

Incorporación y trabajo de duelo: notas sobre el deseo en Jacques Derrida¹

*Incorporation and the work of mourning:
notes on desire in Jacques Derrida*

*A incorporação e o trabalho de luto: notas
sobre o desejo em Jacques Derrida*

Joseph Eaton

UNIVERSIDAD ANDRÉS BELLO

Resumen

El presente artículo propone una lectura filosófica del deseo, la incorporación y el trabajo de duelo a partir de Derrida, tomando como punto de partida una redefinición de la oralidad que problematiza su asociación clásica con la presencia plena. A través del análisis de figuras como María Magdalena, Antígona, Christiane Louise y las cartas de Hegel, se explora una economía de la incorporación en la que el deseo no puede ser asimilado ni simbolizado, funcionando como resto inasimilable. Este deseo no es carencia ni falta, sino un exceso que se hereda transgeneracionalmente como inscripción críptica e imposible. La noción de *Aufhebung*, tal como es trabajada en *Glas*, se convierte en un punto clave para desarticular la digestión sistemática del deseo que propone la lógica hegeliana. En este marco, la incorporación no es apropiación, sino una exposición a lo irrecible, a lo que interrumpe toda clausura del sentido. El trabajo dialoga con las elaboraciones de Freud, Abraham y Torok, rescatando sus aportes sobre la introyección y la incorporación en el trabajo de duelo. En lugar de cerrar el deseo en una economía de reconciliación, el texto apuesta por pensar su carácter imposible, su persistencia como resto que desborda toda articulación estable y toda apropiación subjetiva.

Palabras clave: Incorporación, oralidad, deseo, resto, trabajo de duelo.

¹ El presente artículo es producto de algunos apartados de tesis doctoral titulada: Génesis y estructura del trabajo de duelo: Jacques Derrida y los psicoanálisis. La tesis fue parte de fondo de investigación CONICYT, titulado retóricas de la incorporación de la Dra. Valeria Campos. La tesis fue defendida el año 2022 en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Abstract

This article explores the question of incorporation and desire in Derrida's work, drawing on figures such as Mary Magdalene, Antigone, Christiane Louise, and Hegel's letters to think mourning, transmission, and the inscription of what resists symbolization. Beginning with a reinterpretation of orality as an uncertain site of digestion and loss, the text analyzes the impossibility of pacifying desire when it appears as a transgenerational inheritance—not as a recoverable content, but as an ungraspable, dysfunctional incorporated remainder. The reading of the letters reveals how desire operates as interruption, contaminating writing and the structure of familial transmission. Drawing on Abraham and Torok's reflections, desire is approached not as lack, but as an excess that resists integration. Derrida's thought thus appears as a mode of resistance to closure, reconciliation, and symbolic digestion, affirming the persistence of a desire that writes itself as loss, remainder, and the impossible.

Keywords: Incorporation, desire, orality, remainder, the work of mourning.

Resumo

Este artigo examina a problemática da incorporação e do desejo na obra de Derrida, articulando figuras como Maria Madalena, Antígona, Christiane Louise e as cartas de Hegel, para pensar o luto, a transmissão e a inscrição do que resiste à simbolização. A partir de uma reinterpretação da oralidade como lugar incerto de digestão e perda, o texto analisa a impossibilidade de pacificação do desejo quando este se apresenta como herança transgeracional — não como conteúdo recuperável, mas como resto incorporado, inapreensível e disfuncional. A análise das cartas permite observar como o desejo opera como interrupção, contaminando a escrita e a estrutura de transmissão familiar. Inspirado nas reflexões de Abraham e Torok, o artigo aborda o desejo não como falta, mas como excesso que não se deixa integrar. O pensamento de Derrida aparece, assim, como uma forma de resistência à clausura do sentido, à economia da reconciliação e à digestão simbólica, afirmando a insistência de um desejo que se escreve como perda, como resto, como impossível.

Palavras-chave: Incorporação, desejo, oralidade, resto, trabalho de luto.

Recibido: 1 de abril de 2025

Aceptado: 29 de agosto de 2025

Introducción: una redefinición de la oralidad

El presente artículo trata sobre la incorporación, la oralidad y el trabajo de duelo. Se enmarca, en cierto sentido, en el trabajo de un joven Derrida. Las expresiones que mencionamos, si bien presentes a lo largo de la obra del filósofo, pueden resultar menos familiares que aquellas con las que se suele identificar la deconstrucción. Este despliegue, sin embargo, nos parece fundamental de destacar, pues responde a una trayectoria crítica que comienza en la fenomenología, se desplaza hacia el psicoanálisis y encuentra una elaboración mayor en la articulación entre escritura, oralidad y cripta en *Glas*.

El punto de partida de este itinerario es la voz (Campos, 2017). En Husserl, la voz es paradigma de inmediatez, modelo de una auto-afección en la que el sujeto coincide consigo mismo al escucharse hablar. La lectura derridiana quiebra esa pretensión de presencia plena, mostrando que la voz no es transparencia sino espaciamiento, en el sentido de que su aparente inmediatez está ya habitada por diferencia, retardo, iteración. Allí se abre una fisura que pone en cuestión toda confianza en la oralidad como garante de verdad o interioridad.

Este desplazamiento prepara, diremos, un segundo momento, la escena freudiana. El aparato psíquico, pensado por Freud en términos de inscripción, reinscripción y huella, confirma la imposibilidad de fundar la experiencia en una voz originaria (Freud, 2008). La “escena de la escritura” desplaza la oralidad como lugar privilegiado de verdad, introduciendo en su lugar una economía gráfica, o en otras palabras, donde lo psíquico funciona como archivo y cada recuerdo es siempre reescrito, nunca presencia pura.

Con “Fors”, la problemática de la oralidad se reformula en clave de duelo e incorporación. No toda pérdida se simboliza, algunas permanecen como cuerpos extraños sellados en el interior: la cripta. En ese registro, la oralidad aparece no como transparencia expresiva, sino como gesto de ingestión imposible que traga lo que no puede elaborar, y en esa imposibilidad queda alojado lo que el lenguaje no logra domesticar. La oralidad nombra aquí no la presencia de una voz interior, sino la marca de lo que no se digiere ni se inscribe plenamente.

