

Figuras de lo (im)propio en Jacques Derrida: muerte, autobiografía y nombre propio

Autor:
Villanueva, Silvana

Tutor:
Balcarce, Gabriela

2021

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado



Universidad de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

Carrera de Filosofía

TESIS PARA LA LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

Figuras de lo (im)propio en Jacques Derrida:

muerte, autobiografía y nombre propio

TESISTA: SILVANA VILLANUEVA

DIRECTORA DE TESIS: DRA. GABRIELA BALCARCE

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, marzo de 2021

PARA VALENTINA

si vales valeo

A MANERA DE FRONTISPICIO¹

«Une limite ne se touche pas».

Jacques Derrida

«El nombre propio es “impropio”: da existencia y al mismo tiempo la retira, des nombra, expropia en el “abismo de lo propio o de lo único”. El nombre propio pareciera señalar la identidad, y garantizar [...] un cierto fundamento, sin embargo, en la medida de su impropiedad, permite comprender la noción de huella como origen “no originario”».

Mónica B. Cragnolini

Durante su visita a Buenos Aires, en octubre de 1995, el filósofo francés Jacques Derrida –autor del ensayo *Schibboleth pour Paul Celan* (Paris: Galilée, 1986), por cierto un nuevo punto de partida en la interpretación de la obra de Paul Celan– leyó en el Teatro Nacional Cervantes la siguiente conferencia que adelanta pasajes de un trabajo en curso; su título completo en francés fue “Parler pour l'étranger (ou pour l'autre): Témoignage et responsabilité: une lecture de Paul Celan”.

por Jacques Derrida
traducción de Valeria
Joubert

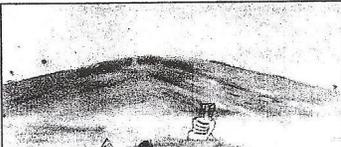
Como, sin renunciar, lejos de eso, a pensar el secreto en el horizonte de la responsabilidad, cómo debemos dar con la cuestión del testimonio [testimonium]? ¿Y por qué la pregunta por el testimonium no es sino la del testamentum, de todos los testamentos, es decir del sobrevivir en el morir, del sobre-vivir antes y más allá de la oposición entre el vivir y el morir?

Niemand/ zeugt für den/ Zeugen. La traducción publicada de estos versos de Celan (André du Bouchet, *Sirette*, Mercure de France, 1971) dice (prefiero por ahora citarlas antes que arriesgarme yo mismo): *Nadie/ testimonia/ por el testigo.*¹

Para este poema es también intraducible en tanto puede referirse a acontecimientos de los cuales la lengua alemana habrá sido justamente un testigo privilegiado, a saber la Shoah, lo que algunos llaman Auschwitz, y todo lo que pudo destruir con el fuego y reducir a cenizas es la primer palabra del poema) existencias en cantidad incontable, incontablemente, pero también innumerablemente, es decir incinerando, con el nombre y la memoria, hasta la po-

puede, no debe ser absolutamente confirmado, absolutamente seguro y cierto en el orden del conocimiento como tal.

Habría, pues, que escribir estos versos en el pizarrón por respeto a su espaciamento pero, ante todo, porque la escritura, de este espaciamento y de esta lengua, no se deja traducir en una simple palabra francesa, latino-francesa, y vemos ya anunciarse la dramática cuestión del testimonio intraducible, del testimonio que, porque debe estar unido a una singularidad y a la experiencia de una marca idiomática, por ejemplo de una lengua, se resiste a la prueba de la traducción y corre entonces el riesgo de ni siquiera poder atravesar la frontera de la singularidad, aunque más no fuera para entregar su sentido. ¿Qué es un testimonio intraducible, intraducible? ¿Es un no-testimonio? ¿Y qué sería un testimonio ab-



Niemand
zeugt für den
Zeugen

Paul Celan

¹ Las citas corresponden a:

- Derrida, J., “Autrui est secret parce qu’il est autre”, entrevista de Antoine Spire a Jacques Derrida, publicada en *Le Monde de l’éducation*, No. 284, septiembre de 2000.
- Cragnolini, M. B., “Nombre e identidad: filosofar en nombre propio”, ponencia al X Congreso Nacional de Filosofía, Huerta Grande, Córdoba, 24 al 27 de noviembre de 1999. Este texto fue posteriormente recogido en Cragnolini, M. B., *Moradas nietzscheanas: del sí mismo, del otro y del “entre”*, Buenos Aires, La Cebra, 2006, 2016 (2a. ed.).
- Derrida, J., “Parler pour l'étranger (ou pour l'autre). Témoignage et responsabilité: une lecture de Paul Celan”, conferencia brindada en francés en el Teatro Nacional Cervantes en octubre de 1995, traducida al español por Valeria Joubert y publicada con el título “Hablar por el otro” en el *Diario de Poesía*, Buenos Aires, año 10, N° 39, septiembre de 1996, págs. 18-20.

INDICE

Presentación: El tiempo de esta tesis	4
Agradecimientos	6
Introducción: Una estrategia temeraria	7
Capítulo 1: Lo propio como la aporía del límite	
1.1. Apropiación, expropiación y exapropiación	16
1.2. Identidad, inscripción y firma	21
1.3. La muerte	28
Capítulo 2: Lo propio como relato	
2.1. ¿Quién habla en nombre de la escritura?	45
2.2. Los estilos de Derrida	53
2.3. Autobiografía	60
Capítulo 3: Lo propio como nombre	
3.1. El poder soberano del nombrar	64
3.2. El nombre como herencia: <i>le hérisson hérite</i>	70
3.3. El nombre propio	74
Conclusiones	83
Epílogo: Homenaje y testimonio de una huella	90
Apéndice: <i>Aschenglorie</i>	98
Bibliografía	99

Presentación

El tiempo de esta tesis

En octubre de 1995, Jacques Derrida leyó en el Teatro Nacional Cervantes un texto titulado “*Parler pour l'étranger (ou pour l'autre). Témoignage et responsabilité: une lecture de Paul Celan*”. Yo tenía por aquel entonces veintiséis años y trabajaba en una librería especializada en textos en francés. Una colega ofreció reemplazarme durante un par de horas para que yo pudiera asistir al evento.

Conservo en mi memoria algunas imágenes desvaídas de esa tarde: el ingreso caótico a la sala, los gestos ansiosos de los concurrentes, el aire de gran expectativa que se respiraba, los saludos entre diplomáticos, profesores e investigadores, las miradas que se buscaban para encontrar más saludos, el inmenso teatro con sus filas de asientos prolijamente aterciopeladas y elegantes. Yo no era parte —no lo he sido nunca— de ese mundo académico y erudito, pero estaba allí, sorprendida y emocionada, sin saber muy bien por qué. Busqué un asiento junto al pasillo y me senté.

Dos años más tarde hice el ingreso a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Y aquí me encuentro ahora, rondando los márgenes de este círculo de Moebius. No he vuelto al punto de partida, porque ese punto ya no existe más que en mi recuerdo. Tampoco he avanzado hacia una meta que pudiera vislumbrarse sobre un

horizonte. La memoria me acerca ese día en que la presencia de Derrida coincidió con la mía en tiempo y espacio. Sirvan estas líneas como homenaje y testimonio de esa huella.

Escribo para tener presente el tiempo de esta tesis, para darme este presente, que no es sólo un tiempo verbal sino también un obsequio. Es un presente que he juzgado inmerecido y por eso lo he postergado tanto, hasta convertirlo casi en un futuro impropio. Con sorpresa y emoción, todavía sin saber por qué, me hago por fin entrega de este tiempo, me doy este tiempo y no espero nada a cambio, porque para que haya don hay que renunciar al presente.

Agradecimientos

A la Dra. Gabriela Balcarce, mi directora de tesis, por haber guiado mis pasos con sabiduría y paciencia. A lo largo de la gestación de esta tesis, ella fue quien apartó las tinieblas para que el sendero pudiera vislumbrarse. Su compromiso y esmero exceden la labor puramente académica. Mi único y pequeño mérito consiste en haber confiado plenamente en ella, entregando mi escritura a la luz que oficiaba de faro.

A mi colega librera, por su denodada complicidad (una proto-configuración de lo que hoy en día entendemos y vivimos como “sororidad”).

A Horacio Potel, con quien jamás intercambié una palabra. Su legado es una buhardilla digital (polémica, valiente y pirata) en la que es posible deambular con total libertad.

In memoriam (1960-2017)

A Susana y a Karine, por el don. Es decir, por el amor.

Introducción

Una estrategia temeraria

Como es habitual, éste será, como deberán ser, como debieron haber sido todos mis seminarios, un corto tratado sobre el amor. Y les ruego que no crean que al anunciar que voy a hablarles de amor cedo a alguna demagogia. Por la manera en que no voy a demorar en hablar, mucho me temo que será más apto para hacer huir, antes que para retener, a quienes hayan venido por la serenata.

Jacques Derrida, “Aimer-manger-l’autre”²

El propósito de este trabajo de tesis es tematizar el interés de Derrida por la propiedad de lo propio tomando como eje tres figuras que aparecen en su obra: la muerte, la autobiografía y el nombre propio. Cabe, pues, preguntarse qué significa ese paréntesis que se antepone a lo propio en lo (im)propio de la propia muerte, de la autobiografía y del nombre propio.

Comencemos, entonces, por el sentido. O, para decirlo derridianamente, por la tachadura del sentido. El sentido es objeto de la crítica que Derrida formula a la metafísica de Occidente (al *logofonofalocentrismo*) cuando se pregunta por qué no correr el riesgo de la diseminación del sentido, de la pérdida del sentido. Entonces, ¿por

² Derrida, J., “Aimer-manger-l’autre”, seminario inédito, sesión del 7 de noviembre de 1990, Archivos Irvine. Citado por Benoît Peeters en *Derrida*, 2013, págs. 534-535.

qué no arriesgarse (y, mejor aún, desde el principio) a no querer decir nada?³ La apuesta derridiana no consiste en salirse del sistema, sino en permanecer en el sistema, acompañando desde adentro la deconstrucción que ya está aconteciendo. Esta crítica va de la mano de otra cuestión que Derrida señala en relación con el carácter subjetivista de la metafísica: es decir, el sujeto que decide, el sujeto dueño de su propia decisión mediante un acto de libertad. Ante este subjetivismo Derrida propondrá la noción de acontecimiento, una noción que toma de la idea heideggeriana de *Ereignis* y que él entiende como donación en tanto es, a la vez, algo que se proyecta más allá de cualquier decisión subjetivista de carácter personal y, además, algo que está en el “entre” (por utilizar una expresión del autor)⁴ de lo que podríamos concebir como una cierta forma de intencionalidad y algo que acontece. Cuando Derrida habla de lo que acontece está pensando en una red estructural que se está deconstruyendo (es decir, la lengua, el texto y toda inscripción sensible), y que está conformada por las determinaciones sociales, históricas, epocales y fantasmales que nos impulsan a pensar y a actuar de una determinada manera. En la perspectiva de Derrida el sujeto moderno, propietario, racional, trascendental, libre, autónomo, responsable, capaz de dominar racionalmente el destino histórico, ha quedado atrás y, con él, eso que podríamos entender como la paradoja de la metafísica subjetivista: me refiero al hecho de que esa filosofía que permanentemente pone en el centro de la escena a la voz del *logos* es, paradójicamente, una filosofía que jamás habla en nombre propio. Es decir, para la metafísica subjetivista

³ Es lo que el propio Derrida afirma muy tempranamente en relación con su búsqueda filosófica: “Je me risque à ne rien-vouloir-dire”, en una entrevista con Henri Ronse (1967), recogida en *Positions. Entretien avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, 1972.

⁴ Cabe destacar que la noción de “entre” es ampliamente analizada por Mónica B. Cragolini en su lectura de Nietzsche. Cf. *Moradas nietzscheanas: del sí mismo, del otro y del “entre”*, 2006.

el sujeto se autoconstituye en sujeto trascendental, en fundamento y centro de toda indagación. Por eso la metafísica subjetivista no habla en nombre propio. El sujeto moderno no se expresa en términos tales como “yo, Immanuel Kant” o “yo, René Descartes, escribiendo estas líneas, etc.”, sino que lo hace como sujeto trascendental en tanto eje (y punto cero de todas las orientaciones) de ese logocentrismo. Entonces, Derrida no sólo hablará en nombre propio sino que lo hará señalando también que el nombre propio está contaminado de alteridad al punto de ser aquello que nos es menos propio. Y aquí radica una diferencia importante entre el planteo derridiano y los supuestos sobre los que se basa la filosofía moderna: el otro no es homologable porque no hay una relación de igualdad. La relación con el otro⁵ desde la semejanza o la identificación⁶ es completamente rechazada por Derrida. Para él no hay identificación posible ni debe haberla. De hecho, esta imposibilidad de identificación permite la preservación del otro, porque anula todo intento de “comerse al otro”, de introyectarlo o fagocitarlo en nuestra propia idea de humanidad⁷.

⁵ En este trabajo de tesis la noción de “otro” hace referencia al otro humano. El otro no humano es un tema que excede el alcance de las figuras de lo (im)propio que trato aquí. No obstante ello, cabe destacar que algunas cuestiones, como por ejemplo la crueldad y el dolor, están presentes hoy en día a la hora de pensar el ser-con-otrxs desde distintas corrientes (la ética de la no violencia, la empatía animal, el ecofeminismo, el antiespecismo, etc.). Por mencionar sólo algunos referentes, el filósofo australiano Peter Singer sentó las bases del movimiento de liberación animal con su libro *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals* (1975); y la filósofa judeo-estadounidense Judith Butler en su libro *Precarious Life: The Powers of Mourning and Justice* (2004) ha trabajado la distribución diferencial del dolor (qué formas de dolor son reconocidas y merecen un duelo, y cuáles no) y ha señalado que si el fin de una vida no produce dolor, entonces no se trata de una vida y es, por lo tanto, inseputable (cf. particularmente los capítulos 2 y 5).

⁶ Gabriela Balcarce ha abordado la temática de la identificación en su artículo “Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana” (2014), y al respecto señala: “Si el otro es algo distinto de mí, cualquier disposición previa al contacto con el otro sólo podría representar una *modalización* del otro, un intento de identificación del otro que neutralizaría la diferencia misma que en este contacto pone en juego”, pág. 204.

⁷ Podemos encontrar esta preservación del otro en tanto otro en diversas figuras y nociones de la obra derridiana. *I. e.*, por mencionar sólo algunas: el “duelo imposible” (*Mémoires pour Paul de Man*, 1988), el “fantasma” o “espectro” (*Spectres de Marx*, 1993), y el “extranjero” (*Le monolinguisme de l'autre*, 1996).

El porvenir se presenta como tarea deconstructiva en un proceso que está aconteciendo y donde el rol del accionar humano es doble: por un lado, marchamos junto a ese proceso y, por el otro, de alguna manera espolamos su andar. En este punto se centra la crítica de Derrida al idealismo, es decir, a toda configuración de sentido que se presente como previa a la que se da a partir del encadenamiento de los significantes.

La deconstrucción es una cuestión afirmativa⁸, porque al plantear los modos y formas en los que se deconstruye el sujeto, la autoridad, la ley y la voz, está mostrando de qué manera se deconstruye el ámbito mismo de la organización sociopolítica. En este sentido, es importante destacar que cuando Derrida habla del texto, no solamente está hablando de la escritura sino que también está haciendo mención al texto de las instituciones. La deconstrucción no es un acto intencional del filósofo que se enfrenta con el lenguaje y opera ciertas estrategias. La lengua se deconstruye porque todo texto ya se está deconstruyendo.

Ça se déconstruit. Le ça n'est pas ici une chose impersonnelle qu'on opposerait à quelque subjectivité égologique. C'est en déconstruction (Litré disait : «se déconstruire... perdre sa construction»). Et le «se» du «se déconstruire», qui n'est pas la réflexivité d'un moi ou d'une conscience, porte toute l'énigme.⁹

La deconstrucción tiene un *medium* que Derrida caracteriza por los indecibles: se trata de esos términos que se ubican en el medio o, mejor dicho, en el “entre” de las categorías oposicionales. Son términos que están ya presentes en el lenguaje y que

⁸ En “Lettre à un ami japonais”, Derrida señala que el prefijo privativo en la palabra “deconstrucción” pareciera estar haciendo énfasis en un aspecto negativo. Convendría quizás caracterizar al pensamiento derridiano con el término “diseminación”, el cual tiene, según el propio Derrida, una carga semántica afirmativa.

⁹ Derrida, J., “Lettre à un ami japonais”, en *Psyché, Inventions de l'autre*, pág. 391.

señalan las fisuras del edificio de la metafísica, a la vez que denotan la inestabilidad de sus cimientos. Este temblor¹⁰ no es el resultado de una acción protagonizada por un sujeto sino que es algo que acontece desde los indecibles y esto es crucial para abordar el tema de lo propio porque, si pensamos la lengua como sistema de diferencias (es decir, como cadenas de significantes), entonces todo indecible conlleva en sí mismo la presencia de una ausencia (y aquí ya se anticipa que la alteridad, la relación con el otro, estará implicada también en el plano de los indecibles). Esta es la idea de huella y por eso la huella es tanto presencia como ausencia¹¹. No hay un ámbito que esté por fuera del lenguaje. No hay en Derrida una distinción lógica entre lenguaje objeto y metalenguaje. Todo acontece en el lenguaje y es por eso que no puede haber algo así como la superación del indecible. No es posible salir por fuera del lenguaje para explicar el lenguaje. Los indecibles no se deciden en otro nivel de lenguaje, sino que permanecen obrando en las fisuras y ese es su acontecer: “Los indecibles son unidades de simulacro que habitan la organización binaria de la filosofía y desde dentro la desorganizan, la ponen en cuestión, sin permitir un tercer término que signifique una solución o una síntesis dialéctica”¹².

¹⁰ La noción de “temblor” sirve para tematizar la falta de fundamentos. Ha sido trabajada por Mónica B. Cragolini en su artículo “Temblores del pensar: Nietzsche, Blanchot, Derrida”, publicado en *Pensamiento de los Confines*, N° 12, junio de 2002, págs. 111–119. Allí leemos: “tiembla lo que está en peligro, lo que carece de fundamentos sólidos, lo que se expone al riesgo de la no-seguridad, de la no-conservación”, pág. 111. Este artículo también se encuentra en Cragolini, M. B., *Derrida, un pensador del resto*, págs. 121-136 (la cita está allí en la pág. 121).

¹¹ Gabriela Balcarce ha caracterizado así la noción derridiana de “huella” en su estudio *Derrida (2016)*: “[...] la huella no es la marca de una presencia plena inicial. [...] La huella es, entonces, en primer término, *archihuella*, es decir, *remisión infinita en la búsqueda del fundamento*”, pág. 84.

