorías o colectividades es lo que pone en riesgo la universalidad jurídica y textual, que no se da en el mundo material de la *différance*:

La organización de la escena y de la nueva perspectiva ontológica ya no parte de la ausencia, sino que deriva de pensar en el fin de la representación; pero posibilitando, desde el espacio cerrado y el origen desde dentro de sí, una representación originaria (Derrida, 1989, p. 326)

En esta nueva traza de los derechos humanos como texto, como grama, como *différance* aparece la «representación como auto-representación de lo visible e incluso de los sensibles puros» (Derrida, 1989, p. 326) donde las nuevas formas de subjetivación de la pobreza hacen de ellos mismos algo que no son.

A modo de conclusión: Desaparecen las totalidades para dar lugar a los dispositivos y encontrarnos con el otro, goce que me habilita poder estar en otro tiempo, en otro lugar, más distante de los sujetos que solo aparecen y son visibles hoy.

En este dispositivo se abre una inscripción posible: recuperar el concepto de «ciudad-refugio» (Derrida, 1996, p. 40) lo que implicaría hacernos cargo de la desnaturalización de la pobreza, si esta empieza por ser pesada como una ficción política que debería ser inexistente. En tal modelo de ciudad se expresa un camino posible, practicar una ética de la hospitalidad. Aquí la hospitalidad se presenta como una cultura misma y no como un tipo de ética entre otras:

«la ética de la hospitalidad es, toda ella coextensiva a la experiencia de hospitalidad, sea cual sea el modo en que la abramos o la limitemos» (Derrida, 1996, p. 41).

Ya no es la ciudad-Estado en su situación física la que toma el orden de lo ficcional, sino que estableceremos detenernos en la hospitalidad y en cuándo se vuelve dicha acogida del otro en algo de lo que los sujetos nos podemos apropiar «controlar, dominar», en diferentes «modalidades de la violencia» (Derrida, 1996, p. 42). La ciudad, la polis, habla ahora desde el actuar. Hablar juntos, y la construcción del espacio público se extenderá por cierto entre esas personas que viven el propósito común sin importar dónde se esté. Esta idea de construir posibles modos de ciudades-refugios, regidas por lo que podría llamarse ley la hospitalidad, implicaría pensar en leyes incondicionales que abran la puerta a cada singularidad, a «cualquier otro» (Derrida, 1996, p. 45) no importando su origen o identificación. Hay en esta universalidad cosmopolita, donde la hospitalidad universal está implícita y podría llegar a ser, una garantía de algún tipo de paz perpetua. Una nueva representación que se proponga poner un límite a los sufrientes y en ella un lugar para la *différance* derrideana que posibilita la inscripción política del otro:

«Todo lo que, a ras del suelo, ya no es suelo, y aunque ello se fundamente sobre la tierra, no debe ser incondicionalmente accesible al primero que llega» (Derrida, 1996, p. 52).

La hospitalidad nos invita a preguntarnos: ¿Cuáles serán los «soportes materiales» (Butler, 2017, p. 78) de la acción y qué es lo que nos reúne y nos mantiene juntos? Es necesario concluir abriendo desde esta nueva pregunta, dado que la pregunta por los soportes materiales se vuelve imprescindible en tanto contiene en ella la lucha por lo que la acción demanda y sobre todo en aquellas luchas por «la comida, el empleo, la movilidad, y el acceso a las instituciones» (Butler, 2017, p. 78) La hospitalidad propone así un tipo de voluntad de carácter popular, ni unitaria ni idéntica a sí, sino un tipo de voluntad popular que surge de la alianza de la *différance* y sus cuerpos cuya acción e inacción exige un porvenir que no está dado. En la cesura es necesario poder ver las fallas y es en esas fracturas de lo real-ficción donde se generan las condiciones y posibilidades del encuentro. En ese encuentro cada uno es capaz de relacionar cada instante con el pasado de uno y hacer de cada relato una «*týpos*» (Agamben, 2011, p. 28), una figura. Estas no solo nos permiten jugar con las figuras del pasado y las tinieblas del presente; lo que habilitaría la transformación, poniéndose en relación con otros tiempos.

Se presenta como obvio y sin embargo la filosofía aún parece tener que seguir insistiendo en que todos los sujetos deben tener un lugar, ya que es un derecho el poder presentarse en sociedad en virtud del derecho de propiedad en común sobre la superficie de la tierra; teniendo que juntos, los hombres, «soportarse los unos a los otros» donde nadie tiene más derecho que otro a estar y «ocupar un lugar de la Tierra» (Derrida, 1996, p. 54). Esto refunda el problema de cómo se conciben y legitiman los modos de violencia, la pobreza como uno de ellos, y sus fundamentos, lo que entendemos como derecho-natural.

### Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, G. (2011). *¿Qué es lo contemporáneo?* Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- BUTLER, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós.
- (2012). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- CULLER, J. (1992). *Sobre la deconstrucción*. Salamanca: Cátedra.
- DERRIDA, J. (1968). *Posiciones*. Madrid: Pre-Textos.
- (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Antrophos.
- (1996). *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!* Estrasburgo: Cuatro - ediciones.
- (2002). *Universidad sin condición*. Madrid: Trotta.
- PENCHASZADEH, A. P. (2016). Los derechos humanos en deconstrucción. Claves derrideanas. *Revista Sociedad*, (35-36), 131-146. Recuperado de [https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/50486/CONICET\\_Digital\\_Nro.b2480fb2-3e64-41cd-b78c-b966131f5246\\_s.pdf?sequence=5](https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/50486/CONICET_Digital_Nro.b2480fb2-3e64-41cd-b78c-b966131f5246_s.pdf?sequence=5).
- RANCIÈRE, J. (2008). *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Bordes Manantial.