Finalmente, *Glas* radicaliza este movimiento. Su dispositivo gráfico, su doble columna y su proliferación de citas ponen en obra la desarticulación de la voz como fundamento y la persistencia de la incorporación como resto indigerible. En *Glas*, la oralidad se muestra ya no como voz inmediata, sino como resonancia espectral: restos que insisten, que se alojan en la escritura y que interrumpen toda clausura.

Oralidad y alimentación

La redefinición de la oralidad, en términos de alimentación, remite al interés que Derrida muestra en el órgano de la oralidad —la boca— como un lugar de tránsito, de ingestión, de desplazamiento. Derrida asocia la alimentación con la escritura, porque ambas funcionan según una lógica de incorporación sin totalización. Cuando comemos, ingerimos algo que era exterior, pero no lo asimilamos completamente, siempre hay un resto, algo que no puede ser totalmente digerido. La comida no se

convierte en un “yo” puro, sino que deja su huella en el cuerpo, en la memoria, en el metabolismo. Esto es exactamente lo que sucede en la escritura. Se inscriben significados, pero estos nunca se integran de manera total (Kilgour, 1957). En entrevista con Daniel Birnbaum y Anders Olsson publicada en 2009, Derrida dice:

Actualmente me centro en las prácticas rituales que expresan la visión de una cultura sobre la comida: lo que se puede comer, lo que no se puede comer. Los distintos puntos de vista que las diferentes culturas tienen sobre los excrementos -los ritos escatológicos- también pertenecen a este complejo, por supuesto. Actualmente estoy trabajando en una gran cantidad de material antropológico, y estoy leyendo estudios teóricos relacionados con la percepción de la comida y la defecación —Frazer, Freud, Bataille y otros (...) Es un estudio de fenómenos culturales más concretos que los que había trabajado anteriormente. Anteriormente, documenté con gran detalle los tropos de incorporación en el discurso hegeliano. Lo hice, como ya he mencionado, en *Glas*, y también lo hizo Werner Hamacher en *Pleroma*, con el que probablemente estés familiarizado. También he buscado figuras similares en otras filosofías y discursos teóricos. En mi prólogo al estudio de Maria Torok y Nicolas Abraham sobre el Hombre de los Lobos, analicé la ingestión en las teorías de Freud sobre el duelo y la melancolía. Y en mi texto “Economimesis”, he tratado de mostrar cómo un concepto de economía adquirido a partir de la digestión rige la visión de lo bello en la estética kantiana. Mientras que lo bello es un nombre para el metabolismo equilibrado y armonioso, la economía cerrada permanece amenazada desde dentro por el asco, y esta analítica de lo bello se desmorona cuando llega al punto del asco y el vómito, un punto en el que la economía alcanza su límite en términos de lo que es absolutamente inasimilable (Birnbaum y Olsson, 2009, p. 10).

El trabajo de Schwab (2007) insiste en estos desarrollos de Derrida mostrando la importancia de la oralidad y la incorporación como forma de comprender la ética, la política y la relación con el psicoanálisis:

Destacando la prominencia de la oralidad y la incorporación en relación con la ética, la política y la ley, estas dos imágenes parecen contener en pocas palabras algunos de los principales compromisos y preocupaciones de Derrida con el psicoanálisis. Las reflexiones psicofilosóficas de Derrida sobre la incorporación se remontan a la boca como órgano y figura que prepara el terreno para una división gradualmente adquirida entre el yo y el otro. La boca y, más en general, la capacidad de incorporación literal y figurativa son instrumentales en la constitución de objetos internos buenos y malos y en la frontera entre la autoafección (Schwab, 2007, p. 2).

Schwab plantea que la clave de estas referencias está en que los conceptos psicoanalíticos de la oralidad que dan forma a la deconstrucción de Derrida de las nociones convencionales de la voz y la escritura.

Comer juntos, acoger al otro, comer lo que el otro come y comprender lo que significa comer bien son tan importantes como incorporar al otro en un acto de duelo. Las huellas del trabajo de Abraham y Torok sobre el duelo y la incorporación, que Derrida honra en “Fors”, siguen impregnando su propia obra (Schwab, 2007, p. 6).

En esta relación entre oralidad y alimentación se juega la radicalización del pensamiento de la huella. La oralidad es pensada como el acto de tragar palabras. No podemos controlar todo lo que absorbemos del lenguaje, porque es constitutivo. En la incorporación, como proceso psíquico, algo se ingiere, pero no se digiere completamente, queda encapsulado al modo de una cripta. En el trauma —que inspira el pensamiento de la cripta— ciertas palabras pueden ser escuchadas, pero no asimiladas del todo, quedando “encerradas” en una cripta psíquica. La oralidad es entonces un espacio de inscripción no controlada (Derrida, 1967).

Una promesa filosófica: la digestión absoluta

La lectura que Derrida hace de la *Aufhebung* hegeliana en *Glas* constituye un momento decisivo para comprender esta lógica. La *Aufhebung* representa la promesa filosófica de un relevo, de una digestión idealista que todo lo asimila sin resto. Es la figura de una economía simbólica cerrada, donde la negatividad es absorbida en un proceso dialéctico que asegura la superación y conservación del conflicto. Derrida desmonta esta fantasía de una digestión total, mostrando que lo que Hegel intenta subordinar en el sistema —la diferencia, lo negativo, la alteridad— vuelve como resto no incorporable. La *différance* señala precisamente aquello que no puede ser relevado ni superado sin residuo (Derrida, 1974). En lugar de una economía cerrada, Derrida propone una economía general, siguiendo a Bataille, donde lo inasimilable, lo excesivo y lo excrementicio no son meras fallas del sistema, sino su condición estructural.

Desde esta perspectiva, la incorporación deja de ser un proceso de integración simbólica total para convertirse en un gesto marcado por la falla, por la imposibilidad de totalizar. Esta lectura tiene consecuencias directas sobre la noción de oralidad: ésta ya no puede entenderse como un acto transparente de expresión del sentido, sino como el lugar donde el sujeto traga lo que no puede digerir del todo, donde el significante se introduce sin promesa de asimilación. La oralidad es —así— espacio de apertura a la alteridad, zona donde se rompe la economía hegeliana del espíritu y se instala la lógica del resto, de la cripta, del duelo imposible. Buena parte de la ruptura de esta promesa se debe a la comprensión de parte de Derrida del concepto de incorporación (Abraham y Torok, 1976).