¹² Cragolini, M. B., “Nombre e identidad: filosofar en nombre propio”, ponencia al X Congreso Nacional de Filosofía, Huerta Grande, Córdoba, 24 al 27 de noviembre de 1999. Este texto fue posteriormente recogido en *Moradas nietzscheanas: del sí mismo, del otro y del “entre”* (2006), en la 5a. sección del capítulo 1.

La diseminación jugará un lugar crucial en la propuesta derridiana para pensar la alteridad. Más aún, si tuviera que utilizar un solo vocablo para caracterizar el pensamiento de Derrida optaría por “diseminación” y no por “deconstrucción” (tan en boga este último hoy en día para dar cuenta de las resistencias que, felizmente, están operando en contra de los poderes hegemónicos, desde la alimentación a la política, y desde los derechos de las minorías hasta el colapso ecosistémico). La diseminación nos habla de los significantes que están en juego en esas cadenas donde la presunción de origen del significado muestra sus fisuras. Me parece importante, en ese sentido, subrayar la diferencia entre polisemia y diseminación, porque a menudo se piensa que son términos casi sinónimos. En la polisemia el sentido, de algún modo, se recupera, porque en última instancia el sentido se resuelve en una decisión: elijo uno u otro, dentro del marco canónico de las categorías metafísicas oposicionales. No ocurre así con la diseminación, donde el sentido está atravesado, horadado, traspasado; es decir, en el “entre” de las oposiciones. Cuando abordemos el tema de la alteridad (particularmente al tematizar el nombre propio), veremos cómo la diseminación está actuando en la mismidad que ya está contaminada por la alteridad. La contaminación de la mismidad por la alteridad nos indica la imposibilidad de apropiación de lo que es el otro mediante una determinación del sentido. Es decir, es imposible apropiarse al otro en una conceptualización y por eso el otro permanece siempre con un cierto grado de opacidad. La opacidad se contrapone a la trascendencia, a la presencia inmediata, al ideal¹³.

¹³ Nuevamente se manifiesta, también en las cuestiones que hacen referencia a la alteridad, la distancia con las claridades meridianas, las distinciones y certezas de la filosofía moderna que más arriba he mencionado.

Entonces, en Derrida, las cuestiones que giran en torno a la propiedad, a la desapropiación y al nombre propio permiten presentar la cuestión de la alteridad.

Derrida ha trabajado la cuestión del nombre propio y de la alteridad desde varias perspectivas que resultan paradójicas:

- (a) La presencia del otro en mí como un secreto que no puede ser desvelado.
- (b) La presencia del otro en mí en el modo de una ausencia, porque el otro no es irreductible a mí, pero tampoco puede estar conmigo en una relación de oposición.
- (c) El nombre propio es portador de la muerte del portador de ese nombre.
- (d) El otro es una presencia en mí y, por lo tanto, no es solamente una frontera de la exterioridad sino también de la interioridad.
- (e) El otro es una llamada donde la responsabilidad está implicada como respuesta.
- (f) La respuesta al otro no está regida por ninguna ley y es por ello que las respuestas a la llamada del otro (la donación, el amor, la amistad) no pueden enmarcarse ni definirse dentro de norma alguna.
- (g) La alteridad irrumpe en mí de un modo que no puede ser calculado. Esa irrupción simplemente acontece.
- (h) La relación con la alteridad es asimétrica porque el otro decide y, a la vez, desgarr.

(i) El otro no puede ser homologado ni en una universalidad, ni en una particularidad del yo que busca identificaciones simétricas u homologables.

La otredad es para nosotros un acontecimiento. Si la responsabilidad es siempre creación y riesgo, si ella no tiene su fundamento último y definitivo en lo calculable¹⁴, podemos pensar la responsabilidad como un acontecimiento que “no espera la deliberación, la conciencia o la organización del sujeto”¹⁵, sino que es equiparable con la deconstrucción misma, tal como la describe Derrida.

Al señalar todo aquello que la deconstrucción no es¹⁶, estamos señalando también la doble articulación de la palabra “deconstrucción”, la cual puede sustituirse por huella, escritura, *différance*, suplemento, himen, fármaco, margen, encantadura, parergon. Por definición, esta lista no puede cerrarse. Se trata de una lista abierta, de un *parcours* ilimitado, intocable, porque “*une limite ne se touche pas*”¹⁷. Dentro de esos contornos a los que hace referencia el concepto mismo de deconstrucción, encontramos el encuentro con el otro. Un hecho que, como veremos, no tiene su fundamento en lo calculable.

Por último, una nota acerca de las citas textuales que he utilizado en este trabajo de tesis. En la medida de lo posible, he procurado acceder a los textos en su idioma original. En las pocas ocasiones donde esto no ha sido posible, ya sea por desconocimiento del idioma (es el caso del alemán y por ello he recurrido a las

¹⁴ Cf. Dónoan, “La deconstrucción como cifra de la indecibilidad”, pág. 9.

¹⁵ Derrida, J., “Lettre à un ami japonais”, en *Psyché, Invention de l'autre*, pág. 391.

¹⁶ No es (o no se limita a) un modelo gramatical, semántico o maquínico; no es una operación negativa al deshacer, descomponer, desedimentar estructuras; no es un análisis; no es una crítica; no es un método; no es un acto o una operación.

¹⁷ Derrida, J., “Autrui est secret parce qu’il est autre”, entrevista de Antoine Spire a Jacques Derrida, publicada en *Le Monde de l’éducation*, No. 284, 2000.

traducciones de *Sein und Zeit* de J. Gaos y de J. E. Rivera) o por no contar con otra versión (*Échographies de la télévision*, citada en idioma inglés), las citas se ofrecen traducidas, ya sea al español o al inglés. En su mayoría, entonces, las citas en el cuerpo del texto están en su idioma original. Siguiendo el pensamiento derridiano acerca de la escritura como cadena de significantes que se están constantemente reinscribiendo en otro tejido textual, adhiero a la idea de que toda traducción es imposible, porque no hay un significado ideal que pueda ser transportado de una lengua a otra. En todo caso, el significado podrá ser transformado, pero nunca traducido. No soy yo, sin embargo, quien pueda estar en condiciones de transformar el texto derridiano en el marco de una instancia académica como ésta y por ello prefiero, a riesgo de traicionar la apuesta y querer decirlo todo, dejar que los significantes se presenten tal y como fueron materializados en la escritura del autor, confiando en que la diseminación acontecerá, lo tema yo o no. Porque el temor a la diseminación es el temor al caos. Es decir, a la pérdida.

Capítulo 1: Lo propio como la aporía del límite

1.1. Apropiación, expropiación y exapropiación

Saber “dejar”, y lo que quiere decir “dejar” es una de las cosas más bellas, más arriesgadas, más necesarias que conozca. Muy cerca del abandono, el don y el perdón.

Jacques Derrida, *Y mañana qué...*¹⁸

Para abordar el tema de la (propia) muerte comenzaré por explicitar la distinción entre apropiación, expropiación (desapropiación) y exapropiación. Esta distinción nos permitirá entender la dislocación de lo propio¹⁹ que, como borradura, ya está presente en el origen.

Lo propio excede toda delimitación pleonástica que pudiera situarlo como una simple relación vuelta hacia el interior de una mismidad. Lo propio es ciertamente la tendencia a apropiarse, siempre y cuando entendamos este movimiento como un legado (incluso, como un delegar), como un alejarse de sí, como un (re)envío: “Le propre n’est pas le propre et s’il s’approprie c’est qu’il se désapproprie —proprement, improprement. La vie la mort ne s’opposent plus en lui.”²⁰

¹⁸ Derrida, J. y Roudinesco, E., *Y mañana, qué...*, pág. 13.

¹⁹ En su interesante Introducción *Jacques Derrida*, Nicholas Royle señala: “Derrida proposes another thinking of the proper, proper name, property and appropriation in general. All of these ‘proper’ terms relate to the Latin *proprius*, meaning ‘own’. All of Derrida’s work can be characterized by a concern to question and rethink the ‘ownness’ of the ‘proper’”, pág. 120.

²⁰ Derrida, J., *La carte postale*, pág. 379.

Al plantear un pensamiento de la desapropiación, Derrida está señalando que no puede haber un pensamiento propio, porque todo pensamiento “propio” ya está contaminado por la alteridad. El límite de la apropiación está dado por el otro y por el acontecimiento en esa figura, a la vez paradigmática y aporética, que Derrida caracteriza como el “don”. El tema del don²¹ atraviesa la obra derridiana y, si bien no es el eje de este trabajo de tesis, es necesario mencionarlo por su intrínseca vinculación con la apropiación y la expropiación:

Si le don suppose l'impossibilité, le don, s'il y en a, comme je crois toujours devoir dire —on ne peut ni ne doit jamais être sûr qu'il y ait du don—, le don, s'il y en a, suppose l'impossibilité de l'appropriation ou de la réappropriation. Je ne peux donner que si je ne sais pas ce que je donne, si je ne peux pas calculer ce que je donne, si je n'attends pas finalement le merci ou le commerce de la reconnaissance, si je ne peux même pas savoir que je donne, si l'autre ne peut pas savoir qu'il reçoit. Il y aurait une expropriation initiale et radicale à l'origine du don.²²

Si bien, por un lado, el existente entiende su ser como “propio”, este “propio” es a la vez borrado desde el origen. La exapropiación busca señalar, precisamente, esta borradura. La exapropiación anuncia la dislocación de lo propio, de lo indemne²³ (el ser

²¹ Ana Paula Penchaszadeh ha trabajado el tema del don en “Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Número 44, enero-junio, 2011, págs. 257-271 y luego en *Política y Hospitalidad. Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero*, Buenos Aires, EUDEBA, 2014, págs. 35-64.

²² Derrida, J., “Un témoignage donné...”, en *Questions au judaïsme, entretiens avec Elisabeth Weber*, pág. 80.

²³ *Indemnis* (lat.), es aquello que no ha ocasionado daño o perjuicio. Es la pureza intacta, la integridad sana y salva, la propiedad no dañada, lo puro, lo no contaminado, lo intocado, lo sagrado o lo santo, antes de toda profanación. Practicamos ritos de compensación, de indemnización, o de sacrificios para reconstituir/reconstruir lo indemne.

en su propiedad), a la vez que permanece como la condición no solamente del sentido, sino también del deseo, del amor y del duelo²⁴.

La exapropiación está señalando lo inapropiable, la experiencia de lo imposible, la necesidad de separarse del gesto de dejar una huella y, en ese sentido, la encontramos ya “obrando”²⁵ en los modos de configuración social (*v. g.*, la familia), o individual (*v. g.*, la identidad), así como en la confluencia de ambos (es decir, en el *ethos* y en el lenguaje).

La exapropiación podría ser caracterizada como un movimiento cuasi maquina²⁶ y complejo que a la vez une y disloca, porque en ese movimiento la desapropiación está implícita en el gesto de apropiación. En este sentido, la exapropiación no puede pensarse desde una lógica binaria que opondría la apropiación a la expropiación. Antes bien, la exapropiación es un solo y mismo movimiento de apropiación y expropiación. Es por ello que la lógica de la huella o de la *différance* determina la reapropiación como una exapropiación. Si pensamos en el “ser-yecto”, tenemos que pensarlo como exapropiándose en las formas que todavía no son ni las de un *sub-jectum*, ni las de un pro-yecto. Ya sea que se trate de la huella o de la iterabilidad, la exapropiación no puede anclarse en una forma estática, porque supone la irreductibilidad de la relación con la alteridad. En este sentido, la exapropiación no se cierra nunca, no se totaliza jamás.

²⁴ En la figura del duelo, la exapropiación nos invita a pensar que en verdad nunca podría darse un verdadero duelo, porque la huella del otro está ya en nosotros de manera irreductible. El duelo del otro no es accidental, sino originario.

²⁵ El uso que hago aquí del gerundio es intencional, aunque tal vez un poco ingenuo. Busco mostrar que la exapropiación es una acción, pero se trata de una acción indefinida (¿indecidida?) en el tiempo, en el modo, en la persona y en el número, como corresponde a toda forma verbal gerundia.

²⁶ En su doble acepción: (a) porque se asemeja al movimiento de una máquina, (b) porque es un movimiento ejecutado sin que medie deliberación alguna.

El error humano consiste en creer en la propiedad de lo propio, en lo propio de lo propio. Derrida afirma:

[...] meaning does not depend on me, it is what I will never be able to reappropriate totally. And what I call “exappropriation” is this double movement in which I head toward meaning while trying to appropriate it, but while knowing at the same time that it remains —and while desiring, whether I realize it or not, that it remain— foreign, transcendent, other, that it stay where there is alterity. If I could reappropriate meaning totally, exhaustively, and without remainder, there would be no meaning. If I absolutely don’t want to appropriate it, there is no meaning either. And so what is necessary (the “failing” or “lack” of this “it is necessary” [*le “faillir” de ce “il faut”*]) is existence itself in general) is a movement of finite appropriation, an exappropriation.²⁷

Para toda forma de existencia (ya sea ésta la existencia de un sujeto o de una conciencia) hay sentido (*meaning*) cuando se pone en marcha un proceso de apropiación que implica acercarse, observar lo que se está viendo, identificar, reconocer. Pero el sentido no depende de la forma de existencia que intenta apropiarlo. No es posible reapropiarse del sentido de forma total. La apropiación de sentido siempre es finita, limitada y, de alguna forma, prohibida, porque la apropiación está en jaque ya desde el punto de partida: es un movimiento doble en el cual me dirijo hacia el sentido y al mismo tiempo deseo que el sentido permanezca expropiado, extranjero a mí, justamente para poder dirigirme hacia él. Es necesario que el sentido permanezca en el afuera, que no sea posible introyectarlo por completo.

La exapropiación nos muestra que el deseo de apropiación solamente es posible a partir de la posibilidad de la expropiación. Este doble movimiento de la exapropiación (movimiento que a la vez une y separa la apropiación y la expropiación) al cual Derrida se refiere en esta cita en relación con el significado, es una de las figuras de lo imposible:

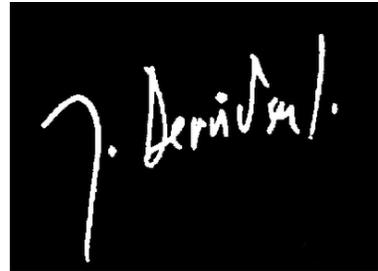
²⁷ Derrida, J., *Echographies of television*, pág. 111.

la imposibilidad de cerrarse sobre sí mismo, la resistencia del otro a ser incorporado como otro, la impropiedad de lo propio. Toda apropiación es, al mismo tiempo, una exapropiación, por cuanto toda apropiación deja un resto, algo que queda allí y que se resiste a la interpretación. Como ha apuntado Bernard Stiegler²⁸, la exapropiación es una tensión entre el deseo de apropiación del otro y el deseo de expropiación del otro (es decir, el deseo de que la alteridad del otro guarde su irreductibilidad y extrañeza).

Todo acontecimiento, toda escritura, toda tecnología se expone a la exapropiación. Para transmitir, para producir, para crear, es necesario aceptar la pérdida de la huella del gesto. Inclusive, como veremos a continuación, la firma, la rúbrica, la afirmación feroz del nombre, afirman ya su propio duelo.

²⁸ Stiegler, B., “Derrida y la tecnología”, en *Jacques Derrida y las humanidades: un lector crítico*, México, Siglo XXI Editores, 2005.

1.2. Identidad, inscripción y firma



El nombre propio tiene la característica de sobrevivir a su dueño y de funcionar en ausencia de éste. En el límite absoluto, esta ausencia es la muerte. Por lo tanto, aun cuando esté funcionando en vida, el nombre propio ya está nombrando el nombre de un muerto, como si se tratara de un recuerdo que pudiera anticipar su propio final. La identidad que el nombre propio, como marca, me confiere, esa identidad que me hace ser yo misma y no otra persona, me desapropia al nombrarme, porque anuncia mi propia muerte.

La firma, por el contrario, intenta reapropiarse de aquello que con el nombre propio se ha desapropiado. Esta reapropiación de lo propio que está ya y para siempre perdido, ausente, borrado en el nombre propio, es algo que la firma trae como excedente. Firmar no es meramente trazar la grafía del nombre propio, no es una simple inscripción. La firma es portadora de una promesa de validez, de remisión a una firma “originaria” que pueda garantizar, por su semejanza incuestionable, la identidad de quien realiza la inscripción. El “aquí y ahora” del acto performativo debe contener ya en sí mismo la iterabilidad, ya que sin ella no hay marca de singularidad. La validez

identitaria de la firma requiere, entonces, de la doble firma (firma/contrafirma). Derrida utiliza el ejemplo de los cheques de viajero para ilustrar esta idea: “Si tu me mets au défi, je te le démontre, en insistant surtout sur les travelers à cause de la double signature (signature/contresignature) qui est pour moi une véritable muse”²⁹. La capacidad del portador del cheque de reproducir la firma valida su identidad y cumplimenta así la promesa. La primera firma (aquella que da origen a la serie) tiene, por tanto, menos validez que la última, porque es ésta la que (con)firma —círculo del *cum*— la identidad del portador. Hay un reencontrarse en el modo de lo diferido (y, también, de lo diferente), en el cumplimiento de esta promesa, en esta firma que me reúne con esa primera inscripción y que señala, a la vez, una marca de identidad, el deseo de volver a reunirme conmigo misma y un desplazamiento hacia lo que ya no soy: “[...] je voudrais me rassembler dans le cercle du *cum*, le cirque du *circum* [...]”³⁰.

La muerte que i(nte)rrumpe el reenvío de la doble firma, por un lado, señala toda imposibilidad futura de repetir la inscripción, a la vez que transporta la última instancia de la firma hasta el umbral de la herencia y, por añadidura, de la aporía, porque nos regala la paradoja de la autenticación: la última firma de la serie temporal es la más preñada de validez (porque es ella la que confirma la identidad del portador) y, a la vez, la menos originaria (porque es la que se encuentra más diferida en relación con el origen de la serie).

La firma guarda una relación muy particular con la datación temporal. Habitualmente la fecha acompaña a la rúbrica. Además, se establece con la firma un

²⁹ Derrida, J., *La carte postale*, pág. 181.

³⁰ Derrida, J., *Circonfession*, en G. Bennington, *Jacques Derrida*, pág. 184.

doble juego de ausencia/presencia: la presencia de la firma es la garantía de la ausencia del firmante, porque la firma es lo que permanece cuando la persona ya no está de cuerpo presente. La firma también alude a la alteridad, como veremos a continuación, ya que es con el otro con quien yo realizo el contrato y firmo. Entonces, si bien la firma podría remitirnos al ámbito de la subjetividad o de la mismidad, ya desde el primer momento nos está remitiendo a la alteridad.