Notas sobre el concepto de incorporación

El interés de Derrida por la noción de incorporación, y su lectura de la teoría de la cripta en Abraham y Torok (1976), no es una mera coincidencia intelectual, sino que forma parte de una trayectoria de interlocución precisa y sostenida. La resonancia

entre Jacques Derrida y Nicolas Abraham no comienza con la noción de incorporación, sino mucho antes, en un punto de cruce fundamental, la pregunta por la génesis en el marco de la fenomenología. Ambos autores participan en 1959 del Coloquio de Cerisy-la-Salle, donde Abraham presenta su trabajo *Reflexiones fenomenológicas sobre las implicancias genéticas y estructurales del psicoanálisis*, y Derrida expone su texto *Génesis y estructura y la fenomenología*. Para entonces, Derrida ya había comenzado a trabajar el problema de la génesis en Husserl, como lo muestran sus textos *El problema de la génesis en la fenomenología de Husserl* (1953–1954) y su introducción a *El origen de la geometría* (1962). Esta afinidad inicial se prolonga en los años siguientes, cuando Derrida asiste a seminarios privados organizados por Abraham y Torok en su residencia de París entre 1959 y 1961. Bajo el título general de Psicología fenomenológica, luego modificado a Fenomenología genética, estos encuentros abordaban la obra de Husserl a la luz del psicoanálisis, particularmente del psicoanalista húngaro Sándor Ferenczi (Baring, 2013). Según señala Nicolas Rand (1994) en su edición inglesa de *The Shell and the Kernel* (1994), esta línea de investigación fue denominada por Abraham como “transfenomenología”, una tentativa de pensar la interioridad psíquica a partir de las estructuras genéticas de la experiencia y su relación con el deseo. Este trasfondo común —la interrogación sobre el origen, la temporalidad y la inscripción— es decisivo para comprender por qué la noción de incorporación no aparece como un injerto ajeno en Derrida, sino como el desarrollo de un problema compartido desde sus inicios.

En esos años, Abraham ya había comenzado a desarrollar junto a Torok la crítica a la noción freudiana de duelo, y a diferenciar entre introyección e incorporación como operaciones psíquicas heterogéneas. Derrida reconoce en esa distinción una afinidad estructural con su propia crítica a las economías cerradas del sentido y su atención a lo que resiste a la simbolización. La lectura que Derrida realiza del texto de Abraham sobre El hombre de los lobos, así como su prólogo a *Cryptonymie*, no solo testimonian ese encuentro, sino que muestran cómo la figura de la cripta pasa a ocupar un lugar central en su pensamiento. Derrida no “adopta” la incorporación como concepto ajeno, sino que la reinscribe como figura que permite pensar la lógica de la huella, del secreto, del suplemento, con la retórica psicoanalítica. Desde esta perspectiva, el diálogo entre Derrida y Abraham entiende la incorporación como la inscripción de una alteridad irreductible, de un deseo no dicho que fractura la unidad del yo y de la palabra.

Para decirlo pronto, la incorporación es una introyección fallida, por eso veremos de forma sintética en qué consiste esta operación. La teoría de la cripta desarrollada por Nicolas Abraham y Maria Torok tiene una historia conceptual precisa, cuyo origen puede rastrearse en los primeros trabajos de ambos autores. Es en 1963, con el texto inédito de Abraham El crimen de la introyección, donde comienzan a prestar una atención sostenida a esta noción, proveniente de Ferenczi, y a su relación con los sentimientos de culpa. Allí se plantea que la fantasía de un crimen —que nunca ocurrió— es en realidad una racionalización retroactiva (*Nachträglichkeit*) de la culpa inherente al acto voluptuoso y orgiástico de la introyección misma. Si bien la idea había sido mencionada en 1959 y 1962, no alcanza aún en esos años una formulación completa. En 1968, con el texto de Torok Enfermedad del duelo y fantasía del cadáver exquisito, se propone una revisión crítica de la teoría freudiana del duelo, sentando las bases para una distinción entre duelo normal y duelo patológico. Esta línea culmina

en 1973 con *Duelo o melancolía: introyectar/incorporar*, donde se formula con claridad la diferencia estructural entre ambos procesos (Abraham & Torok, 2001).

A fin de clarificar los conceptos, podemos señalar que la introyección es una operación estructurante del psiquismo, impulsada por el principio del placer, orientada a la expansión del yo y a la integración simbólica de lo otro. Es un movimiento constante que puede verse detenido frente a ciertas pérdidas, pero que no nace de ellas. La incorporación —en cambio— es un mecanismo primitivo y no simbólico. No se trata de la integración de un objeto perdido, sino de la inclusión encapsulada y secreta del deseo no dicho del otro, de su enigma o su pulsión. Este contenido no simbolizable se aloja en una cripta psíquica, sin mediación ni elaboración.

Esta diferencia no se puede reducir a los mecanismos defensivos como la represión. La incorporación implica una transformación topológica del yo, que se convierte en soporte de una alteridad radical. Para Abraham y Torok, el duelo no puede pensarse simplemente como una desinvestidura del objeto perdido. En muchos casos, el trabajo psicoanalítico consiste en posibilitar una escucha del secreto incorporado, una resonancia de aquello que nunca fue dicho. Es allí donde el analista puede ofrecer una forma de supervivencia simbólica de ese deseo encapsulado. Esta distinción entre introyección e incorporación es recogida por Derrida, no solo en lo tocando a su dimensión clínica, sino en tanto reflexión filosófica más amplia. La incorporación se convierte para él en una figura del pensamiento: lo que el sistema no puede digerir, pero que persiste en su interior como huella, como resto no simbolizable. Derrida lee la incorporación como una interrupción estructural de toda economía del sentido, análoga a lo que Abraham y Torok definen como el encierro criptado del deseo del otro.

En suma, la incorporación —tanto en el psicoanálisis como en la filosofía— no refiere a una mera apropiación del objeto, sino a la inscripción de un deseo—secreto inasimilable que altera desde dentro la estructura misma del sujeto. Esta perspectiva permite repensar la oralidad, la escritura y el duelo no como operaciones de clausura simbólica, sino como aperturas a lo que insiste sin haber sido dicho, a lo que no cesa de retornar desde su imposibilidad de ser digerido. Lo que se incorpora no es el objeto como tal, sino el deseo no dicho del otro, su secreto, su enigma. Esta incorporación endocríptica implica una alteridad radical que ingresa clandestinamente en el yo, sin mediación ni metáfora (como antimetáfora). Para Derrida se trata de aquello que el pensamiento no puede asimilar y, sin embargo, lo habita desde dentro, como resto.

La operación de la incorporación, tal como Derrida la desarrolla en su prólogo a *Le verbière de l'homme aux loups* (1976), desborda los marcos clásicos del psicoanálisis. No se trata de una simple defensa ni de un mecanismo de sustitución simbólica. La cripta es aquello que entra en el yo (*moi*) como enclave: no está ni en el inconsciente dinámico ni plenamente en la conciencia. Es un “no—lugar” que funciona como una palabra—cosa, es decir, una palabra que no ha tenido lugar, cuyo lugar propio es de otro. Este enclave preserva y observa lo que no puede ser ni dicho ni representado, conservando algo que se sustrae a toda simbolización. La cripta es lo que queda de un símbolo -que excede- lo que no se deja clausurar.

La cripta remite a un traumatismo preverbal que ha sido encapsulado en el yo y que contiene un goce prohibido —indecible— sin inscripción directa en el inconsciente. No es una metáfora del inconsciente como lugar oculto o subterráneo; más bien, disloca esa metáfora. La incorporación, en este sentido, no es solo un fracaso de la introyección, sino una operación con su propia lógica temible: imita la introyección, pero la subvierte

desde dentro. No niega abiertamente la prohibición, pero tampoco la acepta, la negocia clandestinamente, instalando una forma de relación con el deseo que no pasa por la simbolización sino por la disimulación: borra las huellas de su propia huella.

Derrida señala que la incorporación siempre implica una multiplicidad estructural. La cripta no conserva un único objeto: siempre debe incorporar “más de uno” y operar respecto de él de más de una manera. El secreto —la condición estructural de la cripta— exige al menos un tercero, un *cryptophore*, alguien que lo reciba o lo sostenga. A su vez, este tercero puede ser conservado para ser suprimido, o suprimido para ser conservado. Se trata de una operación paradójica, se mantiene con vida a fin de ser tenido por muerto, se suprime algo, pero se lo implica como tal en la escena. Esta lógica interna introduce una contradicción constitutiva, la cripta conserva al otro como extraño y, al mismo tiempo, no es a ese otro lo que conserva, sino su lugar, su tópica.

Topológicamente, la cripta se sitúa entre el inconsciente dinámico y el yo introyectivo, formando en su interior una “bolsa de resistencia”, una especie de quiste o enclave de un inconsciente artificial. Es un doble interior, un interior en el interior. No basta entonces con atravesar el muro del inconsciente para acceder a la cripta, hay que atravesar una pared angulosa en el interior mismo del yo. La palabra—cosa, que la cripta contiene, es una palabra muda, innombrable. Este enclave es, a la vez, sepultura y reserva: se cuida allí a un muerto “intacto”, preservado de toda vida o muerte que pudiera venirle de afuera. El muerto en la cripta es un muerto—vivo; se quiere conservarlo en vida, pero como muerto.

Este funcionamiento instala un trabajo de duelo imposible, una introyección fallida o —como lo dicen Abraham y Torok (1976)— una incorporación. El resultado de este proceso fallido no se corrige, trabaja sin lograr reparar o reencausar la integración amorosa del otro, impidiendo con esto su apropiación simbólica. Se conserva al otro como extraño, pero al mismo tiempo se lo despoja de su alteridad. Lo que se mantiene no es el otro, sino una estructura que soporta su exclusión.

Esta contradicción queda manifiesta en la singularidad del contenido libidinal críptico. En el caso del *Hombre de los lobos*, Derrida señala cómo el deseo de muerte hacia la hermana y el padre se inscribe en la cripta, la única manera de amarla es no matarla, y de no amarla es matarla, por eso la incorpora. Pero luego debe incorporar también al seductor de la hermana, es decir, al padre. Así, se produce una duplicación de la incorporación, una cadena que no concluye.

El papel del orificio bucal en esta dinámica es central. La boca es, primero, un lugar silencioso del cuerpo, que deviene parlante solo por suplementariedad. En la introyección, esta boca metaforiza la entrada simbólica del otro. Pero en la incorporación, esa metáfora se literaliza, entra un objeto en el cuerpo para no introyectarlo, sino para vomitarlo hacia adentro, depositarlo como resto en una bolsa interna, sin digestión posible. La introyección es una idealización simbólica del duelo; la incorporación, su inversión material: la metáfora oral se convierte en una desmetaforización corporal, un exceso que ya no puede ser representado.

Derrida afirma que solo la incorporación pasa por una “cripta lenguajera”, porque es el lenguaje mismo el que falla, el que se ve desplazado por una “palabra muda”. Esta palabra no articula, sino que oculta. En ese gesto, se inscribe el deseo de que el muerto no reaparezca, de que permanezca en su lugar de muerto, que no arrastre consigo el traumatismo de la pérdida. La operación simbólica del duelo busca metabolizar al

muerto. En cambio, la incorporación construye una estructura para asegurar que no haya retorno, que el muerto “se comprometa a quedarse allí”, incluso en vida.

Lo dialectofágico: incorporación y *Aufhebung* en *Glas*

Este apartado examina el modo en que Derrida, en *Glas*, interrumpe la lógica dialéctica de Hegel, particularmente en relación con la operación de la *Aufhebung*. Como vimos anteriormente, la *Aufhebung* representa en Hegel la operación por la cual se supera y conserva simultáneamente una contradicción, garantizando así la síntesis progresiva del concepto. Sin embargo, para Derrida, esta promesa filosófica de síntesis no se cumple sin resto: allí donde el sistema hegeliano intenta metabolizar la diferencia, aparece una resistencia estructural, una incorporación imposible que deja huellas y residuos que interrumpen la clausura del sentido. Esta tensión entre lo que el sistema incorpora y lo que no puede asimilar, lo que se eleva y lo que permanece como vómito interior, como palabra-cosa, se despliega en *Glas* como una lectura doble, fragmentada, que ensaya una escritura que ya no responde al orden de la filosofía (Blanco, 2011).