En *Marges de la philosophie* Derrida desarrolla de manera breve y precisa un análisis de la firma, de su relación con el presente y la cuestión del origen:

Par définition, une signature écrite implique la non-présence actuelle ou empirique du signataire. Mais, dira-t-on, elle marque aussi et retient son avoir-été présent dans un maintenant passé, qui restera un maintenant futur, donc dans un maintenant en général, dans la forme transcendante de la maintenance.³¹

Este párrafo me parece muy fructífero para pensar algunas cuestiones. En primer lugar la referencia al “*signataire*”, que propongo leer como “*sign(e)-taire*” y, a partir de esta nueva configuración de significantes, podríamos plantearnos:

(a) ¿Qué es lo que el signo “calla” (*taire*, callar) en la firma? La firma está puesta en representación del firmante, en ausencia del firmante, marcando el “haber estado” presente del firmante, pero guarda silencio.

(b) ¿Qué es lo que la firma se abstiene de decir o se rehúsa a expresar? En francés, la forma reflexiva “*se taire*” significa dos cosas:

1. *Rester sans parler, s’abstenir de s’exprimer.*
2. *Cesser de parler.*

³¹ *Op. cit.*, pág. 391.

Por otro lado, en su forma directa “*taire*” significa:

1. *Ne pas dire, s’abstenir ou refuser de s’exprimer*. Como, por ejemplo, en: “*Taire ses raisons*”.

La firma parece estar señalando entonces también un silencio, una abstención y, por lo tanto, un secreto. Se da un doble juego en la firma que, por un lado, queriendo afirmar una subjetividad, lleva en sí misma la marca de la alteridad; y, por otro lado, la firma guarda silencio, calla, porque es guardiana de un secreto: la muerte del firmante.

En el párrafo citado anteriormente, Derrida está trabajando con la temporalidad y con la validez, cuando señala que la firma marca y retiene su haber sido presente en un “ahora” pasado, que permanecerá como un “ahora” futuro, es decir, como un “ahora” en general “*dans la forme transcendante de la maintenance*”. La traducción al español³² dice “en la forma trascendental del mantenimiento”. Esta traducción me parece problemática y en mi opinión no recupera una parte interesante de la frase. Quisiera ofrecer aquí otra lectura posible. La “*maintenance*” está en relación con el “*maintenant*” (pasado y futuro) que la precede en el texto. “*Maintenant*” es un adverbio de tiempo que se origina etimológicamente en el gerundio latino “*manu tenendo*” (teniendo en mano). La forma trascendental de la “*maintenance*” hace referencia a la forma sustantivada de la expresión adverbial (como si dijéramos la “ahorricidad”), y no al mantenimiento, como traduce González Marín. El mantenimiento alude a otra cosa, *i. e.*, a la operación o la acción que tiene por objeto conservar algo en condiciones adecuadas de funcionamiento, o de restituir dichas condiciones. No parece ser esto lo que Derrida está diciendo.

³² Me refiero a la traducción de Carmen González Marín listada en la bibliografía.

Además, en francés, el uso de “*maintenir*” o de “*maintenance*” no es como en castellano, y no puede ser trasladado de forma directa. En castellano decimos “mantenerse de pie”, por ejemplo, para señalar el hecho de permanecer de pie. En francés no es así. La expresión sería “*se tenir debout*”. Es por ello que considero que Derrida no está hablando ni de mantenimiento ni de permanencia, sino de una “ahorricidad” general que de alguna forma se inscribe puntualmente en el presente, perforando ese presente con la precisión de un punzón. De allí que a continuación se refiera a “*l’originalité énigmatique de tous les paraphes*” para dar cuenta de que la iterabilidad de la firma es siempre un acto único y, por lo tanto, irrepetible. Sin embargo, la firma debe tener una forma que pueda ser repetida para que pueda funcionar como firma. Entonces, Derrida está señalando aquí esta posibilidad imposible, ese juego de tensiones que rompe con la lógica identitaria que la firma pretende establecer con el signatario.

Ahora bien, para firmar no alcanza con la inscripción del nombre propio. Firmar es afirmar, confirmar. Afirmarse en el “sí, soy yo”, y confirmar la aceptación de la repetición como iteración que ocurre conjuntamente con la renuncia (*signer/re-signer/résigner*). Es también resignarse, por supuesto, a una pérdida irremediable. La firma opera como renuncia, separación y duelo porque marca un momento único: dejo mi firma allí, en ese instante preciso en el tiempo, y me alejo.

Es necesaria esta distancia, esta exapropiación autoimpuesta para no dejarlo todo, para no perderlo todo. Algo de lo propio de mí queda en esa firma y algo me llevo, porque si perdiera todo en la firma la iterabilidad se vería comprometida.

A esa distancia, que hace instantes hemos caracterizado como una exapropiación autoimpuesta, contribuye también la eficacia del otro, el venir del otro. Al introducir la noción de decisión pasiva, Derrida ha señalado³³ que la decisión no es un acto de la subjetividad: “*Une théorie du sujet est incapable de rendre compte de la moindre décision. Mais cela doit se dire a fortiori de l'événement, et de l'événement au regard de la décision*”³⁴.

Si la subjetividad no decide nada, ¿cómo podemos pensar la decisión? Derrida se pregunta si acaso no deberíamos considerar una forma de decisión “pasiva” que nos permita salir del esquema voluntarista clásico de sujeto libre e intencional. La decisión pasiva da cuenta del venir del otro. De un otro que decide y, a la vez, desgarrar:

Elle signifie donc l'autre en moi qui décide et déchire. La décision passive, condition de l'événement, c'est toujours en moi, structurellement, une autre décision, une décision déchirante comme décision de l'autre. De l'autre absolu en moi, de l'autre comme l'absolu qui décide de moi en moi.³⁵

Derrida está mostrando que cuando nos planteamos una decisión, esa decisión ya viene de un otro. La decisión no es propiamente mía, no es un acto que, en tanto sujeto, yo misma realice, porque mi mismidad ya está constituida por ese vestigio, por esa huella³⁶ del otro.

³³ Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, pág. 87.

³⁴ *Idem ant.* Texto en itálica en el original.

³⁵ *Idem ant.*

³⁶ La huella no está pensada de forma sustancial. Si la huella fuera algo sustancial, estaríamos introyectando al otro. No es ese el caso. La huella es una ausencia. “La trace n'est pas seulement la disparition de l'origine, elle veut dire ici [...] que l'origine n'a même pas disparu, qu'elle n'a jamais été constituée qu'en retour par une non-origine, la trace, qui devient ainsi l'origine de l'origine. Dès lors, pour arracher le concept de trace au schéma classique qui la ferait dériver d'une présence ou d'une non-trace originaire et qui en ferait une marque empirique, il faut bien parler de trace originaire ou d'archi-trace”, *De la grammatologie*, pág. 90.

En esa eficacia del otro, en esa capacidad del otro de producir un efecto, surge la posibilidad del acontecimiento, porque ¿qué propósito podría cumplir una firma sin la alteridad? Si la firma fuera un acontecimiento único, como cualquier acontecimiento que pudiera ser único, irrepetible, de una sola ocurrencia, carecería de interés para Derrida. Es más, si fuera un acontecimiento único, no sería una firma, sino otra cosa. Firmo para confirmar esta promesa del reencuentro, para afirmarme, ante el otro, en el reencuentro. La firma inaugura un sistema de reenvíos y de reencuentros. El reencuentro, sin embargo, no es técnicamente un (re)encuentro, porque en la promesa hay un desplazamiento entre la continuidad y la discontinuidad, en la promesa permanezco sin permanecer. Lo que vuelve en el reencuentro es algo diferente y, por lo tanto, no se puede afirmar en sentido estricto que algo retorna. Por ello, tampoco hay estrictamente un reenvío. Hay, antes bien y siempre, un desvío. Es un desvío que me compromete con el otro, que me da cita con el otro, haciendo de la firma una inusual forma de autobiografía³⁷.

³⁷ Es lo que señala Joseph G. Kronick en su artículo “Philosophy as Autobiography: The Confessions of Jacques Derrida”, en *MLN* 115, The Johns Hopkins University Press, 2000, págs. 997-1018. Allí Kronick trabaja la noción de firma como “*engagement*” (que significa asumir un compromiso con el otro, pero también darse cita con el otro) en relación con la alteridad y al respecto afirma: “The signature is an engagement with the other, which makes it a strange autobiography, one haunted by the spectral logic of a truth still to be made”, pág. 1015.

1.3. La muerte

Un texte a toujours plusieurs âges, la lecture doit en prendre son parti.

Jacques Derrida, *De la grammatologie*³⁸

Prefijo, negación y paréntesis: ¿qué es lo (im)propio cuando hablamos de la muerte? Ese morfema “(im)” busca señalar el desplazamiento, el desvío y la deconstrucción de lo propio.

El término “deconstrucción”, que Derrida toma prestado de la arquitectura y que aparece por primera vez en su obra *De la grammatologie* (1967) hace referencia al trabajo que consiste en desmenuzar, deshacer o descomponer un sistema de pensamiento dominante, en hacer temblar esa estructura hegemónica, pero sin destruirla. La deconstrucción opera desde el interior mismo de la estructura y actúa como una forma de resistencia al poder tiránico del *logos* y de la metafísica de Occidente. La deconstrucción no tiene un *télos*, sino que se trata de un acontecer que no espera la deliberación³⁹. En ese sentido, la deconstrucción es “lo que ocurre”, “lo que se está haciendo”, sin saber jamás si llegará a destino, porque tal destino no existe.

[...] la déconstruction n'est pas une opération survenant après coup, de l'extérieur, un beau jour, elle est toujours déjà à l'œuvre dans l'œuvre [...]. La force dislocatrice de la déconstruction se trouvant toujours déjà localisée dans l'architecture de l'œuvre, il n'y aurait en somme, devant ce toujours déjà, qu'à faire œuvre de mémoire pour savoir déconstruire.⁴⁰

³⁸ Derrida, J., *De la grammatologie*, pág. 146.

³⁹ Derrida, J., “Lettre à un ami japonais”, en *Psyché, Invention de l'autre*, pág. 391.

⁴⁰ Derrida, J., *Mémoires pour Paul de Man*, pág. 90.

Hay entonces un constante desplazamiento en esa labor de resistencia a las formas en que el pensamiento hegemónico⁴¹ elige para enunciarse y que, como deconstrucción, está aconteciendo en la misma lengua en que dicho pensamiento hegemónico se enuncia. Allí donde Foucault habla de “arqueología”, Derrida prefiere plantear la tarea de la deconstrucción como una “genealogía” de los conceptos.

Vamos a adentrarnos ahora en esta propuesta deconstructiva para entender dónde se juega la aporía del límite en la lectura que hace Derrida del *Dasein*⁴² heideggeriano. Derrida interpretará la cuestión del ser-para-la-muerte como desapropiación y elaborará una crítica de la noción heideggeriana de *Dasein*. Para Heidegger, el *Dasein*, al ser consciente de su mortalidad, sabe que su desaparición es ineluctable⁴³. Derrida señala, entonces, que debemos partir del existente que sabe de su propia finitud. El existente, precisamente por saberse mortal, concibe la presencia⁴⁴

⁴¹ Como ya señalé en la Introducción, Mónica B. Cragolini se ha referido a la deconstrucción como un temblor que denota la falta de certezas y de solidez del edificio de la metafísica. La deconstrucción pone el discurso hegemónico en jaque. Cf. “Temblores del pensar: Nietzsche, Blanchot, Derrida”, en *Pensamiento de los Confines*, No 12, junio de 2002, págs. 111-119 y en *Derrida, un pensador del resto*, págs. 121-136.

⁴² En este trabajo de tesis he optado por conservar el término en alemán, como propone J. E. Rivera en su traducción de *Sein und Zeit* (pág. 452): “La palabra *Dasein* es traducida por Gaos por «ser-ahí». Nos parece que esta traducción es errónea. En primer lugar, en buen castellano habría que decir «estar-ahí»; pero «estar-ahí» significa existencia, en el sentido tradicional, es decir, algo enteramente diferente de lo que quiere decir Heidegger con la palabra *Dasein*. «Ser-ahí» podría entenderse también como ser en el modo de *estar en el ahí*. Pero entonces el *Dasein* no sería un «ser-ahí», sino el *ser del ahí*. Por eso hemos preferido dejar la palabra *Dasein* sin traducción. Algunos traductores consideran esto un fracaso y un error. Pero piénsese en palabras tales como *logos*, *physis*, *polis*, que hoy son comprendidas por cualquier lector de filosofía [...]. La palabra *Dasein* significa, literalmente, existencia, pero Heidegger la usa en el sentido exclusivo de existencia humana. Se la podría traducir, pues, por existir o existencia. Pero con esto se pierden todas las alusiones que Heidegger hace implícitamente a la etimología de la palabra: *Dasein* significa literalmente «*ser el ahí*», y por consiguiente se refiere al ser humano, en tanto que el ser humano está abierto a sí mismo, al mundo y a los demás seres humanos. Pero *Dasein* alude también, indirectamente, al abrirse del ser mismo, a su irrupción en el ser humano. Por eso hemos preferido dejar la palabra en alemán, como lo hacen, por lo demás, hoy en día, la mayoría de los traductores”.

⁴³ Al respecto, más adelante veremos de manera más precisa la distinción que hace Heidegger entre *Verenden* (el perecer, el fenecer), *Sterben* (el morir) y *Ableben* (deceso, defunción, fallecimiento).

⁴⁴ Considero relevante rescatar aquí los ecos heideggerianos. Heidegger distingue entre la presencia y lo presente. En relación con lo presente, Heidegger dirá que se trata de aquello que tengo ante mis ojos. Ahora bien, cuando nos referimos de manera general a la metafísica de la presencia, no estamos pensando

como lo que permanece después de su propia muerte y también como aquello que ya existía antes de su nacimiento.

Que signifie la valeur de présence originaire à l'intuition comme source de sens et d'évidence, comme *a priori* des *a priori*? Elle signifie d'abord la certitude, elle-même idéale et absolue, que la forme universelle de toute expérience (*Erlebnis*) et donc de toute vie, a toujours été et sera toujours le *présent*. Il n'y a et il n'y aura jamais que du présent. L'être est présence ou modification de présence. Le rapport à la présence du présent comme forme ultime de l'être et de l'idéalité est le mouvement par lequel je transgresse l'existence empirique, la factualité, la contingence, la mondanité, etc. Et d'abord *la mienne*. Penser la présence comme forme universelle de la vie transcendantale, c'est m'ouvrir au savoir qu'en mon absence, au-delà de mon existence empirique, avant ma naissance et après ma mort, *le présent est*.⁴⁵

La crítica a la metafísica de la presencia atraviesa toda la propuesta derridiana, ya desde la etapa en que el autor escribe *La voix et le phénomène* y, por aquél entonces, vemos que se proyecta en dos tesis: la primera, en el plano epistemológico, consiste en la identificación entre idealidad e iterabilidad; la segunda, en el plano ontológico, afirma que lo que vale para la presencia ideal también debe valer para la sensible, es decir, para las cosas que se nos presentan en la experiencia (la *Erlebnis* a la cual hace alusión Derrida en el párrafo citado anteriormente). Derrida afirma que aquello que se oculta en

lo presente como aquello que está a la vista, disponible ante nosotros, sino que al pensar el ser como permanente presencia lo hacemos desde la intemporalidad de todo tiempo (por eso cuando la filosofía se ha planteado en el pasado la cuestión del ser, ha respondido con "Dios", "causa", "Idea", etc.). Entonces, la permanente presencia del ser significa una cierta intemporalidad. Heidegger plantea que en la onto-teología la presencia es pensada como un presente, porque el ser, en tanto presencia, es pensado allí según un ente determinado. Pongamos por caso al sujeto cartesiano o al yo trascendental (Kant afirma que el "yo pienso" debe poder acompañar todas mis representaciones): ambos están siempre presentes en toda representación posible y, por lo tanto, podríamos afirmar que, *a priori*, son intemporales. En cambio, Heidegger propone un *Dasein* que no puede ser pensado como una presencia permanente sino que es, para expresarlo en términos gadamerianos, una "fusión de horizontes" (noción que no sólo da cuenta de los horizontes histórico-culturales, sino también de la alteridad). Si bien la tradición hermenéutica no logra escapar a la subjetivación (y esta será una de las críticas que Derrida dirigirá a Heidegger), queda al menos planteada la innovación del *Dasein* con respecto al sujeto moderno: el *Dasein* no es una permanente presencia sino que es el entrecruzamiento de pasado, presente y futuro.

⁴⁵ Derrida, J., *La voix et le phénomène*, pág. 60.

esta determinación del ser concebido como presencia, como idealidad, es decir, como posibilidad absoluta de repetición, es precisamente la relación a la propia muerte, porque la inmortalidad es, al menos en el plano de la expresión, imposible: “L’apparaître du *je* à lui-même dans le *je suis* est donc originairement rapport à sa propre disparition possible. *Je suis* veut donc dire originairement *je suis mortel*. *Je suis immortel* est une proposition impossible”⁴⁶.

Solamente la relación con “mi-muerte” (expresada así, con ese guión que esboza un puente, un pasaje sobre el abismo sostenido por un mero grafismo, una huella de escritura que marca la posesión y, a la vez, la desposesión) puede hacer que aparezca la *différance*⁴⁷ infinita de la presencia. La *différance* es precisamente la relación indisociable entre la vida y la muerte. En ese sentido, vivir es para Derrida una manera de nombrar la estructura de la auto-afección, en tanto posibilidad de una subjetividad que encuentra en la voz (*phonè*) su modelo ejemplar. Ahora bien, la auto-afección, en tanto estructura universal de la experiencia⁴⁸, se encuentra irreductiblemente ligada a la hetero-afección, es decir, a la exterioridad del yo, a la alteridad o a la muerte. La auto-afección es la capacidad de simbolizar y, por ello, de ser afectado por la alteridad. La auto-afección es, afirma Derrida, la condición de toda experiencia en general.

⁴⁶ Idem. ant., pág. 60-61.

⁴⁷ Cf. Bennington, G., “Derridabase”, in *Jacques Derrida*, pág. 70: “C’est un bon mot de Derrida: la différence entre «différence» et «différance» n’est marquée que dans l’écriture, qui prend ainsi une certaine revanche sur la parole en obligeant à prendre pour référence sa propre trace écrite si elle veut, par exemple au cours d’une conférence (*Marges de la philosophie*, 3-29), dire cette différence”. La *différance* hace alusión a la diferencia activa que opera tanto en el sentido lógico de “diferenciar”, “disociar”, como en el sentido temporal de “diferir”. Cf. también al respecto el artículo de Cristina de Peretti publicado en *Logos*, No. 12, 1977 (listado en la Bibliografía). Entonces, el término *différance* conjuga espaciamiento y temporalización. Derrida busca así señalar que la materialidad tiene una marca distinta en la escritura. Con respecto a la *phonè*, la escritura se disemina porque, al estar ella transportada por un medio material, se aleja tanto temporal como espacialmente del emisor de la voz.

⁴⁸ Derrida, J., *De la grammatologie*, pág. 228.