La *Aufhebung* —ese relevo dialéctico que, según Hegel, eleva, conserva y suprime— constituye una de las operaciones filosóficas más cargadas de promesas de digestión. Es en *Glas* donde Derrida se aplica con mayor intensidad a deconstruirla, inscribiéndola en una economía de la muerte, una lógica del duelo que no se cierra, que no redime y que siempre deja restos. Este trabajo no es meramente interpretativo, sino performativo: *Glas* pone en acto el trabajo de duelo en tanto imposibilidad de una digestión absoluta del otro, incluso dentro del sistema hegeliano. La operación por la cual el sistema hegeliano parece devorarse a sí mismo al interior de su propia retórica de la *Aufhebung*, pero al hacerlo, deja ver lo que no puede metabolizar.

La dialéctica especulativa, que parecía garantizar la recuperación de toda negatividad en una síntesis superior, aparece aquí atravesada por una incorporación que no puede ser simbolizada. Derrida, siguiendo la pista de Hegel, trabaja con múltiples figuras que emergen en la columna izquierda de *Glas*, el hijo, el padre, la herencia, el sacrificio, la familia, la religión. Cada uno de estos momentos marca un intento de absorción de la diferencia dentro del aparato hegeliano, pero también una torsión, una interrupción. Lo que muestran estos pasajes no es el cumplimiento de una economía del sentido, sino su fracaso. El sistema, como cuerpo simbólico, incorpora restos -figuras, voces, espectros- que no puede digerir, que permanecen como quistes internos: marcas de un duelo que no concluye, de una *Aufhebung* que no releva del todo.

Derrida, al exponer este mecanismo, acude a la lógica de la incorporación tal como fue pensada por Abraham y Torok (1976). La cripta, la ingestión sin digestión, la sepultura interior del deseo del otro son operaciones que resuenan en el modo en que *Glas* exhibe sus restos. La columna misma —doble, fragmentada, atravesada por blancos— testimonia una escena de duelo, no hay fusión, sino yuxtaposición, no hay integración, sino borde, costura, injerto. Lo que en Hegel era *Aufhebung*, aquí se descompone en una economía general del suplemento, donde nada puede ser plenamente elevado, absorbido ni conservado sin pérdida.

Este momento dialectofágico pone en crisis la promesa filosófica de una síntesis. Lo que queda en su lugar no es simplemente la negación del sistema, sino la inscripción de su imposibilidad constitutiva. Se trata de pensar, con Derrida, una forma de duelo que no redime, una herencia que no puede ser transmitida sin residuo, un saber absoluto que, en lugar de fundarse, se disuelve en la escena misma de su digestión imposible. El gesto de Derrida no destruye la dialéctica, la lleva hasta su límite, donde comienza a devorarse a sí misma. Y en ese borde, allí donde Hegel parece tragarse sus propias figuras, emerge la incorporación como resto —como huella inasimilable— marcando el paso de una economía cerrada a una economía general.

Incorporación, deseo y catástrofe en *Glas*

En el marco de lo que hemos denominado momento “dialectofágico” en *Glas*, Derrida desarrolla una crítica a la operación de la *Aufhebung* hegeliana a partir de su vínculo con el lenguaje y, más radicalmente aún, con la lengua como institución familiar. La tesis es que la lengua, al estar comprometida con el proyecto de la *Aufhebung*, exhibe una tendencia “dialectofágica”, no simplemente dialéctica, sino una lógica de digestión que culmina en un vómito interior, una ingestión invertida de lo inasimilable al concepto. La incorporación aquí no se juega como integración armónica, sino como economía interna de lo no digerido, una suerte de pasaje de tránsito en que lo que el sistema no puede subsumir se deposita en el cuerpo del lenguaje, transformándolo desde dentro.

En *Glas*, Derrida formula una pregunta que desestabiliza el sistema hegeliano desde su fundamento lingüístico, ¿Hay lugar para lo bastardo en la familia ontoteológica? Este bastardo —este exterior no reconocido, sin filiación legible— opera como resto estructural: no se trata simplemente de una exclusión, sino de una inscripción marginal que retorna para corroer los márgenes del sistema. La familia, en tanto institución fundante del lenguaje filosófico en Hegel, habla y se destruye en el acto mismo de hablar: al abandonar el *Klang* (resonancia) por la *Sprache* (lengua), se adentra en una economía simbólica que ya no puede garantizar su clausura como unidad. La lengua que habla el sistema filosófico, y en especial la lengua de la *Aufhebung*, se revela, así como un campo de fuerzas contradictorias, en el que lo incorporado no se resuelve ni se supera, sino que se acumula como un exceso.

Este horizonte es retomado y ampliado en La tarjeta postal. *Post scriptum* (2001) donde Derrida cita y comenta el ensayo de Jean-Luc Nancy (1973), La remarque spéculative, reconociendo en él uno de los trabajos más rigurosos sobre la *Aufhebung*. También dialoga con la obra de Werner Hamacher, *Pleroma: Reading in Hegel*, en la que se profundiza la crítica a la lógica especulativa como forma de incorporación retórica. Según Hamacher (1998), la retórica de la dialéctica no es simplemente persuasiva, es fagocitante, devoradora, un aparato que metaboliza oposiciones sin dejar restos visibles, pero que al hacerlo deja ocultos residuos estructurales que impiden la clausura del concepto. En este mismo gesto se inscribe la lectura que John Caputo (1997) propone en *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, especialmente en su sección “Circumcision: Hegel and the Jews”, donde el amor, en tanto figura dialéctica en Hegel, es analizado como un modelo de sublación que intenta superar la ley, particularmente la ley mosaica.

Derrida insiste, siguiendo los textos de juventud de Hegel, en que el amor aparece como el paradigma dialéctico por excelencia. En él, el sujeto no domina al objeto ni es dominado por él, se da una unidad que disuelve la escisión. Pero esa disolución no es sin resto. En esta figura del amor se juega el paso de la escisión jurídica del judaísmo –entendido por Hegel como religión de la ley, y por ello kantiana– a la economía afectiva del cristianismo, donde el amor, como pleroma de la ley, supera la prohibición exterior al interiorizarla como libertad afectiva. El deseo ya no transgrede, porque ya no desea lo que le está vedado, desea lo que tiene, lo que ama. Pero esta superación no es completa: el pleroma, lejos de clausurar la escisión, la intensifica como contradicción afectiva, como forma de interioridad desgarrada.