Entonces, si hablamos de la experiencia, ¿es posible la propia muerte? ¿Nos es permitido hablar de nuestra propia muerte? En suma, ¿qué significa el sintagma “mi-muerte”? La analítica de la muerte en *Sein und Zeit* será un hito clave en el desarrollo derridiano de esta temática⁴⁹, como veremos más adelante. Conviene ya mismo apuntar aquí una contextualización importante ya que, en opinión de Derrida, esta analítica de la muerte no sería posible sin la experiencia judeo-cristiano-islámica de la misma. Entonces, la muerte es un acontecimiento y da cuenta de una historicidad irreductible.

Hablar de la muerte implica enunciar las fronteras (*finis*⁵⁰) de la propiedad absoluta, porque ¿en qué consiste la propiedad de la propia vida? Pero también y al respecto, señala Derrida, es importante saber si “dar” difiere de “perder”. Como propedéutica a la analítica de la muerte que establecerá más adelante, Derrida nos acerca su lectura de Séneca (*De Brevitate Vitae*) y Cicerón (*De finibus*).

En Séneca encuentra una definición del derecho de propiedad sobre la propia vida, entendido éste como la frontera más esencial, originaria y propia de todas. En esta frontera se articula, sin embargo, una cierta paradoja de nuestra condición de mortales: morimos siempre antes de tiempo (inmaduramente y prematuramente) pero, a la vez, la muerte se presenta como una inminencia a cada instante.

De Cicerón toma la traducción o, mejor dicho, el pasaje entre el griego y el latín para dar cuenta del fin: *telos*, *finis*, término, fin, plazo, borde, límite, frontera. A partir

⁴⁹ Cf. especialmente Derrida, J., *Apories*, obra dedicada a la memoria de Toyosaki Koitchi (1935-1989), amigo personal de Derrida y traductor al japonés de las obras de Le Clézio, Klossowski, Foucault, Blanchot y Deleuze.

⁵⁰ Es el título, de hecho, del primer capítulo de *Apories*.

de allí, Derrida dispondrá un pequeño abanico de frases “pour les *partager*” (para compartirlas con sus lectores; y nosotros, lectores atentos que somos a las aporías⁵¹, entendemos ese “*partager*” en todo su espectro semántico: es algo que se nos comunica, que se comparte con nosotros, que se divide entre nosotros, que se nos reparte)⁵²:

1. Como negación: la muerte *no tiene* frontera. Todos morimos.
2. Como afirmación: la muerte *es* una frontera.
3. Como interrogación: ¿la muerte se reduce a atravesar una línea, a una partida, a un “*partage*” (con la polisemia y correspondiente diseminación mencionadas hace instantes), a un paso y, por lo tanto, a un deceso?
4. Como interrogación refutativa: en cuanto deceso, ¿no es la muerte sino un paso fronterizo, un *trépas* (a la vez: defunción y tránsito), una transgresión (en el sentido de su origen etimológico: “atravesar”)?

Derrida señala aquello que encuentra en común entre estos cuatro enunciados: en todos ellos está en juego un cierto “pasar”, en el sentido de dar un paso para atravesar la frontera del límite, la posibilidad de lo imposible. En este pasaje del umbral Derrida propone un tránsito del verbo griego *perao* (yo paso, yo traspaso) al *aporos*, o

⁵¹ Cabe recordar aquí que la experiencia de la aporía tiene en el pensamiento de Derrida un papel primordial como instancia de apertura del *Ereignis* (opto aquí por enunciar el término en alemán para reforzar que el concepto no debe interpretarse en el sentido más habitual de “acontecimiento”, sino etimológicamente, a partir del *Eigen*: “lo propio”).

⁵² Derrida, J., *Apories*, págs. 22-23.

aporía⁵³ (literalmente, ausencia de pasaje; significa también: dudoso, difícil, problema, imposible de resolver⁵⁴).

¿Es posible hablar de una experiencia (que no sea la) de la aporía? Esta pregunta atraviesa la obra de Derrida y a menudo se presenta bajo la forma de cuasi-conceptos indecibles. A manera de ejemplo, mencionaremos solamente algunos:

1. el *double bind* de Glas⁵⁵;
2. el duelo imposible y, más precisamente, la deconstrucción, definida como una experiencia aporética de lo imposible en *Psyché, Invention de l'autre*⁵⁶;

⁵³ En relación con la cuestión de la aporía, agradezco a la Dra. Gabriela Balcarce el acceso a la galera de un texto donde ella aborda esta temática al analizar el concepto de “democracia por venir” en Derrida. Es un texto iluminador. Allí señala el carácter tensional de la aporía, una tensión que surge de la diferencia entre dos términos que no pueden ser reducidos a una unidad sintética; y destaca también que no se trata de una dicotomía sino que, antes bien, la aporía trae implicada una permeabilidad dinámica de los umbrales, una cierta porosidad. Balcarce, G., “Democracy to come: the Importance of Otherness as different Ways of Living”, en Varón, C. (ed.), *Wall to Wall: Spaces of Law in Latin American and Spanish Contexts*, Vernon Press, 2021, págs. 193-205.

⁵⁴ Si bien no he logrado hallar una referencia al diccionario utilizado por Derrida, es muy probable que haya consultado alguna edición del canónico *Dictionnaire Grec-Français* de Anatole Bailly, por ser el más amplia y frecuentemente utilizado en Francia en el ámbito académico. Allí es posible encontrar estas definiciones (abreviadas) de “*perao*” y “*aporos*”:

- *περάω-ῶ* (f. -άσω, ao. ἐπέρασα [ᾱσ], pf. πεπέρακα [ρᾱ]) I intr. 1 passer à travers, traverser; avec une prép., traverser l’Océan; traverser un passage; avec un suj. de chose (arme, pluie, etc.); pénétrer à travers la tempe; en dedans de l’os || 2 p. ext. aller, s’avancer: sur la mer; pénétrer dans un pays; aller dans une maison; sortir d’une maison; avec un acc., aller dans une maison; aller à Delphes; fig. avec un gén. litt. aller au-delà du terme de la colère, c. à d. se calmer dans sa colère; avec une prép. la pensée pénètre à travers la poitrine || II tr. 1 traverser; traverser la mer; fig. mourir, propr. mener la vie jusqu’au terme; traverser une charge, c. à d. l’exercer jusqu’au terme fixé || 2 p. suite, franchir, dépasser les limites de la terre; franchir des fossés; fig. dépasser l’âge de la jeunesse; franchir le terme de la vie, mourir; p. anal. violer (propr. transgresser) un serment; violer la justice; abs. aller trop loin; s’étendre plus loin || 3 faire passer à travers: faire descendre (des aliments) à travers la gorge, c. à d. manger || Moy. passer à travers, traverser.
- ἄπορος, ος, ον: I sans passage, qu’on ne peut traverser, infranchissable (montagne, fleuve, etc.); route impraticable; p. anal. en parl. de pers. inabordable, sauvage || II fig. 1 impraticable, impossible ou difficile, embarrassant: chose difficile et presque impraticable; recherche qui ne conduit à aucun résultat; difficulté, impossibilité; être dans l’embarras || 2 insurmontable, contre lequel on ne peut lutter: vent auquel on ne peut résister; douleur, crainte qu’on ne peut surmonter || 3 difficile à se procurer, p. opp. à εὐπόριστος || 4 qui est dans l’embarras, qui ne sait comment se tirer d’affaire, sans moyens d’action, sans ressources.

⁵⁵ En el clamor de *Glas* resuenan también la ley del *oikos*, la firma imposible, la iterabilidad, el testamento y el trabajo del duelo como escritura. El *double bind* señala el momento en que nos vemos atravesados por dos deberes irrenunciables.

⁵⁶ Derrida, J., *Psyché, Invention de l'autre*, pág. 27.

3. las condiciones de posibilidad como condiciones de imposibilidad, en *Limited Inc.*
4. el *pharmakon* (remedio/veneno), en *La dissémination*.

La muerte nombra, por un lado, ese momento más absolutamente singular donde ningún otro podría tomar mi lugar; y, por otro lado, Derrida señala que el sintagma “mi-muerte” es siempre un *hapax legomenon*, es decir, un término que tiene una sola y única ocurrencia. En verdad, el *hapax* estaría del lado del pronombre posesivo “mi” que precede a la palabra “muerte”, término indeterminado del cual no conocemos realmente ni su sentido ni su referente. Al final de cuentas, ¿no es acaso la muerte del otro, la muerte del otro “en mí”, la que realmente se da como experiencia primera⁵⁷? Entonces, ¿es ésta la única muerte presente en el sintagma “mi-muerte”?

La cuestión de la otredad nos remite al horizonte *infini*, o mejor *in(dé)fini*, de la muerte. Al hablar de la oposición *horizon de la finitude / finitude de l'horizon* para referirse a este horizonte irreductiblemente común de la muerte y del otro, Derrida está señalando dos cosas. Por un lado, que la diferencia entre el animal y el hombre es la relación con la muerte⁵⁸, porque es una relación espacio-temporal con el “aquí”; y, por otra parte, que la finitud del horizonte evidencia la supremacía del ser-para-la-muerte. Expresada *more* derridiano, es la supremacía “[...] de l'être-pour-la-mort, de l'être-jusqu'à-la-mort ou, comme on pourrait dire aussi, de l'être-à-mort. Seul un être-à-mort peut penser, décider, projeter, voire «vivre» l'immortalité comme telle”⁵⁹.

⁵⁷ Vale aquí lo mencionado anteriormente acerca de la auto-afección.

⁵⁸ Derrida, J., *Apories*, pág. 84.

⁵⁹ Derrida, J., *Apories*, pág. 102.

Para todo saber antropológico-histórico, las preguntas acerca de qué es la muerte o cuál es la experiencia de la muerte, están básicamente ausentes. Esta forma de conocimiento presupone que todos sabemos de qué estamos hablando cuando hablamos acerca de la muerte. En el párrafo 50 de *Sein und Zeit*, Heidegger define la muerte como “la posibilidad de la radical imposibilidad de existir”. La muerte se revela así como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable⁶⁰. Para Heidegger, el ser-para-la-muerte es la posibilidad más propia del *Dasein*, porque es la posibilidad de una imposibilidad. Es decir, es la imposibilidad de seguir siendo un proyecto. La lectura de Derrida pondrá en relieve de qué manera la categoría moderna de propiedad se está deconstruyendo cuando Heidegger señala que lo más propio que tengo es en realidad lo no propio: la muerte es precisamente la no propiedad de mí, la muerte es aquello que nunca me podré apropiar. Cabe preguntarse, en primer lugar, ¿qué es lo propio? Lo propio no define la esencia de algo, pero de algún modo está en relación con esa esencia. La palabra *Dasein* es utilizada por Heidegger para caracterizar el hecho de que el ente humano es el “ahí” del ser, porque es el único ente que se interroga por el ser (es decir, por su ser, por su existencia, no por su esencia). Los demás entes no acceden al saber acerca del ser. El *Dasein* se interroga acerca del ser a partir de la *Sorge* (del “cuidado”). Es decir, el *Dasein* cuida de sí mismo y ello implica que se preocupe por el ser.

Una de las estructuras⁶¹ que Heidegger señala en su analítica del ser del *Dasein* es la que podríamos traducir con la expresión “estar-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*) como “estar en medio” (*Sein bei*) de los entes. El foco está puesto en el aspecto

⁶⁰ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, pág. 267 (trad. de Rivera).

⁶¹ Gaos habla de “existenciaros”, pero prefiero seguir con la traducción de Rivera.

existencial de la estructura como un “estar-siendo-en-el-mundo” o, para decirlo de un modo más llano, se trata de habitar en el mundo en el modo de estar en medio del mundo. El mundo es siempre el mundo de las significaciones y “estar en medio” está haciendo referencia a la relación del *Dasein* con el útil, con las cosas. Al estar en el mundo como *Sein bei*, el *Dasein* está arrojado (*geworfen*) y puede entonces comprenderse a sí mismo como cualquier otro ente, lo cual lo remite a la idea del “uno” o del impersonal: esto es lo que está presente en expresiones como “se dice”, “se piensa”, etc. Así, en tanto caído, el *Dasein* puede comprender la muerte del otro, no la propia muerte, porque al absorberse entre los otros entes olvida su ser más propio. Es importante subrayar entonces que el *Dasein* caído no habla de su propia muerte, sino de la muerte del otro, porque el que “se muere” siempre es el otro. Es desde esta estructura de estar-en-el-mundo que Heidegger llegará a la idea de ser-para-la-muerte.

Ahora bien, en *Sein und Zeit* Heidegger caracteriza este modo de ser del *Dasein*, donde la muerte es siempre la muerte del otro (dicho de otro modo, nunca es su propia muerte), como uno de los rasgos de la inautenticidad⁶². Este rasgo se vincula con el eje temático de este trabajo de tesis porque la inautenticidad sería un modo de impropiedad. Es decir, al no asumir su propia muerte, el *Dasein* no asume aquello que le es más propio.

En la estructura existencial del proyecto (pro-yecto), el *Dasein* está arrojado hacia adelante, es decir, hacia el futuro⁶³. El proyecto conlleva comprender que no hay

⁶² La palabra “autenticidad” en alemán es *Eigentlichkeit*, donde ya está presente la cuestión del “*Eigen*” que es lo propio.

⁶³ En realidad, Heidegger no dice que sea futuro. La cuestión aquí es la concepción de la temporalidad cualitativa que se sale del modelo de mimesis del movimiento de la física y lo piensa a la luz de lo

un cierre de las propias posibilidades. Las circunstancias espacio-temporales son las que se dan en el plano de la historicidad, pero las posibilidades implican siempre un grado de apertura. Es por ello que el comprender del *Dasein* es esencialmente pro-yecto, porque en ese comprender, en ese saber del propio ser como posible, el *Dasein* se lanza hacia su futuro. En ese comprender se hace patente la apertura hacia el porvenir como posibilidad. A esto apunta también el hecho de que la existencia es el modo de ser propio del *Dasein*. Es decir, la existencia es la “esencia” del *Dasein* y esa esencia consiste en el proyectar: el *Dasein* es, en ese sentido, pura posibilidad⁶⁴.

El *Dasein* puede salir del estado de la caída porque una voz lo llama⁶⁵. No se trata, sin embargo, de una alteridad, sino que el *Dasein* se habla a sí mismo. En este punto se va a anclar la crítica de Derrida, problematizando dos cuestiones:

(1) Que la voz de la conciencia es un llamado del *Dasein* a sí mismo.

(2) Que el *Dasein* es una interrogación por el ser.

¿En qué consiste la crítica de Derrida? Él afirmará que Heidegger, queriendo abrir una vía alternativa que le permita salir de los senderos del sujeto moderno, termina adentrándose nuevamente en el ámbito de la subjetividad. En primer lugar, porque en esa voz de la conciencia el *Dasein* se habla a sí mismo; lo cual equivale a decir

intencional (Husserl, aunque el antecedente es Agustín). Heidegger dice que el *Dasein* es siempre “ya sido” (*gewesen*) y futuriza (*es zukunftig*), pero no es futuro en el sentido tradicional, ni tampoco pasado.

⁶⁴ Cf. al respecto Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo* y los parágrafos 9, 25, 28, 29, 31 y 43 de *Sein und Zeit*.

⁶⁵ No voy a entrar en detalle en esta cuestión, porque el tema de la decisión excede el alcance de este trabajo de tesis, pero sí considero valioso apuntar aquí que asumirse como ser-para-la-muerte (o, lo que es lo mismo, asumir la posibilidad de la imposibilidad) implica una decisión por parte del *Dasein*. Se trata de la decisión de no ser un uno indiferenciado, un uno cualquiera en medio de los otros entes. Derrida ha trabajado el tema de la decisión para mostrar que ésta siempre tiene que ver con lo incalculable. ¿Por qué? Porque si la decisión pudiera resolverse por un mero cálculo, si la decisión fuera meramente una cuestión de calculabilidad, ya no habría nada para decidir: la decisión se resolvería en el cálculo mismo.

que se habla desde una mismidad que no está contaminada por ninguna forma de alteridad. Y, en segundo lugar, porque el que interroga por el ser, el que realiza esa operación de interrogar que es propia de una subjetividad, es el propio *Dasein*. En una entrevista con Jean-Luc Nancy⁶⁶, Derrida señala que, desde una perspectiva ontológico-trascendental, el *Dasein* está funcionando como sujeto y, si bien es cierto que el *Dasein* es irreductible a una subjetividad, en la analítica existencial todavía podemos encontrar los rasgos propios de una analítica trascendental. Entonces, si bien el *Dasein* viene a reemplazar el lugar ocupado otrora por el *cogito* cartesiano o por el yo trascendental kantiano, conserva varios de los rasgos constitutivos de éstos, tales como la libertad, la presencia a sí, el llamado de la conciencia moral, la responsabilidad, etc.

Retomando el tema de la aporía en relación con la muerte, Derrida señala que existe en efecto una paradoja al pensar la posibilidad como imposibilidad, es decir como la posibilidad más impropia del *Dasein*:

Ce n'est pas seulement la possibilité paradoxale d'une possibilité de l'impossibilité, c'est la possibilité *comme* impossibilité. Et cette possibilité *comme* impossibilité, cette mort comme possibilité la plus propre du *Dasein* en tant que sa propre impossibilité, la voici à la fois dévoilée (*unverhüllte*) et dévoilée par, pour, et au cours d'une avancée pénétrante (*vordringen*). La singulière motion ainsi nommée, une avancée pénétrante, donne ou prédonne l'accès au sens du mourir. Grâce à elle, le *Dasein* est comme d'intelligence (*Verstehen*) avec sa propre mort. Celle-ci est à la fois sa possibilité *la plus propre* et cette même possibilité (la plus propre) en tant qu'impossibilité (donc *la moins propre*, dirais-je, mais Heidegger ne le dira jamais ainsi).⁶⁷

Al afirmar que la posibilidad más propia del *Dasein* es una imposibilidad, se está afirmando que la propiedad más propia del *Dasein* es la impropiedad. Ahora bien, esta

⁶⁶ Derrida, J., "Il faut bien manger ou le calcul du sujet", entrevista de Jean-Luc Nancy a Jacques Derrida, publicada en *Cahiers Confrontation*, N° 20, invierno de 1989.

⁶⁷ Derrida, J., *Apories*, pág. 125.

es la lectura que Derrida hace de Heidegger y por eso aclara que este último no lo expresaría así. ¿Por qué aclara esto Derrida? Porque para Heidegger, apropiarse el poder ser sí mismo (es decir, asumir la finitud de la muerte) tiene que ver con la autenticidad y, en ese sentido, Heidegger no aceptaría que aquello que es relativo a la autenticidad tenga que ver con la impropiedad⁶⁸.