La castración se vuelve aquí afectiva: la prohibición actúa ahora sobre el deseo mismo, no solo sobre su cumplimiento. La ley del amor cristiano no se impone desde afuera, sino que modela la economía libidinal desde dentro, reconfigurando el sentir mismo. En este punto, Derrida advierte que la *Aufhebung* amorosa, lejos de cerrar la escisión, inaugura una nueva forma de escisión internalizada. La incorporación amorosa del otro es también su sacrificio: se desea conservarlo, pero en tanto muerto simbólico, apropiado en la interioridad del yo.

El amor cristiano, al relevar la ley y promover una unidad entre sujeto y objeto, reintroduce una diferencia más radical: la del objeto infinito, que excede toda interiorización posible. El movimiento del amor, como lo muestra Derrida en *Glas*, culmina en una economía del exceso, el amor pasa por la boca, se consume, se consume. Pero ese paso, esa “digestión” simbólica, exige un largo rodeo: una economía de la palabra, de la ingestión, de la expulsión. La incorporación aquí se redobra: ya no se trata solo de incorporar al otro, sino de ingerir la propia escisión como pleroma de una negatividad no superada. El amor, que prometía unidad, reaparece como síntoma de la división. Y la *Aufhebung* —figura digestiva por excelencia— fracasa allí donde pretendía la más íntima conciliación, en el corazón mismo del deseo, donde el yo traga lo que no puede ni quiere digerir, y lo retiene como resto, como vómito interior, como palabra-cosa.

Este momento alcanza su condensación en la escena de la comunión, especialmente en su puesta en escena escatológica en la Última Cena. Hegel, leído por Derrida, entiende que la unidad del amor solo se consume en el acto de comer juntos: la ingestión compartida del pan y el vino como cuerpo y sangre de Cristo es el acto que vuelve objetivo el amor, pero también lo finito, lo consumible. Se trata de una figura especulativa del deseo, donde el objeto amado solo puede devenir común si es destruido como objeto exterior, ingerido, transformado, desaparecido. La transubstanciación no es solo una operación teológica, sino una tecnología simbólica de la *Aufhebung*: una digestión que borra la materialidad del signo para elevarlo a significado interior.

Pero esta operación no es sin resto. La mirada de Judas, desplazada y clandestina introduce un quiebre en la economía sacrificial. Él no comulga, no sublima; se mantiene al margen, como injerto inquietante que observa a través de la mirilla. Es la mirada del que sabe y del que traiciona, del que participa y se excluye a la vez. Judas figura aquí no solo la interrupción del proceso especulativo, sino el punto de torsión donde el deseo excede toda digestión posible. Su ingestión del pan es también una señal del resto no asimilable, una incorporación que no releva, sino que catapulta lo simbólico hacia el exceso. Desde esta posición, la interiorización deja de ser pura, se subvierte, se encarna como resto indigerible.

El banquete escatológico —la es(Cena), como juega Derrida— no es solo el acto de comunión amorosa sino también el montaje de una cripta: una escena de incorporación que exige sacrificio y secreto. María Magdalena, figura ausente en la institucionalidad trinitaria, pero presente en los márgenes de la sepultura y el duelo, comparte con Judas esa lógica de la exterioridad íntima. Ambos se inscriben como restos vivientes, como figuras que no se integran al circuito sacrificial sin marcarlo. Si Judas marca la traición como exceso del saber, María Magdalena porta la función de sepultar el cuerpo amado, gesto último de amor que revela el límite mismo de la interiorización. Como Antígona, se enfrenta al mandato de la ley con un gesto que interrumpe la cadena de la *Aufhebung*. Sepultar no es relevar, es guardar un resto sin concepto. En este marco, no se clausura la dialéctica del amor, sino que la abre como catástrofe.

El pan compartido es también el índice de un duelo, lo que se consume desaparece, pero deja una mancha en la interioridad del que lo ingiere. No hay comunión sin pérdida, ni amor sin resto. En este sentido, la escena se vuelve también teatro del fracaso. Allí donde la *Aufhebung* pretende sintetizar, el deseo insiste, como fuerza expropiadora, en dejar algo fuera, algo que no puede pasar ni al concepto ni al espíritu.

En este punto, la figura del deseo se desmarca radicalmente de cualquier economía especulativa de la interiorización. No se trata de un deseo que se sublima en amor, ni de un deseo que se sacrifica en nombre de la reconciliación. El deseo —en Judas, en María Magdalena, en Antígona, pero también en Christiane Louise y Nanette— es lo que insiste como resto imposible, como lo no incorporado ni incorporable, lo que retorna sin lugar y sin ley. Como la corona de flores secas de Hegel a Nanette, o como el niño muerto en los brazos de María, el deseo es ese signo que no se consume, que no se agota en significación, y que justamente por eso, resiste toda digestión.

A partir de aquí, el deseo puede ser pensado como lo que disloca toda economía dialéctica. No porque se oponga a ella, sino porque la habita desde su punto más ciego. El deseo no es lo que la *Aufhebung* sublima, sino lo que la descompone: su resto, su sombra, su vómito. Una lengua deseante es una lengua herida: no dice todo, no lo puede todo. Se atraganta, se arrastra, se lamenta. Pero en ese tartamudeo, se abre también la posibilidad de otra escucha, una escucha que no busca comprender, sino acoger lo que no tiene concepto, lo que no se supera, lo que queda.

La incorporación imposible, apaciguamiento y terror

En la zona más delicada de *Glas*, Derrida (1974) injerta las cartas de Hegel —a Nanette, a Christiane, a Niethammer, a María von Tucher— no como simples documentos biográficos, sino como cuerpos textuales donde se juega una fenomenología del deseo en la inminencia del duelo, del amor y del fracaso. Estas cartas, leídas al interior del dispositivo hegeliano, tensionan la estructura del sistema desde la firma, el tono, la interrupción. No son solo fragmentos epistolares, son restos performativos de un deseo que no puede clausurarse ni sublimarse del todo en el amor o en la institución.