Derrida nos recuerda la distinción que hace Heidegger entre la muerte del *Dasein* y su fin (*Ende*). Como sabemos, la analítica existencial tematiza la explicitación de la precomprensión ontológica que de la muerte tienen tanto la metafísica como la biología, la psicología o la teología. Ahora bien, la analítica existencial de la muerte está subordinada a la analítica existencial del *Dasein*. Esta última es prioritaria y con ella se establece un orden jerárquico a partir del cual se subordinan las regiones ontológicas. Se hace patente así la preocupación por pensar en qué consiste el morir propio del *Dasein*. Para referirse al fin del ser viviente, a su final, Heidegger utiliza el verbo *Verenden*⁶⁹, que en francés Derrida prefiere ver traducido como “*périr*” (perecer), porque conserva parte de la raíz etimológica que lo conecta con *pereo*, *perire*.

Recordemos que el *Dasein* (o el mortal), no es para Heidegger el hombre propiamente dicho, el sujeto humano, sino aquél que experimenta en carne propia la muerte en sí misma, la muerte en tanto muerte. Ahora bien, como Heidegger relaciona

⁶⁸ Si en la propuesta heideggeriana la intención ha sido, mediante el *Dasein*, ir más lejos del lugar que ocupó el sujeto moderno, quizás hubiera sido necesaria una crítica a la noción de propiedad. Este es un concepto que Heidegger tematiza cuando desarrolla la noción de autenticidad y define a ésta como apropiación de lo más propio. De este modo, la propuesta heideggeriana no abandona el marco de la tradición hermenéutica donde se sigue conservando la necesidad de apropiación del sentido.

⁶⁹ En *Ser y tiempo*, Jorge E. Rivera traduce el término como “fenecer” y en una nota (pág. 482) indica lo siguiente: “La palabra «fenecer» significa, literalmente, «acabar» (del latín *finire*). El fenecer de los seres vivientes no humanos es pura y simplemente un acabarse: no está anticipado ni por las plantas ni por los animales. El morir de un animal, por ejemplo, no es previsto por el animal; el morir llega simplemente y el animal termina.

esta posibilidad de experimentar la muerte como tal con el lenguaje, es decir, con la posibilidad de la palabra, la conclusión obligada es que el animal no es mortal ya que no puede relacionarse con la muerte de esta manera. En este sentido, el animal puede perecer (*Verenden*), pero no puede nunca morir propiamente. Derrida cita un fragmento de *Unterwegs zur Sprache* donde Heidegger retoma esta distinción:

Les mortels sont ceux qui peuvent faire l'expérience de la mort comme mort (*den Tod als Tod erfahren können*). La bête n'en est pas capable (*Das Tier vermag dies nicht*⁷⁰). Mais la bête ne peut pas non plus parler. Entre la mort et la parole la relation essentielle scintille le temps d'un éclair, mais elle demeure encore impensée (*ist aber noch ungedacht*).⁷¹

Una vez establecida la diferencia entre “morir” (*Sterben*⁷²) y “perecer” (*Verenden*), Derrida subraya que falta incorporar al análisis un tercer término o, en palabras de Heidegger, un “fenómeno intermediario”: se trata del “deceso” (*Ableben*⁷³), término que denota el hecho de tomar distancia de la vida, salir de la vida, cruzar el umbral de la muerte y que conlleva la idea de una separación que se da al marchar, al “dar un cierto paso hacia”. Solamente con relación al *Dasein* podemos hablar de deceso.

⁷⁰ “Al animal no le gusta eso”, dice literalmente en alemán.

⁷¹ Derrida, J., *Apories*, pág. 69-70. Derrida cita la traducción de F. Fédier, *Acheminements vers la parole*, Gallimard, 1976, e introduce algunas pequeñas modificaciones. En español puede consultarse la traducción de Yves Zimmermann, *De camino al habla*, publicada por Ediciones del Serbal-Guitard, Barcelona, 1987: “Los mortales son aquellos que pueden hacer la experiencia de la muerte como muerte. El animal no es capaz de ello. Tampoco puede hablar. Un fulgor repentino ilumina la relación esencial entre muerte y habla pero está todavía sin pensar”, pág. 193.

⁷² Rivera traduce el verbo como “morir” y subraya el sentido ontológico que Heidegger le dará a este verbo: “el morir ontológico-existencial consiste en el estar vuelto hacia la muerte, en la *posibilidad* de dejar de vivir, y no en el dejar de vivir mismo”, pág. 482. Si bien *Sterben* y *Verenden* son verbos en alemán, están sustantivados y por eso los he escrito en mayúsculas, como de hecho también lo hace Derrida en *Apories*, págs. 62 y 73.

⁷³ Rivera traduce el término como “dejar de vivir” y señala que la diferencia entre *Ableben* y *Verenden* “consiste en que el dejar de vivir humano es previsto por el hombre, no es un simple hecho ciego, sino el *cumplimiento* de algo esperado o temido”, pág. 482.

El deceso es, entonces, propio del *Dasein* y supone la muerte (si bien el deceso, remarca Derrida, no es la muerte propiamente dicha⁷⁴).

Heidegger tematiza la muerte en el plano ontológico porque desde el inicio está guiado por el afán de comprender no ya la muerte del otro, sino la muerte propia:

La muerte, en la medida en que ella “es”, es por esencia cada vez la mía. Es decir, ella significa una peculiar posibilidad de ser, en la que está en juego simplemente el ser que es, en cada caso, propio del *Dasein*. En el morir se echa de ver que la muerte se constituye ontológicamente por medio del ser-cada-vez-mío y de la existencia.⁷⁵

Derrida apunta que, en efecto, en tanto *Sterben*, el morir propiamente mío es irremplazable, porque nadie puede morir en mi lugar: “Cette co-originarité ne contredit pas, elle suppose au contraire une mienneté du mourir ou de l’être-pour-la-mort, qui n’est pas celle d’un moi ou d’une mêmeté égologique⁷⁶”. Pero, por otra parte, en su análisis Derrida también destaca la relevancia de la muerte del otro, a la vez que invita al lector a tener en cuenta lo siguiente:

1. que la experiencia de la muerte del otro es la del deceso (*Ableben*), y no la del morir propiamente dicho (*Sterben*).
2. que el ser-con⁷⁷ (*Mitsein*) y el ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*) son estructuras existenciales del *Dasein* para Heidegger: el *Mitsein* señala la apertura del *Dasein* hacia la coexistencia con los otros.

⁷⁴ Derrida, J., *Apories*, pág. 73.

⁷⁵ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, pág. 257.

⁷⁶ Derrida, J., *Apories*, pág. 74-75.

⁷⁷ Gaos traduce *Mitsein* como “ser-con” y Rivera como “coestar”.

En relación con la muerte, Derrida se pregunta si, en verdad, la experiencia de esta aporía es posible. Hay una frontera que es casi imposible demarcar porque es siempre una frontera ya franqueada y es por ello que no podremos distinguir jamás la figura que pasa: ¿se trata de un recién llegado, de un muerto, o de un aparecido?

Erik del Búfalo⁷⁸ ha señalado que “la muerte es siempre una y el fin de lo uno. Se da siempre una vez, cada vez. Se “da”, y este dar sobrepasa lo uno, el mundo, el fenómeno. No existe la muerte general ni en general. La muerte siempre tiene un nombre propio”.

Para Derrida, la muerte siempre dice el nombre de un secreto, porque solamente yo puedo morir mi propia muerte. En ese sentido, nadie puede morir en mi lugar. Tampoco puedo yo misma hablar de mi propia muerte, porque ésta siempre está en el advenir, en el futuro y, por lo tanto, está fuera de todo proyecto. En ese secreto se nombra el nombre común de un nombre propio sin nombre porque, si bien la muerte es común a todos, si bien la muerte acontece para todos (porque pensamos la muerte del otro como *Dasein* caído), la muerte, la propia muerte, sólo nos acontece a cada uno de nosotros y, en ese sentido, mi propia muerte siempre es un secreto para el otro.

Paradójicamente, sin embargo, el hombre como *Dasein* no tiene nunca relación con la muerte como tal, sino con esos modos que son el perecer, el fallecer y la muerte del otro⁷⁹. Derrida afirma que la muerte del otro está presente en mí como la única muerte nombrada en la expresión “mi muerte”. Heidegger, desde luego, no habla de la muerte del otro en mí. La alteridad aparece en la lectura derridiana y en la dimensión de

⁷⁸ Del Búfalo, E., “Lo imposible de la muerte - de Jacques Derrida”, artículo publicado en: *Eidos*, Barranquilla, Universidad del Norte, 2005, No. 3, págs. 132-140.

⁷⁹ Derrida, J., *Apories*, pág. 133.

la espera, porque en toda relación con el otro existe una certeza: uno de los dos va a morir primero. Por eso hay una reciprocidad en la espera: “c’est une autre dimension du s’attendre comme s’attendre l’un l’autre; on s’attend soi-même à la mort en s’attendant l’un l’autre jusqu’à l’âge le plus avancé dans une vie qui de toute façon aura été si courte”⁸⁰. Ahora bien, esta misma espera también conlleva una paradoja, porque no importa cuán avanzada sea la edad que alcancemos, la espera (es decir, la duración de la vida) siempre habrá sido demasiado breve.

Mi muerte es, en este sentido, la lógica inevitable del *avenir / à venir*, de ese futuro que sé que llegará, que no puedo engañar. El duelo es imposible, pero no sólo por narcisismo, como señala Derrida en *Mémoires pour Paul de Man*, sino porque conlleva en sí mismo el peso de una injusticia.

⁸⁰ Derrida, J., *Apories*, pág. 133. Esta expresión que lamenta que la vida habrá sido siempre demasiado corta es frecuentemente utilizada, repetida y parafraseada por Derrida en sus obras y entrevistas. Pienso en Thot, ese dios egipcio (y joyceano) de la escritura que aparece en “La pharmacie de Platon” (*La dissémination*, 1972) y que, entre otras virtudes, tiene el poder de calcular el calendario. ¿Y si Derrida también hubiera podido hacerlo? ¿Y si, de hecho, lo hizo?

Capítulo 2: Lo propio como relato

2.1. ¿Quién habla en nombre de la escritura?

Le salut de la mémoire ne peut pas être une assurance contre l'oubli. Le salut de la mémoire ou par la mémoire, pour la mémoire, implique le risque absolu, cet acte de foi que doit rester un témoignage exposé. Ce ne sera jamais une preuve. On ne peut pas et on ne doit pas éviter le risque de l'oubli si on veut se rappeler. La mémoire sans risque d'oubli n'est plus une mémoire.

Jacques Derrida, "Un témoignage donné..."⁸¹

La métaphysique a constitué un système de défense exemplaire contre la menace de l'écriture.

Jacques Derrida, *De la grammatologie*⁸²

Derrida analiza en *Mémoires d'aveugle*⁸³ cómo opera el *double bind* de la memoria y al respecto señala el lugar de primacía que, incluso desde la antigüedad, como figura bíblica, ha ocupado el ciego. El ciego es presentado como el mejor testigo, como el testigo elegido. De esta forma, a la hora de dar testimonio, la percepción del testigo es sustituida por su relato.

⁸¹ Derrida, J., "Un témoignage donné...", en *Questions au judaïsme, entretiens avec Elisabeth Weber*, págs. 92-93.

⁸² Derrida, J., *De la grammatologie*, pág. 145.

⁸³ Derrida, J., *Mémoires d'aveugle, L'autoportrait et autres ruines*, pág. 106.

Precisamente, el interés que releva el testimonio consiste en la imposibilidad para el ciego de ver, mostrar y hablar al mismo tiempo. Lo mismo puede decirse en relación con el testamento. Hay una dislocación temporal porque no puede darse nunca, en tiempo presente, ninguna forma de autenticación que dé cuenta de lo que el testigo testifica. Siempre habrá una dilación temporal, un relato y, por lo tanto, un riesgo.

En su aproximación filosófica a las cuestiones relativas al lenguaje (relevantes aquí para tematizar el testimonio en tanto relato de la propia vivencia del testigo), Derrida potencia la idea saussuriana del signo⁸⁴. Según Saussure, cada signo no vale sino por sus diferencias con los demás signos. Es decir, todo el sistema lingüístico se estructura en torno a la diferenciación de sus unidades compositivas. Por lo tanto, no hay ni punto de referencia, ni sustantividad, ni mucho menos naturalidad. En este sentido, Saussure afirma que cada término vale o se identifica por la manera opositiva como se conecta con el resto de los elementos del conjunto. Así, el signo es en Saussure la sustitución de todos los signos que ese signo no es y que, por lo tanto, requiere como referentes.

Derrida toma esta idea para sostener que en el lenguaje filosófico las nociones deben entenderse como llevando en sí mismas la marca de lo ausente. Estas nociones tienen también una huella cuya temporalidad abarca, en el sentido de su utilización, tanto lo anterior como lo futuro. Además, en relación con el texto no hay un sentido último y esto es patente en la obra derridiana, donde continuamente se está haciendo el ejercicio de reinscribir los significantes en cadenas nuevas. La característica de estas

⁸⁴ Así como también la pone en cuestión en la medida en que Saussure mantiene un anclaje sustancialista en la idea de significado.

cadena de significantes es que, precisamente, cada significante porta en sí mismo la huella de la presencia o de la ausencia de otro significante.

La noción de huella no remite a una pisada originaria, sino que su intención es mostrar que todo es huella de huella (*archihuella*), sin origen primero, sin fundamento, sin instauración unívoca de sentido. Decir que todo es huella de huella es señalar una ausencia. Con la noción de huella Derrida busca señalar el desplazamiento del origen, del principio, de la fuente dadora de sentido. No habría ya un sentido último⁸⁵ (a la manera de un *télos*, un fundamento, o un origen al cual se remitieran todos los demás significantes), que pudiera explicarlo todo. La noción de huella nos permite pensar, con esta tachadura del origen, en una lógica diferente de la lógica de la identidad (típica, por otra parte, del pensamiento occidental), al habilitar una lógica excursiva que Derrida introduce de la mano de la *différance*. Este término (con una mínima diferencia en su escritura que, sin embargo, no modifica su sonoridad) busca indicar que, contrariamente a lo que ha postulado la metafísica de la presencia, no hay un ser pleno en el origen.

La *différance* es, precisamente, lo que al producir las diferencias de la lengua (entendida ésta como sistema de diferencias) no se hace presente, porque su ausencia posibilita la presentación de lo presente. En la idea de *différance* es posible ver cómo la metafísica de la presencia se deconstruye a sí misma. Para poder comprender la noción de *différance* es necesario, como a menudo ocurre con la tarea filosófica, tomar perspectiva. Si hiciéramos un recorrido histórico, el punto de partida podría ubicarse en

⁸⁵ V. gr. la "Idea" en Hegel.

el platonismo, en la filosofía planteada como ideal científico y, por lo tanto, universal, para el cual el ser racional (prescindiendo de las pasiones y de la corporalidad) es el representante de la Idea, de una verdad universal que es válida para todos los tiempos. No es una verdad contingente. Una verdad universal y única requiere que haya una preeminencia del significado por sobre el significante. El significado debe habitar un mundo inteligible que es previo a la interpretación operada por el sujeto cognoscente. Es por ello que toda la metafísica previa al *cogito* cartesiano interpretó al ser como fundamento (*hypokeimenon*), como lo que es “en sí”⁸⁶. Podríamos decir, como lo que es sustancia. Descartes interpretará esa sustancia como la propia subjetividad y, a partir de la modernidad, el *cogito* como *subjectum* pasará a ocupar el lugar del *hypokeimenon*. Hasta aquí, el ideal filosófico ligado a la interpretación ha estado relacionado con la captación del universal, de lo originario. La hermenéutica traerá un nuevo enfoque a partir de las condiciones epocales del sujeto proponiendo una *epojé* de dichas condiciones. Entonces, para la hermenéutica no es posible asignar un sentido único a la interpretación del mundo, porque no hay un significado anterior y porque siempre *ya* estamos habitando una tradición. Al estar ya dentro de una tradición, el sujeto que se enfrenta al mundo, a la realidad, lo hace desde sus propias categorías epocales. Este giro es muy importante y muestra hasta qué punto la hermenéutica ha llevado la tarea de transformar el modo en que se considera la interpretación de la realidad. El otrora sujeto trascendental deja su lugar al ser-en-el-mundo. Este ser-en-el-mundo ya está determinado por todas sus condiciones epocales (educación, género, tradición, etc.) y su

⁸⁶ Esto es desarrollado por Heidegger en “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*, pág. 72 y sigs.

interpretación de la realidad estará dada en función de ellas. Es un salto cuántico con respecto a todas las formas de filosofar anteriores. Para los temas que venimos desarrollando, cabe señalar que la hermenéutica habilita la polisemia (algo impensado en la tradición filosófica basada en una única verdad puesta como fundamento). Pero, al mismo tiempo, también debemos mencionar que la hermenéutica continúa planteando la necesidad de apropiación del sentido. El paso definitivo lo dará Derrida al apostar por aquello que está, para decirlo *more* kantiano, entre la intuición y la razón o, más precisamente, en el “entre” entre la razón y la intuición. Me refiero con ello a esa apuesta que Derrida hace y que supone el riesgo de un no sentido, al mostrar con la *différance* que no hay origen pleno y que, además, ese origen siempre está diferido. En *L'écriture et la différence* Derrida dice que escribir es retirarse en la propia escritura, convertirse en el lugar por donde las palabras pasan: “*Laisser l'écriture, c'est n'être là que pour lui laisser le passage, pour être l'élément diaphane de sa procession: tout et rien. Au regard de l'œuvre, l'écrivain est à la fois tout et rien*”⁸⁷.

Cuando Derrida aborda el tema de la alteridad, aparece también la noción de “huella”. Al respecto sabemos que, sin el encuentro con el otro, el yo no puede engendrar en sí mismo la alteridad. Ahora bien, esta “presencia” del otro en mí, al tratarse de una no-presencia, solamente puede tener la estructura de una ausencia, siempre y cuando se tenga en cuenta que de ningún modo se trata de una ausencia de algo que una vez haya sido presencia, sino que la ausencia del otro tiene el modo de la

⁸⁷ *Op. cit.*, pág. 106.

posibilidad: la posibilidad de la presencia del otro en mí, es decir, la huella del otro en mí. Por eso la huella es tanto presencia como ausencia.

Ligada justamente a esta noción de “huella” surge la crítica derridiana a la metafísica. Derrida insistirá en que toda premisa, incluso toda posición de pensamiento que tenga como pretensión estabilizar el sentido —el significado—, es en verdad una posición ideológica, metafísica, con la que es necesario romper, mostrando en cada caso la dependencia que el término, supuestamente autosuficiente, tiene respecto de otros.

Entonces, para Derrida la realidad es el texto. No hay un significado ideal fuera del texto y tampoco hay significado pleno. Lo que hay es derivación, marcas, huellas, diseminación. A este sistema de remisiones internas y múltiples (es decir, a la metafísica), Derrida lo llama “logocentrismo⁸⁸”. Este logocentrismo es también fonocentrismo en la medida en que asigna virtudes de intermediación y plenitud a la voz. Derrida intenta mostrar que la escritura siempre ha sido puesta por los filósofos (e incluso por los científicos) en una posición subalterna, en una forma disminuida, derivada y representativa de la voz, cuando en realidad, la escritura sería previa. Para ello, Derrida intenta mostrar que el grafema, la inscripción, hasta lo que aparece en los registros de protoescrituras antiguas, es anterior a la articulación del lenguaje hablado.