Si María Magdalena anticipa el cuerpo muerto de Cristo —y con ello funda una tanatopraxia amorosa que desborda el esquema de la ley sacrificial—, las cartas de Hegel a Christiane y Nanette inscriben otro movimiento: no tanto el de la anticipación del cadáver, sino el de su archivo imposible, su inscripción en el régimen de lo que debe ser protegido, guardado o regulado jurídicamente. La relación de Hegel con

Christiane, marcada por la enfermedad, la tutela, la deuda económica y el silencio afectivo, despliega una escena de incorporación fallida: el deseo del hermano de preservar a la hermana coincide con su necesidad de limitarla, excluirla de la esfera de decisión, neutralizar su goce. El deseo aquí se vuelve objeto de administración. Lo que se busca preservar es también lo que debe ser negado. Christiane, como María Magdalena, como Antígona, representa un amor contaminado por el deseo y, por lo tanto, no asimilable a la forma pura del duelo hegeliano.

En las cartas, el deseo no aparece como una fuerza reconciliadora, sino como una inquietud, una amenaza, una interrupción. Hegel firma como Hgl, como Wilhelm, su deseo se disfraza, se oculta, se desplaza. La repetición de escenas con flores, mariposas, pone en juego una constelación simbólica que Derrida lee como índice de un resto inasimilable. El deseo que no se sublima, sino que retorna como melancolía o como posesividad. La correspondencia con Nanette permite vislumbrar un deseo amoroso que no logra conformarse a la forma sacrificial del matrimonio o la pedagogía. En lugar de síntesis, hay reiteración; en vez de superación, nostalgia (Richter, 2020).

Es en este marco que Derrida retoma la referencia de Hegel a Antígona como “la más apaciguante obra de arte”. La afirmación —desconcertante— se vuelve clave para comprender la inscripción de estas figuras femeninas en el régimen del deseo y la muerte. ¿Cómo puede ser apaciguante una obra que trata del conflicto entre la ley de la ciudad y el deseo de sepultura? ¿Qué significa que la figura de Antígona —que se enfrenta a la ley en nombre de un deseo singular, irremplazable— sea nombrada por Hegel como apaciguante? Derrida sugiere que no es una pacificación real del conflicto, sino su formalización estética, una transmutación del deseo en figura, del dolor en forma. El arte, en este caso, sería el lugar donde el exceso se contiene sin resolverse, donde el terror se vuelve espectáculo, pero no por ello se neutraliza.

Antígona, como María Magdalena, no ama sin deseo. Ama desde un lugar contaminado, desde una fidelidad que no puede desprenderse de lo singular. El deseo por el hermano no es sustituible. Antígona no transgrede por amor universal, sino por un deseo que se vuelve ley singular. Esta figura del deseo incestuoso, del duelo que no acepta la mediación política, resuena en Christiane, cuya vida trágica —marcada por el encierro, la exclusión, el suicidio— es también una forma de rechazo a la normalización del deseo. El deseo, en ellas, no puede ser digerido, ni representado como etapa del espíritu. Se mantiene como cuerpo extraño, como resto que escapa a toda *Aufhebung*.

La noción de lo apaciguante, entonces, debe replantearse. No se trata de una resolución afectiva, sino de una inscripción estética del conflicto irresoluble. La obra de arte no apacigua el deseo, lo expone, lo suspende, lo dramatiza. En este sentido, el arte en Hegel funciona como un umbral, como una cripta que permite sostener el resto sin destruirlo. Pero Derrida señala que incluso esa cripta es vulnerable. La dialéctica especulativa quiere incorporar la cripta, idealizar su negatividad. Pero figuras como Antígona, María Magdalena y Christiane se resisten: no se dejan convertir en momentos del concepto. Son inasimilables, como el deseo mismo.

Desde esta lectura, las cartas de Hegel no son notas al pie de su sistema, sino fracturas. En ellas se juega la tensión entre el deseo y su administración, entre el amor y su negación institucional, entre el duelo y su trabajo imposible.

Conclusión: deseo, incorporación y la interrupción interminable

Comenzamos este recorrido interrogando la oralidad y su lugar en la tradición filosófica, particularmente su asociación con la proximidad, la presencia, la apropiación. Derrida, al redefinir esa relación entre voz y saber, entre hablar y asimilar, nos introdujo en un pensamiento que desplaza esas garantías: la oralidad ya no es el lugar del sentido pleno, sino de una digestión incierta, de un deseo clandestino. Esto es lo que Abraham y Torok le proponen a Derrida para entender la génesis de una cripta; la incorporación es introyección fallida de un objeto, lo que quiere decir también, del deseo —o los deseos— que lo causan.

Esta relectura no solo desestructura el privilegio de la presencia, sino que —y acá nos parece que radica una primera contribución original— abre la escena para una política de los restos, una economía de la pérdida, del exceso y de la incorporación fallida (Gutting, 2011).

Una segunda contribución se encuentra en la forma de problematizar el deseo en su vínculo con la muerte, la sepultura y el trabajo de duelo, desplegando un pensamiento que interrumpe y desestructura las lógicas de incorporación, transmisión y pacificación del sistema hegeliano (Gearhart, 1998). Para cumplir este objetivo hemos puesto en diálogo figuras textuales y conceptuales: María Magdalena, Antígona, Christiane Louise, Nanette en las cartas de Hegel, no como material accesorio sino como vértices en torno a los cuales se trama una comprensión radical del deseo como resto. El deseo aparece allí donde el sistema vacila, donde lo simbólico no alcanza a metabolizar, digerir ni transformar completamente lo que se presenta como resto amoroso, incestuoso, contaminado, inasimilable.

Las cartas de Hegel adquieren entonces un lugar protagónico, puesto que en su tonalidad ambigua, en su sintaxis rota, en sus nombres fluctuantes, no son simples documentos, sino testimonios de un deseo que se disloca, que no puede cerrarse ni en la pedagogía, ni en el matrimonio, ni en la estructura familiar normativa. El deseo que atraviesa estos textos no es armónico, sino accidentado, aparece en la economía afectiva de la tutela, en el reproche, en la nostalgia, en los símbolos florales, en el goce desplazado del baile, del lenguaje, del sueño. Lo que se escribe —o se calla— en estas cartas no es menos filosófico que lo que se sistematiza: es en la frontera de ese gesto escritural donde Derrida encuentra lo que interrumpe la clausura del sistema.