⁸⁸ Derrida entiende al “habla” como λόγος.

Así, la escritura tiene la virtud de carecer de voz. La escritura es espaciamiento⁸⁹ y temporalización.

Entonces, en la escritura no se da esa forma de supuesta presencia plena que la voz vehiculiza. Pero, por sobre todo, la escritura permanece más allá de sus usuarios y, en este sentido, Derrida señala que toda escritura es, por esencia, testamentaria.

Una vez más se hace presente el *double bind*: el lenguaje mismo está metafísicamente marcado, pero ello no implica la imposibilidad de accionar en ese contexto. Se puede estar, a la vez, dentro y fuera del lenguaje. Fuera, en el sentido de tomar distancia y descomponer las marcas metafísicas, pero dentro en la medida en que no hay otro lenguaje que un lenguaje con resonancias metafísicas para criticar a la metafísica.

Derrida no está planteando la supremacía de la escritura en relación con el habla. En efecto, no se trata de rehabilitar la escritura en contra del habla. El análisis derridiano no busca oponer un grafocentrismo a un logocentrismo, sino dar cuenta de la historia de una jerarquía. En *Marges de la philosophie*⁹⁰ Derrida afirma que la comunicación, en tanto escritura, no transporta sentidos. La escritura no es un intercambio de intenciones, no es transparente, no vehiculiza la “comunicación de las

⁸⁹ Además de lo que ya he señalado más arriba (cf. nota al pie N° 47), conviene también tener presente la propia definición derridiana en *Positions*, págs. 108-109: “Je précise encore que l’espacement est un concept qui comporte aussi, quoique non seulement, une signification de force productive, positive, génératrice. Comme *dissémination*, comme *différance*, il comporte un motif *génétique*; ce n’est pas seulement l’intervalle, l’espace constitué entre deux (ce que veut dire aussi espacement au sens courant), mais l’espacement, l’opération ou en tout cas le mouvement de l’écartement. Ce mouvement est inséparable de la temporisation-temporalisation (cf. «La différence») et de la différence, des conflits de forces qui y sont à l’œuvre. Il marque ce qui écarte de soi, interrompt toute identité à soi, tout rassemblement ponctuel sur soi, toute homogénéité à soi, toute intériorité à soi. (Cf. «La voix et le phénomène», p. 96).”

⁹⁰ *Op. cit.*, pág. 392.

conciencias”. Antes bien, la escritura permite analizar los efectos del habla, del sentido, de la presencia y de la verdad, que Derrida ha tematizado bajo la noción de “logocentrismo”.

Derrida plantea la escritura como diseminación porque se está posicionando frente a un modelo hermenéutico de clarificación del sentido. La apuesta y el riesgo consiste en mostrar que toda apropiación de sentido es, en última instancia, un acto de violencia. Paradojalmente, entonces, el diálogo que supone la “comunicación de las conciencias” y que parecería transportar la transparencia del sentido, la comunicación basada en supuestos acuerdos o fusión de horizontes, es en realidad un acto de violencia porque implica el hecho de apropiarse del sentido. Ahora bien, la no apropiación de sentido no es tampoco un acto intencional, sino que es lo que acontece en la deconstrucción.

Entonces, ¿quién habla en nombre de la escritura? El filósofo que está planteando la deconstrucción de la metafísica, está primero señalando que la metafísica está saturada de jerarquía y de subordinación. Pero no es posible salirse de la metafísica, como quien abandona una morada o un territorio. No hay opciones. El filósofo habla en nombre de la escritura y permanece en el ámbito de la metafísica para colaborar con la deconstrucción, sacudiendo el sopor que fija los conceptos, acercando entre sí los eslabones para que puedan construirse nuevas cadenas de significantes. No es una estrategia ni un obrar, sino un acompañar la deconstrucción, un marchar junto a la deconstrucción, porque el acontecer de la deconstrucción es un tema político.

2.2. Los estilos de Derrida

«Cryptogramme» condense en un seul mot la proposition d'un pléonasme.

Jacques Derrida, *La dissémination*⁹¹

Joyce is a great landmark in the history of deconstruction.

Jacques Derrida, "The Villanova Roundtable: A Conversation with Jacques Derrida"⁹²

En la extensa introducción de 1962 a *L'origine de la géométrie* que él mismo tradujo, es posible encontrar, a partir de la crítica que Derrida hace a la concepción husserliana del lenguaje⁹³, un primer esbozo de lo que en sus obras posteriores se convertiría, no solamente en un estilo de escritura —si acaso la expresión “estilo de escritura” pudiera aplicarse a Derrida— sino, primordialmente, una marca distintiva de su propuesta filosófica, al recusar la visión empobrecedora de Husserl y optar, en cambio, por la potencia lingüística de James Joyce⁹⁴.

Derrida señala la línea demarcatoria que Husserl establece en relación con la univocidad y la equivocidad o anfibología del lenguaje. En este sentido, para Husserl la

⁹¹ Derrida, J., *La dissémination*, pág. 119.

⁹² Derrida, J., "The Villanova Roundtable: A Conversation with Jacques Derrida", en *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, ed. por John D. Caputo, Nueva York, Fordham University Press, 1997, pág. 26.

⁹³ Derrida, J., *Introduction à «L'origine de la géométrie»*, págs. 101-105.

⁹⁴ Esta es la primera de varias apariciones de James Joyce en la obra de Derrida. En “La farmacia de Platón”, un ensayo publicado por primera vez en 1968 y luego recogido en *La dissémination* (1972), Derrida se refiere a Thot, el dios egipcio de la escritura presente en *Finnegan's Wake*. Hay ecos joyceanos en el motivo de Babel que recorre *La carte postale* (1980). La obra de Joyce es analizada en los dos discursos publicados en 1987 en el volumen que lleva por título *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, donde Derrida aborda la cuestión del sí y de la risa, el “oui, rire”.

univocidad (es decir, la precisión y la claridad de los signos, palabras y expresiones) debe prevalecer y los geómetras deben ser cuidadosos a la hora de asegurar la univocidad de las expresiones lingüísticas porque de otro modo no es posible alcanzar productos que puedan ser expresados con claridad y precisión. Husserl insiste particularmente sobre este punto, pues considera que su contraparte, la equívocidad —es decir, la ambigüedad o anfibología— es el camino que nos conduce a las aberraciones filosóficas.

La ambigüedad tiene en sí misma un sentido ambiguo. Husserl distingue entre una plurivocidad contingente y una plurivocidad esencial. La primera hace referencia a una convención objetiva; por ejemplo, la palabra “banco” significa a la vez “un mueble para tomar asiento” y “entidad financiera que se dedica a la administración de dinero”. Esta plurivocidad no es engañosa y no se presta a confusiones. La segunda, sin embargo, es el tipo de ambigüedad que tanto la ciencia como la filosofía deben superar porque oculta en las penumbras toda suerte de intenciones en potencia. El lenguaje unívoco es defendido por Husserl porque permanece siempre igual a sí mismo y porque sabe preservar su identidad —ya sea en el espacio o en el tiempo: de una cultura a otra (es decir, al ser traducido), o de una generación a otra de investigadores (sin importar la distancia temporal que los separe)— por mor de su exactitud.

En una nota al pie⁹⁵, Derrida apunta que, para Husserl, exactitud y univocidad son dos nociones que se intersectan y se contienen mutuamente. La geometría, por

⁹⁵ Derrida, J., *Introduction à «L'origine de la géométrie»*, pág. 103.

tratarse de una ciencia cuyos objetos son exactos, sería entonces el modelo ideal para alcanzar la univocidad.

A continuación, en las páginas 104 y 105, aparece la crítica de Derrida a la concepción husserliana del lenguaje: “[...] l’univocité absolue n’aurait elle-même d’autre conséquence que de stériliser ou de paralyser l’histoire dans l’indigence d’une itération indéfinie”⁹⁶. Para él, esta es la tentativa husserliana, que consiste en: “[...] réduire ou appauvrir méthodiquement la langue empirique jusqu’à la transparence actuelle de ses éléments univoques et traductibles [...]”⁹⁷.

A la tentativa husserliana, Derrida contrapone una vía alternativa, encarnada por James Joyce. En el corazón de un párrafo escrito con profundo lirismo y vehemencia, Derrida —quien por aquel entonces tenía 32 años y era un joven profesor asistente de Filosofía General en la Sorbona— anuncia su propio devenir filosófico. Está hablando de Joyce, pero es posible ver allí lo que vendrá: la deconstrucción, los indecibles, la noción de huella, la *différance*, la archiescritura⁹⁸, los “no-conceptos” abiertos que, operando como acontecimientos lingüísticos, hacen posible que los conceptos nunca puedan ser determinados unívocamente. La tentativa de Joyce que Derrida describe en esta introducción consiste en:

⁹⁶ *Idem ant.*, pág. 104.

⁹⁷ *Idem ant.*

⁹⁸ La noción de “archiescritura” escapa al alcance de este trabajo de tesis. Me parece importante, sin embargo, decir algo al respecto. Derrida introduce el término en *De la grammatologie* (1967) para luego abandonarlo en sus obras posteriores. Esto es habitual en la obra del filósofo. Algunas nociones surcan por un instante el horizonte y se desvanecen, pero no desaparecen. Más bien son reemplazadas por otras nociones. Es el caso del término “deconstrucción”, cuya presencia en la obra de Derrida es cada vez más escasa a partir de *Du droit à la philosophie* (1990), aunque ya desde 1972 su carga semántica había comenzado a trasladarse hacia la noción de “diseminación”. Esta es justamente la tarea en obra de la deconstrucción: la cadena de significantes en constante transformación y desplazándose a lo largo y ancho de la propia obra derridiana.

[...] répéter et reprendre en charge la totalité de l'équivoque elle-même, en un langage qui fasse affleurer à la plus grande synchronie possible la plus grande puissance des intentions enfouies, accumulées et entremêlées dans l'âme de chaque atome linguistique, de chaque vocable, de chaque mot, de chaque proposition simple, par la totalité des cultures mondaines, dans la plus grande génialité de leurs formes (mythologie, religion, sciences, arts, littérature, politique, philosophie, etc.); faire apparaître l'unité structurale de la culture empirique totale dans l'équivoque généralisée d'une écriture qui ne traduit plus une langue dans l'autre à partir de noyaux de sens communs, mais circule à travers toutes les langues à la fois, accumule leurs énergies, actualise leurs consonances les plus secrètes, décèle leurs plus lointains horizons communs, cultive les synthèses associatives au lieu de les fuir et retrouve la valeur poétique de la passivité; bref, une écriture qui, au lieu de mettre hors jeu par des guillemets, au lieu de le «réduire», s'installe résolument dans le champ *labyrinthique* de la culture «*enchaînée*» par ses équivoques, afin de parcourir et de reconnaître le plus actuellement possible la plus profonde distance historique possible.⁹⁹

Es importante entender en detalle esta cita. Derrida propone ver en Joyce y en Husserl ejemplos de dos prácticas posibles de escritura. Por un lado nos presenta la aspiración husserliana de construir un lenguaje con un nivel máximo de univocidad. Es decir, un lenguaje que sea capaz de preservar la historia o la memoria de forma clara. Por otro lado, nos abre la vía alternativa de Joyce: un lenguaje que apunta a alcanzar el mayor grado de ambigüedad posible, condensando en cada elemento del lenguaje la mayor carga de significado.

Si bien ambas tentativas son recíprocamente necesarias en la escritura, al momento de sopesar la práctica del filósofo ejemplar y la del artista literario, prima el equívoco o la ambigüedad de Joyce, porque esa babelización ilimitada es más rica, aporta más posibilidades y es más representativa de las condiciones culturales del lenguaje¹⁰⁰. Por eso la obra de Joyce es, según Derrida, el primer ejemplo de la

⁹⁹ Derrida, J., *Introduction à «L'origine de la géométrie»*, págs. 104-105.

¹⁰⁰ Considero oportuno ofrecer aquí algunos ejemplos de la escritura de Joyce (neologismos y frases) que creo servirán para ilustrar la tentativa que destaca Derrida:

deconstrucción y, como tal, marca un hito esencial hasta el punto de ser equiparable a una supercomputadora donde todo lo que pueda decirse ya ha sido programado¹⁰¹. Todo parece estar contenido en esas páginas y por eso Derrida tiene la sensación de no haber siquiera comenzado a leer la obra de Joyce, por la multiplicidad de voces que allí se despliegan y por el carácter siempre abierto del significado. Con otros autores no ocurre eso, afirma; antes bien, con ellos a punto de comenzar la lectura ésta ya ha concluido en la primera página: el *software* es conocido y ya se sabe cómo acabará el cuento.

Si Joyce logra sacar a la superficie ese concierto de significantes que con diversas formas (mitología, religión, ciencias, artes, literatura, política, filosofía, etc.) circula a través de todas las lenguas, es porque la contingencia es un aspecto esencial de su estilo. Derrida señala el valor poético en la escritura de Joyce, la fluidez del significado capaz de develar horizontes comunes de sentido, por más lejanos que parezcan. Joyce logra conectar los eslabones en la cadena de ambigüedades que recorre el laberinto de la cultura y, casi a mano alzada, traza puentes que desafían la historicidad. El lenguaje está constituido por sus propios límites y es por eso que Derrida aplaude la voluntad de Joyce de explorar el alcance de las consecuencias de dicha constitución: Joyce sale

-
- “*Bababadalgharaghtakamminarronkonnbronntonnerronntuonnthunntrovarrhounawnskawn toohoohoordeenturnuk*” aparece con sus cien caracteres en la primera página de *Finnegan’s Wake* (1939) para representar el trueno que acompañó la caída de Adán y Eva. Se compone en parte por la palabra “trueno” en inglés (*thunder*), francés (*tonnerre*), italiano (*tuono*), griego antiguo (*bronte*), sueco (*åska*), finlandés (*ukkonen*), portugués (*trovão*), holandés (*torden*) y japonés (*kaminari*); y por “Váruna”, dios védico de las tormentas.
 - “*Poppysmic*” es un adjetivo que en *Ulysses* (1922) describe el sonido de los labios que denota algo succulento y que aparece en la frase “*Florry whispers to her. Whispering lovewords murmur liplapping loudly, poppysmic plopslop*”.
 - “*Whenceness*” es el lugar de nacimiento o el punto de origen de alguien o de algo.

¹⁰¹ Derrida, J., *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, pág. 24. En el caso de *Finnegan’s Wake*, las palabras de Derrida parecen haber sido proféticas: la obra pasó a estar libre de derechos de autor en 2012 y desde entonces se han multiplicado las versiones digitales; existe una en particular (finwake.com) íntegramente anotada mediante llamadas de hipertexto.

resueltamente al encuentro de los equívocos, no busca rehuirlos ni poner fuera de juego las ambigüedades enmarcándolas entre comillas.

Así comienza a forjarse ya desde 1962 esta escritura derridiana donde la voluntad de coherencia, la necesidad de construir un discurso pleno, sin lagunas, llega en ocasiones a poner a prueba la paciencia del lector, con sus extensos preámbulos y abundancia de circunloquios. La intención, sin embargo, es siempre la misma: que nada, o casi nada, quede implícito.

Entre los rasgos de estilo característicos de la escritura derridiana podemos encontrar recursos retóricos como la antimetábola (por lo demás, muy en boga en los años 70), el oxímoron, la paradoja, los neologismos (particularmente vinculados a esa figura de autoridad bien conocida que es la etimología), y el uso de términos en principio anodinos que Derrida toma del lenguaje corriente para otorgarles una densidad hasta entonces nunca vista: “huella”, “suplemento”, “himen”, “diseminación”, etc.

En opinión de Derrida, el sujeto ya es un efecto del lenguaje y, en ese sentido, podemos decir que no hay un autor que escribe, sino que el sujeto se constituye como efecto de la lengua. Por eso es imposible pensar al autor por fuera de la lengua, como alguien que gesta una obra y luego introduce en un *corpus* textual-cultural-social, algo que no existía anteriormente. El autor no interviene en la lengua al introducir en ella un producto acabado sino que el autor es un producto mismo de su propia obra. Aquí radica también la importancia que Derrida le otorga al significante por sobre el

significado. El significado no es anterior al significante, para Derrida. El significado es un producto de las cadenas de significantes.

No se trata en lo absoluto de una escritura hermética, como a veces se señala. Antes bien, es una escritura de funámbulo, habilidosa para conciliar los contrarios y que, en clave criptogramática, evoca la figura de Thot, ese dios egipcio de la escritura “*qui dérobe et se dérobe toujours*”¹⁰², atrapando en un mismo gesto el hurto y el simulacro. ¿Qué es lo que el escriba sustrae a su propia escritura? ¿Qué es lo que disimula?

¹⁰² Derrida, J., *La dissémination*, pág. 100.

2.3. Autobiografía

Ahora bien, ese yo, ese yo el macho, cree haber observado que la presencia de una mujer en la habitación enciende en la relación con el gato, a la vista del gato desnudo que me ve desnudo y que me ve verlo verme desnudo, una especie de fuego brillante con un vapor de celos que se pone a flotar como un incienso en el cuarto. La otra fatalidad de un accidente (pero ¿se trata de un accidente?) es entonces, además de la presencia de una mujer, la presencia de una psique en la habitación. Ya no sabemos cuántos somos entonces, todos y todas. Y afirmo que la autobiografía ha comenzado aquí.

Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*¹⁰³

En *El animal que luego estoy si(gui)endo*¹⁰⁴, Derrida realiza una lectura minuciosa y original —por tratarse de una lectura en modo autobiográfico— de las *Meditaciones* de René Descartes. Se refiere entonces a lo “auto-bio-gráfico”¹⁰⁵ y es interesante notar este uso de los guiones que separan y unen, en un mismo gesto, las tres nociones que componen el término:

- (a) auto: del griego αὐτός, mienta al “yo”, la ipseidad, el sí mismo y por sí mismo.
- (b) bio: del griego βίος, vida; pero también denota la duración de la vida, la calidad de la vida y la historia de vida.
- (c) grafía: del griego γράφειν, remite a la escritura (*gráphein*, grafía, grama, grafema).

¹⁰³ Derrida, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, pág. 75.

¹⁰⁴ *L'animal que donc je suis* es un libro publicado póstumamente en 2006 por la editorial Galilée. La obra recoge la larga conferencia que bajo el título “El animal autobiográfico”, Derrida presentó en 1997 en ocasión de la década de Cérisy.

¹⁰⁵ *Op. cit.*, pág. 73.

Ahora bien, toda autobiografía es tal en tanto el *còtòs* está siempre atravesado, contaminado, por el otro. Es por ello que el animal autobiográfico en torno al cual se articula la pregunta “pero yo ¿quién soy?”¹⁰⁶ durante la década de Cérisy, es “*l’animal que donc je suis*”, en ese cruce indecible entre el “*être*” y el “*suivre*”. Lo extraordinario de esta noción —que atraviesa el solipsismo del *cogito* cartesiano para abrir, en un giro certero del sentido, la puerta al otro— es que en todo momento la propia existencia, el *je suis*, supone a su vez la alteridad, el otro al cual estoy siguiendo, en un acto constantemente presente. Sigo al otro de cerca, a poca distancia, en el espacio o en el tiempo, y este acto excede el simple desplazamiento, porque es también un acto de comprensión y de vigilancia. La cuestión autobiográfica es, entonces, una cuestión filosófica que conlleva una actitud de apertura frente a lo que acontece¹⁰⁷.

En el marco de la autobiografía, la riqueza de este *je suis* no se agota en el *double bind être / suivre* sino que muestra y oculta algo más. Voy a arriesgar aquí una lectura personal y digo con justeza “arriesgar” porque no he logrado hallarla relevada por ningún comentador. Tampoco sé si Derrida pensó en ello, desde luego, pero la afición del filósofo por los juegos de palabras y las homonimias quizás habilite esta interpretación. Al proponer esta lectura estoy simplemente observando el obrar de las

¹⁰⁶ *Op. cit.*, pág. 68.

¹⁰⁷ Quizás pueda relacionarse esta actitud de apertura con la noción de “serenidad” (*Gelassenheit*) heideggeriana, en tanto es la actitud propia de la espera del acontecimiento. Así como no puede saberse de antemano cómo se manifestará el ser ni tampoco es posible apurar dicho proceso de manifestación del ser, la autobiografía simplemente acontece, un poco en los márgenes de lo que que el propio texto autobiográfico busca expresar.

estrategias de la deconstrucción, de las estrategias que, como delirio¹⁰⁸, injerto¹⁰⁹ o suplemento¹¹⁰, ya están acompañando el decurso de la lengua.

Existe en francés una homonimia entre *suis* y *suie*. Este último es un sustantivo femenino que significa “hollín”. Para escribir un rollo de la Torá solamente está permitido utilizar tinta negra. Ningún otro color es adecuado (*Kosher*). Antiguamente la tinta se elaboraba en un caldero donde se llevaban a punto de ebullición diversos aceites, alquitrán y cera. A continuación se recolectaba el hollín producido por esta cocción y se lo mezclaba con savia de árbol y miel, y se dejaba secar. Antes de utilizar la tinta era necesario diluir esta mezcla espesa en jugo de agallas de roble. En julio de 1997, en el castillo de Cérisy-la-Salle, ante un público de seguidores y conocedores de su obra, en el marco del coloquio “El animal autobiográfico”, el título de la larga ponencia de Derrida, *L’animal que donc je suis*, quizás haya jugado con esta homonimia *suis* / *suie*, la cual reúne, en un mismo hálito, judaísmo y escritura.

Sin embargo, deseo secretamente que Derrida no haya siquiera imaginado esta relación entre los términos. Deseo fervientemente que la homonimia entre *suis* y *suie* haya pasado desapercibida a sus oídos —y también a sus ojos: “*l’œil écoute*”, diría Paul Claudel— porque entonces, en ese título la autobiografía se estaría diseminando en los márgenes del texto, en la tinta, en la negrura del hollín, en el (per)seguir siendo judío,

¹⁰⁸ Etimológicamente significa “salirse del surco” y, por lo tanto, hace referencia al desvío.

¹⁰⁹ Es un ejercicio muy presente en la obra derridiana y consiste en sacar un texto de su contexto para ponerlo en relación con otra textualidad. El ejemplo más acabado de esta lógica excursiva quizás sea *Glas* (1974), donde Hegel y Genet cohabitan y se contaminan en cada página.

¹¹⁰ A menudo, Derrida toma algún término que para la tradición filosófica es accesorio u ornamental y con él elabora un texto, poniendo así lo suplementario o marginal en una posición central.

escriba: “*le dernier des juifs*”, el último pero también el primero en dejarse habitar tanto por la escritura.

Por el solo hecho de ser transportada por una materialidad distinta a la de la voz y por estar separada del autor, la escritura tiende siempre a la diseminación. Entonces, quizás, en la diseminación del sentido, al presentarse a sí mismo, al auto-presentarse, en esa dinámica del estar siendo / estar (per)siguiendo, haya acontecido en la trama del texto esta evocación a sus orígenes y al gesto de escribir, en un rollo de la Torá, el palimpsesto de su propia biografía.

Capítulo 3: Lo propio como nombre

3.1. El poder soberano del nombrar

En la “Advertencia” a *Sauf le nom*, Derrida nos propone un tríptico de referencias en torno a la temática del nombre. En efecto, los tres ensayos publicados en 1993 (*Passions*, *Khôra* y *Sauf le nom*), si bien son obras independientes, tienen como eje temático común la cuestión del nombre, que resuena en el llamado y en la promesa. El nombre, conviene tenerlo presente, también es donación:

¿A qué llamamos así? ¿Qué escuchamos bajo el nombre de «nombre»? ¿Y qué pasa cuando damos un nombre? ¿Qué damos entonces? No ofrecemos una cosa, no entregamos nada y, sin embargo, sucede algo que equivale a dar, como dijo Plotino del Bien, lo que no tenemos.¹¹¹

En el primer capítulo hemos visto que el don ha sido caracterizado por Derrida como algo que es por definición gratuito, algo que bajo ninguna circunstancia puede ser atrapado por la lógica del intercambio. Así, para que pueda realmente hablarse de “don”, sería necesario que este permanezca por siempre oculto, no sólo para aquel que lo recibe, sino también para quien lo otorga. El verdadero don no conlleva reciprocidad alguna. Resulta de esto entonces que el verdadero don aparece como algo imposible en el contexto de su arbitrariedad inmotivada. ¿Puede haber don sin motivo?

¹¹¹ Derrida, J., *Salvo el nombre*, pág. 9.

Derrida tematiza el don en varios textos¹¹², uno de ellos es *Donner le temps*. Según Jean-Luc Marion, Derrida despliega en dicha obra cuatro argumentos¹¹³ en relación con el don:

- (1) “Pour qu’il y ait don, il faut qu’il n’y ait pas de réciprocité, de retour, d’échange, de contre-don ni de dette”¹¹⁴.
- (2) “Pour qu’il y ait don, *il faut* que le donataire ne rende pas, n’amortisse pas, ne rembourse pas, ne s’acquitte pas, n’entre pas dans le contrat, n’ait jamais contracté de dette”¹¹⁵.
- (3) “Condition pour qu’un don se donne, cet oubli [se refiere al olvido del don] doit être radical non seulement du côté du donataire mais d’abord, si on peut dire d’abord, du côté du donateur”¹¹⁶.
- (4) “*A la limite, le don comme don devrait ne pas apparaître comme don: ni au donataire, ni au donateur*”¹¹⁷.

Derrida está señalando que la reciprocidad del intercambio anula el don, porque lo transforma en un cálculo, en un interés utilitario; en suma, en una economía. Si hay don, no hay intercambio. Por otra parte, un auténtico don permanecerá desconocido para el donatario, eximiéndolo por tanto de toda expresión de reconocimiento (y, por supuesto, de gratitud) hacia el donante. En este sentido encuentro muy fértil la lectura de Marion: “[...] dans bien des cas, sans doute les plus déterminants, le don reste

¹¹² *La carte postale, Donner la mort, Donner le temps, Passions*.

¹¹³ Marion, J.-L., *Étant donné*, págs. 108-113.

¹¹⁴ Derrida, J., *Donner le temps*, pág. 24.

¹¹⁵ *Idem ant.*, pág. 26.

¹¹⁶ *Idem ant.*, pág. 38.

¹¹⁷ *Idem ant.*, pág. 26.

inconnu, comme la vie donnée (et peut-être aussi la mort), l'amour (parfois la haine) [...]”¹¹⁸.

Derrida va aún más lejos y sostiene que el solo hecho de tomar conciencia del don por parte del donante hace que el don ya no sea don, sino otra cosa: una imagen narcisista, una autocomplacencia gratificante de bondad y auto-reconocimiento, de aprobación de sí mismo, que nada tiene que ver con un verdadero don.

Entonces, el primer argumento cancela la reciprocidad; el segundo argumento cancela el reconocimiento del don por parte del donatario; el tercer argumento exige el olvido del donante en relación; y, por último, en el límite con la aporía, el cuarto argumento cancelará al mismo don.

Marion resume la cuestión de manera precisa¹¹⁹ a partir de la tematización del don en la obra derridiana. Ningún lector avezado podrá ya concebir el don como formando parte de un sistema de intercambio. Ninguna forma de reciprocidad puede ser establecida como nexo entre el donante y el donatario. La relación entre ambos no puede ser pensada desde la postura estática, rígida, fija e inmóvil de la presencia. El don, el verdadero don, carece de economía e incluso, la disloca. La donación escapa a toda lógica de intercambio que pudiera otorgar al don algún tipo de valor (ya fuera éste un valor de uso o de intercambio) e incluso algún tipo de finalidad, porque el don no puede asociarse a ninguna noción de utilidad o de prestigio.

El don no acontece con miras a cumplir un propósito, y por ello permanece disociado de toda eficiencia, de toda forma de cálculo. Si el don fuera un producto del

¹¹⁸ Marion, J.-L., *Étant donné*, pág. 111.

¹¹⁹ *Idem ant.*, pág. 119.

cálculo, si cumpliera con una finalidad, si fuera eficiente en su valor de uso, entonces no sería, realmente, verdaderamente, propiamente, un don. Para poder comprender el don es necesario, indica Marion, renunciar al horizonte económico del intercambio y, en su lugar, pensar el don desde el horizonte mismo de la donación.

Los nombres habitan nuestras oraciones e incluso hay uno, el nombre de todos los nombres, el nombre sagrado, invisible, incognoscible y abismal, que no puede separarse de Dios. De ese lenguaje sagrado derivan las lenguas seculares y los nombres singulares. En el relato bíblico de la creación, Dios otorga al primer hombre la facultad de nombrar a todos los animales. Es un acto inaugural de violencia y soberanía. Por un lado, el poder de nombrar legitima la lógica sacrificial que se instaura en virtud de la palabra y, por otra parte, la palabra se posa como fundamento de la creencia en la superioridad ontológica del ser humano en relación con los animales. Pero esta violencia también se extiende en el gesto mismo de nombrar, entendido como gesto de hospitalidad primordial, que busca aceptar, acoger, recibir y alojar a la alteridad en la humanidad. Se trata ahora de nombrar a un otro. Al respecto, señala Derrida:

Nommer est un acte inaugural. On nomme une fois, une seule fois, dans un pur présent. C'est un acte de naissance, de générosité, et c'est aussi un acte de violence, d'appropriation. Donner un nom ou un surnom [comme le fait Genet pour ses personnages], c'est identifier, classer, policer, mettre en ordre. Le donataire est magnifié, mais il est aussi paralysé, réduit à une chose. Il est sublimé et arraisonné.¹²⁰

El acto adámico de nombrar es, como vimos, un acto de apropiación. Pero también produce un orden y, por sobre todas las cosas, legitima el acto mismo de

¹²⁰ Derrida, J., *Glas*, pág. 17b.

nombrar. Por eso Derrida dirá que el dominio comienza con el poder de nombrar, porque éste no es otra cosa que el poder de imponer y de legitimar toda denominación o, más precisamente, toda d(en)ominación¹²¹.

¿Es por ello que Derrida repite incansablemente la fórmula “je n’ai qu’une langue, or ce n’est pas la mienne”? Existe, por supuesto, una sutil diferencia que Derrida señala desde un principio¹²²: afirmar que la única lengua que hablamos no nos pertenece no equivale a decir que dicha lengua sea extranjera. O, dicho de otro modo, es posible ser monolingüe y que esa única lengua no sea la propia lengua. Esta afirmación, en apariencia contradictoria, incoherente e inconsistente, indica que no puedo asimilar mi propia lengua, porque ella es siempre la lengua del otro. Entonces, el monolingüismo del otro es el poder soberano de la lengua: para poder hablarla debo primero apropiarme de ella, como si yo misma me la estuviera entregando.

Una lectura sutil de *Le monolinguisme de l’autre* descubrirá una aparición reiterada de la palabra “*demeure*” en relación con la lengua. Derrida afirma que toda cultura se instituye por la imposición unilateral de alguna “política” de la lengua. Para dar cuenta de ello utiliza la expresión “*mise en demeure souveraine*”. Quisiera detenerme un instante en esta expresión, que podríamos traducir de dos formas:

- 1) En el sentido de una orden u obligación, significa “orden”, “requerimiento”, o “intimación”.
- 2) En sentido figurado, equivale a “desafío”.

¹²¹ Derrida, J., *Le monolinguisme de l’autre*, pág. 68. Desde una perspectiva similar puede analizarse el primer capítulo de *Politiques de l’amitié*.

¹²² *Idem ant.*, pág. 18.

¿Acaso Derrida está jugando con esta polisemia que oscila entre la intimación y el desafío? “*Demeure*” tiene su origen etimológico en el vocablo latino “*mora*”, que significa “demora”, o “retardo”. Pero también “*demeure*” es la “morada”, el lugar donde habitamos. En esta paradoja que se yergue sobre el abismo indecible del sentido (porque estos términos, los indecibles, que se colocan en el medio de las oposiciones son los que nos indican que la lengua ya se está deconstruyendo), habitamos el lenguaje y somos, a la vez, su morada: “Je suis monolingue. Mon monolinguisme demeure, et je l’appelle ma demeure, et je le ressens comme tel, j’y reste et je l’habite. Il m’habite”¹²³.

Esta vuelta en torno a la propia morada nos recuerda que “*demeurer*”¹²⁴ evoca también la experiencia de lo circular y, en suma, de la aporía: ese lugar enigmático que está entre *mourir*, *témoigner* y *survivre*.

¹²³ *Idem ant.*, pág. 13.

¹²⁴ Acerca de la polisemia de “*demeurer*” cf. el interesante artículo de Joseph Cohen: “*Ce qui demeure...*”.

3.2. El nombre como herencia: *le hérisson hérite*

Tu appelleras désormais poème une certaine passion de la marque singulière, la signature qui répète sa dispersion, chaque fois au-delà du logos, anhumaine, domestique à peine, ni réappropriable dans la famille du sujet: un animal converti, roulé en boule, tourné vers l'autre et vers soi, une chose en somme, et modeste, discrète, près de la terre, l'humilité que tu surnommes, te portant ainsi dans le nom, au-delà du nom, un hérisson catachrétique, toutes flèches dehors, quand cet aveugle sans âge entend mais ne voit pas venir la mort.

Jacques Derrida, "Che cos'è la poesia?"¹²⁵

Todo parece ser cuestión de lenguaje, de estructuras circulares, de secretos y de esencias. Sin embargo, la herencia no es sin *différance*, en cuanto desafía su propio origen, y no es jamás algo dado, sino que es tarea de la deconstrucción¹²⁶.

Quien hereda, selecciona. Con meticuloso cuidado elegimos los espíritus y los fantasmas de los cuales nos presentamos como herederos, así como ellos nos eligen a nosotros. Porque heredar es inventar, arriesgar. Nuestra herencia contiene un secreto que nosotros mismos debemos interpretar y que, paradójicamente, no podremos jamás descifrar por completo. Siempre hay un resto indecible que toda herencia guarda en lo más profundo, como una esencia. Somos esa esencia:

Heredamos el lenguaje para poder atestiguar que somos herederos. Dicho de otra manera, heredamos la posibilidad de heredar. El hecho de que heredemos no es un

¹²⁵ Derrida, J., "Che cos'è la poesia?", en *Points... (Interviews, 1974-1994)*, pág. 296.

¹²⁶ Esta relación entre la deconstrucción y la herencia es señalada por Gabriela Balcarce en su obra *Derrida* (2016), pág. 24: "Lejos de pensar que la deconstrucción como modo de crítica es un intento de abandonar el pensamiento anterior para proponer uno completamente diferente, Derrida insiste en que esta tarea es, al mismo tiempo, un heredar. Heredar los conceptos de la tradición que atraviesan las instituciones sobre las que transcurren nuestras vidas, heredar la manera en que pensamos nuestras formas de vida, colectivas e individuales".

atributo o un accidente, es nuestra esencia, y de ella heredamos. Heredamos la posibilidad de dar testimonio del hecho de que heredamos, y es la lengua. Recibimos compartida la posibilidad de compartir, y ésta no es otra cosa que la posibilidad de heredar. Esta estructura parece circular y evidentemente lo es, pero por ello se vuelve tanto más sobrecogedora. Nos vemos arrastrados de antemano a ese círculo. No heredamos nada salvo la capacidad de heredar y decir, relacionarnos con una lengua, una ley o “algo” que nos permite heredar y por eso mismo atestiguarlo, al heredar... Somos testigos al atestiguar, y por lo tanto heredar, la posibilidad de atestiguar.¹²⁷

La herencia es heterogénea. Derrida afirma que la legibilidad de un legado debe al mismo tiempo apelar y desafiar su interpretación, porque si la herencia fuera transparente, unívoca y natural, no sería herencia. Por ello, concluye, heredamos siempre un secreto¹²⁸. En su interesante artículo acerca del “à-venir” en Derrida, Sebastián Chun señala que siempre hay herencia, pero que no se trata de una herencia única y homogénea, sino de múltiples herencias, porque cada una de ellas es también una herencia de herencias¹²⁹.

La herencia, además, es singular, en el sentido en que una herencia no puede ser anónima y tampoco universal. En esa transmisión que se da siempre de una singularidad a otra, el heredero recibe algo más que la posesión de un bien o un legado de poder. Está presente en la herencia una filiación que implica tanto una lengua como un nombre, un lugar, y la memoria espectral de alguien, de un otro. Para que haya herencia es necesario que también haya repetición.

Al igual que ocurre con las figuras del duelo o de lo espectral, la herencia no puede ser tematizada en el marco de una dicotomía que oscile entre la presencia y la

¹²⁷ Derrida, J., *Ecografías de la televisión* (en colaboración con Bernard Stiegler), trad. de H. Pons, Buenos Aires, Eudeba, 1998, pág. 163.

¹²⁸ Derrida, J., *Spectres de Marx*, pág. 40.

¹²⁹ Chun, S., “El porvenir de Jacques Derrida”, artículo publicado en: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Málaga, vol. XVII, 2012, págs. 105-118.

ausencia, o dicho de manera más llana, entre vivos y muertos, porque la herencia excede esas oposiciones. Por supuesto, heredar es recibir, pero en ese recibir no se agota la herencia. Ella es también una elección, una (re)afirmación. Es, en suma, una rúbrica: reafirmar es firmar, sellar la herencia con la propia firma. En un diálogo con Elizabeth Roudinesco¹³⁰, Derrida señala en este sentido que “reafirmar” significa dos cosas:

(1) aceptar la herencia;

(2) mantenerla con vida, reactivándola de otro modo.