La figura de Antígona, nombrada como la más apaciguante obra de arte, pone en escena la paradoja misma del deseo: ese deseo que no se reconcilia, que no puede ser sustituido ni por la ley de la ciudad ni por la ley de la familia, y que, sin embargo, debe ser sostenido en su imposibilidad. María Magdalena, por su parte, anticipa la muerte, embalsama el cuerpo de Jesús no desde un saber, sino desde una cercanía al misterio. Su gesto amoroso también es una forma de deseo, un deseo que cuida, que toca, que no se abstrae. Y Christiane Louise, encerrada, tutelada, excluida, encarna otra forma del resto, aquella que ni siquiera accede a la palabra del sistema, aquella que solo puede ser administrada por medios jurídicos, cuya enfermedad no puede ser ni del todo dicha ni del todo curada. En estas mujeres se manifiesta un deseo que no se deja subordinar a una lógica sacrificial, ni redimir en la figura de una reconciliación superior (Richter, 2020).

Ese deseo de otra generación, como en el caso del hombre de los lobos, pero también deseo estructuralmente indisociable de la experiencia del duelo y la transmisión, no es un objeto localizable, no se presenta bajo la forma de un contenido psicológico o de una carencia particular. Es, como lo indica Derrida en distintos momentos de su obra, una condición estructural de inestabilidad, una tensión que atraviesa la historia, el pensamiento, el lenguaje, la escritura, la política. La figura de la incorporación no da cuenta únicamente de un proceso subjetivo, sino de una inscripción imposible, de una alteración que marca lo que no puede ser asumido sin pérdida o sin exceso. La incorporación del deseo de otro es, en este sentido, una herencia envenenada, lo que recibimos no es simplemente un legado, sino una interrupción que se arrastra en los nombres, en los cuerpos, en los silencios, en las palabras que no cierran. El armado de este trabajo, en ese sentido, también implica una revisión detenida de las elaboraciones freudianas y de los desarrollos de Abraham y Torok sobre la introyección, la incorporación y la lógica del duelo, cuyo pensamiento persiste y resuena en las torsiones filosóficas derridianas.

Desde este enfoque, el pensamiento de Derrida se vuelve una crítica constante a toda forma de clausura sistemática del deseo. Lo que se impugna no es solo la lógica hegeliana, sino toda economía del sentido que pretenda reducir el deseo a un momento de tránsito hacia el saber, la espiritualización o la reconciliación. La imposibilidad de digerir el deseo no conduce al nihilismo, sino a una exposición desapropiante, a una apertura radical al otro, una desposesión de sí que no se resuelve en ninguna síntesis ni se justifica desde ninguna economía del espíritu.

Pero ¿qué significa, en rigor, pensar un deseo imposible? ¿Qué experiencia se abre allí donde el deseo no se ordena ni se localiza? No se trata de una falta que pueda ser colmada ni de una carencia que espera ser restaurada, sino de un exceso que descompone toda economía subjetiva. El deseo imposible no se dirige a un objeto, ni siquiera fracasa frente a él. Más bien, opera como una torsión del sentido, como una exposición sin garantías. Es esta estructura la que, en última instancia, resiste a la apropiación: el deseo imposible no puede ser tematizado sin que se pierda, no puede ser enunciado sin que se desplace. Su experiencia es, entonces, la del perderse a sí, la del errante.

Referencias bibliográficas

- Abraham, N., & Torok, M. (1976). *Cryptonymie: Le verbier de l'homme aux loups*. Aubier-Flammarion.
- . (1994). *The shell and the kernel: Renewals of psychoanalysis (Vol. 1)*. University of Chicago Press.
- . (2001). *La corteza y el núcleo*. Amorrortu.
- Baring, E. (2013). *The young Derrida and French philosophy, 1945–1968*. Cambridge University Press.
- Blanco, B. (2011). *Geografías de los restos: Reinscripciones del duelo en Glas de Jacques Derrida* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Educación a Distancia]. Repositorio Institucional – UNED.
- Birnbaum, D., & Olsson, A. (2009, enero). An interview with Jacques Derrida on the limits of digestion [Entrevista]. *e-flux Journal*, (2), 1–5. Recuperado de <https://www.e-flux.com/journal/02/68495/an-interview-with-jacques-derrida-on-the-limits-of-digestion/>
- Campos, V. (2017). *Violencia y fenomenología: Derrida, entre Husserl y Levinas*. Metales Pesados.
- Caputo, J. D. (1997). *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without religion*. Indiana University Press.
- Derrida, J. (1971). *De la gramatología*. Siglo XXI.
- . (1974). *Glas*. La Oficina.
- . (1976). “Fors”. En N. Abraham & M. Torok, *Cryptonymie: le verbier de l'homme aux loups*. Aubier-Flammarion.
- . (1989). *La escritura y la diferencia*. Anthropos.
- . (1995). *Espectros de Marx*. Trotta.
- . (1997). *Mal de archivo: una impresión freudiana*. Trotta.
- . (2000). *Introducción a El origen de la geometría de E. Husserl*. Manantial.
- . (2000b). *Dar la muerte*. Paidós.
- Gearhart, S. (1998). “The remnants of philosophy: Psychoanalysis after Glas”. En S. Barnett (Ed.), *Hegel after Derrida* (pp. 147–170). Routledge.
- Freud, S. (2008). “Duelo y melancolía”. En *Obras completas* (Vol. XIV, J. L. Etcheverry, Trad., pp. 235–255). Amorrortu. (Obra original publicada en 1917 [1915]).

Incorporación y trabajo de duelo: notas sobre el deseo en Jacques Derrida

- Gutting, G. (2011). *Thinking the impossible: French philosophy since 1960*. Oxford University Press.
- Hamacher, W. (1998). *Pleroma: Reading in Hegel*. Stanford University Press.
- Kilgour, M. (1995). *From communion to cannibalism: An anatomy of metaphor of incorporation*. Princeton University Press.
- Nancy, J.-L. (1973). *La remarque spéculative*. Galilée.
- Richter, G. (2020). *Acts of memory and mourning: Derrida and the fiction of interiority*. Fordham University Press.
- Schwab, G. (2007). *Derrida, Deleuze, psychoanalysis*. Columbia University Press.

Sobre el autor

Joseph Eaton. Doctor en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Psicólogo clínico, Psicoanalista miembro asociado de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis (ICHPA). Docente en Universidad Nacional Andrés Bello y Sociedad Chilena de Psicoanálisis.