Entonces, en primer lugar Derrida afirma que no elegimos nuestra herencia sino que es ella quien nos elige y, además, nos elige de forma violenta. Y, en segundo lugar, nuestra elección pasa por la decisión de decir “sí”. Derrida propone entonces pensar la vida a partir de la herencia, y no a la inversa. Porque luego de ese momento inicial de recepción de la herencia, momento en apariencia pasivo, viene la reafirmación a la cual estamos obligados por nuestra finitud y la responsabilidad que conlleva la experiencia de la herencia: “[...] seleccionar, filtrar, interpretar, por consiguiente transformar, no dejar intacto, indemne, no dejar a salvo ni siquiera eso que se dice respetar ante todo”¹³¹.

Por ello, ser heredero no es simplemente recibir un legado. Un heredero es además, y quizás primordialmente, alguien que elige y que, al hacerlo, se pone a sí mismo a prueba. Escoger nuestra herencia es un desafío; es recoger el guante de una batida a duelo con nosotros mismos donde está en juego el sentido de nuestra propia vida, por aquello de pensar la vida a partir de la herencia.

¹³⁰ Derrida, J. y Roudinesco, E., “Escoger su herencia”, en *Y mañana, qué...*, págs. 9-28.

¹³¹ *Idem ant.*, pág. 12.

En la elección de la herencia no se agotan las figuras de lo (im)propio que habitan este trabajo de tesis. En efecto, la tematización del nombre propio nos acercará al primer capítulo, donde he dado cuenta del significado que para Derrida tiene el sintagma “mi-muerte” y su relación con la alteridad.

3.3. El nombre propio

Il y a, au-delà de tout mon discours et de ce que je puis dire particulièrement, je ne sais quelle force inexplicable et fatale médiatrice de cette union. Nous nous cherchions avant que de nous être vus et par les rapports que nous oyions l'un de l'autre qui faisaient en notre affection plus d'efforts que ne le porte la raison des rapports, je crois par quelque ordonnance du ciel; nous nous embrassions par nos noms.

Michel de Montaigne, *De l'amitié*¹³²

Il y va donc chaque fois du nom. Du nom porté. Du nom vers lequel se porter. De qui porte le nom vers qui passer le nom. Il y va de la référence et du respect. Il y va chaque fois de ce que *déclarer* veut dire: la guerre, l'amour, l'amitié.

Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*¹³³

En principio, el nombre propio es garante de identidad y de unidad. Actúa como un título de propiedad, porque establece los límites de la propia identidad. Pero, ¿es esto realmente así? ¿No sería acaso más certero pensar que el nombre propio está siempre contaminado de exterioridad? La cuestión del nombre propio nos plantea un desafío en el plano discursivo porque su invocación es un acto mágico, enigmático, que nos transporta más allá del recuerdo del portador del nombre. Entonces, por un lado el nombre propio es la estructura testamentaria que da lugar a la herencia (siempre heredamos algo de alguien) y, por otro lado, el nombre propio está cargado de una historia determinada, de un legado y de una reputación que le da (re)nombre. De hecho,

¹³² En este ensayo de 1580, Montaigne rinde homenaje a su amigo Étienne de La Boétie.

¹³³ *Op. cit.*, págs. 91-92.

concebir un nombre propio que fuera absolutamente propio es imposible, porque nadie podría dirigirse, interpelar, hablar a un nombre propio de esa naturaleza.

Entonces, el nombre propio parece apuntar directamente hacia el individuo al que nombra. Parece apuntar a él o a ella, *il fait semblant de le nommer, il ne le nomme pas, non pas*. No hay nombre propio, porque el nombre propio es siempre ya impropio (*nom propre / non propre*). Hay una primera desapropiación del nombre desde el mismo acto de nombrar, cuando en el bautismo el nombre es determinado por un otro. Luego hay una segunda desapropiación que está relacionada con la presencia de la muerte en mi propio nombre (y del nombre propio como epitafio). Por último, hay una desapropiación en el significado: el nombre propio no puede ser traducido¹³⁴ y, si bien es posible atribuir un significado al nombre propio, ese significado no significa propiamente nada porque, en el ámbito de la lengua, remite a un individuo exclusivo y por ende es lo menos significativo que pueda haber. El nombre propio es esencialmente impropio en virtud de la exapropiación que lo constituye:

Plus de nom propre, pas de nom propre qui ne s'appelle ou n'en appelle à cette loi de l'oïkos. Dans la garde du propre, au-delà de l'opposition vie/mort, son privilège est aussi sa vulnérabilité, on peut même dire son impropriété essentielle, l'exappropriation (*Enteignis*) qui le constitue. Il sert d'autant mieux la «propriation» qu'il n'est propre à personne et n'appartient surtout pas à son «porteur». Ni à son «facteur».¹³⁵

El nombre propio no es lo suficientemente propio. Es más, Derrida señala que, en sentido figurado, todo significado cuyo significante no puede variar ni dejarse traducir a

¹³⁴ En relación con la intraducibilidad del nombre propio cf. particularmente “Des tours de Babel”, en *Psyché*, págs. 203 y siguientes.

¹³⁵ Derrida, J., “Spéculer - Sur «Freud»”, en *La carte postale*, pág. 382.

otro significante sin que ello conlleve una pérdida de significación, induce un efecto de nombre propio¹³⁶.

En *Otobiographies*¹³⁷ Derrida evoca la apuesta nietzscheana que consiste en poner el propio nombre en juego. Lejos de poder ser reducida a una simple autorreferencia, esta apuesta implica poner sobre la mesa todos los textos escritos por Nietzsche acerca de la vida y la muerte para (a)firmar con ellos el trazo de una colosal rúbrica autobiográfica. El nombre, observa Derrida, es siempre y *a priori* un nombre de muerto¹³⁸, porque la vida es un pre-juicio, una sentencia, que solamente podrá ser verificada en el instante de la muerte. Y si la vida pudiese retornar (porque la *hantologie* siempre acecha al nombre), lo haría en el nombre y no en quien fuera su portador.

Derrida nos está invitando a dudar de nuestras seguridades teóricas acerca de la identidad y acerca del conocimiento que creemos tener en relación con el nombre propio. En efecto, la cuestión del nombre propio parece aludir a la cuestión de lo único, de lo irremplazable e irreductible. Sin embargo, en el nombre propio hay algo que permanece secreto e innombrado en su singularidad absoluta. Tal vez por ello Derrida rescata del Prefacio de *Ecce Homo* esas líneas donde Nietzsche juzga indispensable decir quién es él (*wer ich bin*), porque la fecha que data el escrito (el aniversario de los 44 años de vida de Nietzsche) y su rúbrica no parecen suficientes para atestar la identidad del autor. Nietzsche confiesa en ese texto que vive por crédito propio. Es decir, por un crédito que él mismo se otorga, porque la desproporción entre su propia identidad y aquella que sus contemporáneos conocen a través de su nombre propio (o, mejor dicho,

¹³⁶ Derrida, J., "Spéculer - Sur «Freud»", en *La carte postale*, pág. 333.

¹³⁷ Derrida, J., "Logique de la vivante" y "De l'État - le signe autographe", en *Otobiographies*, págs. 42-114.

¹³⁸ Derrida, J., *Otobiographies*, pág. 42.

de su homónimo) es tal que resulta indispensable registrarla de algún modo. En este sentido, el nombre Friedrich Nietzsche es ya un nombre falso, un pseudónimo y un homónimo que esconde (o, para decirlo nietzscheanamente, que enmascara), bajo la forma de una impostura, al otro Friedrich Nietzsche¹³⁹.

En *De la grammatologie*¹⁴⁰ Derrida aborda la temática del nombre propio a partir de una lectura paciente e implacable de Lévi-Strauss. El artículo¹⁴¹ busca dar cuenta de la exclusión o la degradación de la escritura frente al fonologismo que opera desde el interior de la lingüística y de la metafísica. En particular, se trata de reconocer el fonologismo epistemológico (ya que este supone a la vez el fonologismo lingüístico y el metafísico) que alza su voz por sobre la escritura. En este sentido, Lévi-Strauss es heredero de Rousseau en una genealogía que sigue las huellas de la metafísica logocéntrica y de la filosofía de la presencia. Así, la cuestión del γράφειν (*gráphein*) es formulada a la escatología de lo propio —de lo propio como proximidad a sí mismo, como presencia ante sí, como propiedad (esta última tanto en el sentido de la pertenencia como de lo que resulta apropiado o adecuado). Y hacia allí nos conduce la escena relatada por Lévi-Strauss en “*Sur la ligne*”¹⁴², que Derrida lee con la precisión de un taxidermista. La escena tiene como protagonista a un pueblo nómada del Amazonas, los Nambikwara, que carece de escritura y para el cual el empleo del nombre propio está

¹³⁹ Cf. “Logique de la vivante”, en *Otobiographies*, págs. 42-69.

¹⁴⁰ Derrida, J., “La violence de la lettre: de Lévi-Strauss à Rousseau”, en *De la grammatologie*, págs. 145-196.

¹⁴¹ Este artículo, publicado en *De la grammatologie* en 1967, retoma el texto de dos clases del curso “Écriture et civilisation” que Derrida brindó en la École Normale Supérieure durante el año académico 1965-1966.

¹⁴² Lévi-Strauss, C., “Sur la ligne”, en *Tristes tropiques*, París, Plon, 1955, cap. XXVI, pág. 326.

prohibido. En su análisis, Derrida señala que la escritura aparece cuando el nombre propio es tachado de un sistema. El nombre propio es portador de esta tachadura desde el origen, de la no-propiedad esencial e irremediable¹⁴³. Derrida señala¹⁴⁴ que la expresión “nombre propio” es impropia y que el nombre propio aparece cuando se suspende el vocativo absoluto¹⁴⁵. En la escena que Derrida retoma de Lévi-Strauss, una niña, por enojo y venganza, transgrede la prohibición y pronuncia al oído del antropólogo el nombre propio de una compañera. Es un acto de guerra: la violencia no consiste en haber revelado el nombre propio de la otra niña, sino en haber desnudado, violentado, expuesto su clasificación y su pertenencia dentro de un sistema de diferencias lingüístico-sociales. La transgresión de la prohibición revela mucho más que ese supuesto nombre propio (supuesto porque no es un nombre propiamente propio, sino que es siempre ya impropio): pone al descubierto el primer acto del nombrar, el cual es en sí mismo (ya ha sido en sí mismo) una expropiación.

El nombre propio que parece apuntar directamente al individuo al que nombra y que, por lo tanto, pareciera estar haciendo referencia a la subjetividad, en realidad está mostrando ya desde el primer momento la presencia de la alteridad y cómo el nombre propio se constituye a partir de ella: la alteridad está allí en toda la cadena de los antepasados que, de algún modo, se hacen presentes en el nombre propio.

¹⁴³ Al respecto, es interesante notar la distinción que Lévi-Strauss hace en *La pensée sauvage* (1962) entre dos tipos de nombres propios. En ambos casos, la conclusión es la misma: no nombramos nunca al otro, sino que lo clasificamos. En efecto, en el primer caso nombramos al otro por las características que él/ella posee. En el otro caso, lo nombramos por las características que nos son propias.

¹⁴⁴ *De la grammatologie*, pág. 158.

¹⁴⁵ El vocativo absoluto es el que se pronunciaría en presencia del otro, sin mediación de distancia. Es el vocativo sin llamada, porque el otro ya está allí y, por lo tanto, al nombrar al otro, lo des nombra.

De esta forma, el nombre propio que, por un lado, estructura la respuesta de su portador (respondemos al llamado de nuestro nombre), es a la vez un nombre para el otro. ¿Por qué dice Derrida que el nombre propio es un nombre para el otro? Por dos motivos. En primer lugar, porque como ya hemos visto no elegimos nuestro nombre propio, sino que nos es dado al nacer por un otro y, en ese acto, el nombre propio nos introduce en el ámbito de la legalidad (ya sea por su carácter patronímico, civil, estamental, de uso social, etc.). Y en segundo lugar, porque el nombre propio, al funcionar como vocativo, implica siempre al otro en el llamado. Es el otro quien hace uso de mi nombre propio. Entonces, tanto en su origen, como en sus fines y usos, el nombre propio está siempre señalando la presencia de la alteridad.

Al respecto, en *Politiques de l'amitié*, Derrida observa que el nombre propio no se reduce necesariamente al carácter patronímico, civil, etc., que mencioné hace instantes, sino que es central para pensar la cuestión de la amistad porque, en verdad, ¿cómo podríamos pensar una amistad sin nombre propio?¹⁴⁶ Si consideramos el concepto de subjetividad que el nombre propio pareciera asegurar (y esto es algo que, por todo lo dicho hasta aquí, ya ha quedado puesto en duda), es realmente difícil pensar en el amigo en ausencia del nombre. Derrida brinda como ejemplo en este punto la amistad entre Michel de Montaigne y Étienne de La Boétie, quienes tuvieron conocimiento de la existencia del otro por la referencia a sus nombres antes de encontrarse en persona.

Una de las caracterizaciones quizás más fecundas del encuentro no calculable con el otro es la que Derrida nos brinda en relación con la tragedia de Shakespeare *Romeo*

¹⁴⁶ Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, pág. 281.

*and Juliet*¹⁴⁷, donde el nombre propio juega un rol capital (“*O, be some other name!*”, suplica Julieta¹⁴⁸). Derrida observa que siempre que haya un otro, siempre que se trate de una relación entre dos personas, existirá una certeza inevitable: uno de los dos morirá antes que el otro, así sea por un segundo de diferencia, uno de los dos verá morir al otro, uno de los dos cargará con la muerte del otro y con su duelo. Es absolutamente imposible que ambos se sobrevivan. Y, sin embargo, en esta tragedia ocurre lo imposible. Cada uno de los protagonistas tiene la vivencia de la muerte del otro, durante un tiempo. Ambos llevan el duelo del otro. Ambos viven y sobreviven a la muerte del otro. Julieta no pide a Romeo que pierda su nombre, sino simplemente que lo cambie por otro nombre. Desde la perspectiva de Derrida, esto puede querer decir dos cosas: que Romeo tome para sí otro nombre propio, otro nombre humano (Derrida subraya aquí que el nombre es una cosa inhumana que solamente pertenece al hombre); o bien que elija otro tipo de nombre, un nombre común, el nombre de una cosa. Derrida señala que el nombre propio, en relación con el nombre común, es inhumano. ¿Por qué dice esto? Porque la inhumanidad del nombre propio consiste en afectar a su portador cuando, paradójicamente, no nombra nada que sea propio de él: “Un nom propre ne nomme rien qui soit humain, qui appartienne à un corps humain, une âme humaine, une essence de l’homme. Et pourtant ce rapport à l’inhumain n’advient qu’à l’homme, pour lui, chez lui, au nom de l’homme”¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Derrida, J., “L’aphorisme à contretemps”, en *Psyché*, págs. 519-534.

¹⁴⁸ Es la famosa segunda escena del segundo acto de la obra: “*O, be some other name! / What’s in a name? That which we call a rose / By any other name would smell as sweet*”.

¹⁴⁹ Derrida, J., “L’aphorisme à contretemps”, en *Psyché*, pág. 520.

El nombre propio es una máquina, una sentencia de muerte, dirá Derrida¹⁵⁰. “Je ne suis pas mon nom”. El nombre propio está destinado a sobrevivir la muerte de su portador y, en ese sentido, es el aforismo¹⁵¹ absoluto: separa para poner un fin y para delimitar (*finir* / (*dé*)*finir*). Como he señalado en el capítulo 1.3., la muerte del otro en mí es mi propia muerte:

[...] l’homme comme Dasein n’a jamais [...] rapport à la mort comme telle, seulement au périr, au décéder, à la mort de l’autre [...]. La mort de l’autre redevient ainsi «première» [...]. La mort de l’autre, cette mort de l’autre en «moi» est au fond la seule mort nommée dans le syntagme «ma mort».¹⁵²

El nombre propio es también una póliza de seguro contra la muerte, porque el nombre propio sobrevive al portador. Sin embargo, en esa póliza está inscripta, de manera inequívoca, la muerte del asegurado¹⁵³.

Por último, el nombre propio es intraducible. Derrida ha señalado este punto en varias obras. En sentido general, la traducción es en sí misma un problema por esencia insoluble, en opinión de Derrida. Y, particularmente, en lo que hace al nombre propio, este problema cobra un cariz especial por cuanto el nombre propio “appartient et n’appartient pas à la langue”¹⁵⁴.

En el ensayo “Des tours de Babel”¹⁵⁵ Derrida desarrolla su análisis de la intraducibilidad del nombre propio a partir del nombre propio “Babel” y, en relación

¹⁵⁰ Derrida, J., “L’aphorisme à contretemps”, en *Psyché*, pág. 524.

¹⁵¹ Etimológicamente, “aforismo” se compone de “*apo*”, disociación, y “*orizô*”, termina, delimita, interrumpe.

¹⁵² Derrida, J., *Apories*, pág. 133.

¹⁵³ Derrida, J., “No apocalypse, not now”, en *Psyché*, pág. 384.

¹⁵⁴ Derrida, J., “Envois”, en *La carte postale*, pág. 179.

¹⁵⁵ Derrida, J., “Des tours de Babel”, en *Psyché*, págs. 203 y siguientes.

con el lenguaje, señala en primer lugar que “on ne peut plus s’entendre quand il n’y a que du nom propre, et on ne peut plus s’entendre quand il n’y a plus de nom propre”¹⁵⁶. En francés, “s’entendre” significa tanto “escucharse” como “entenderse, ponerse de acuerdo, congeniar”. No creo que la elección del verbo por parte de Derrida haya sido azarosa. Si el lenguaje tuviera solamente nombres propios, si no existieran nombres comunes que pudieran hacer referencia a los objetos del mundo, ¿cómo sería posible entendernos? Y, por otra parte, si desaparecieran los nombres propios, es decir, la posibilidad de diferenciar al interlocutor sobre la cacofonía de voces, ¿cómo podríamos escucharnos? En segundo lugar, el nombre propio es intraducible. El nombre común “ *pierre* ” (“piedra”) es un término en lengua francesa que, en principio, puede ser traducido a otras lenguas si su sentido logra ser transportado. Ahora bien, el nombre propio “Pierre” no puede ser traducido. “Peter” o “Pedro” no son traducciones de “Pierre”.

¿Son estos acaso *jeux (feux)¹⁵⁷ de mots* ? La palabra lúdica muestra en el nombre propio las cenizas que algún día serán, la mota de polvo diseminando el sentido, el suplemento que aparece para tachar nuestras huellas y dejarnos en el umbral de esta aporía de lo (im)propio.

¹⁵⁶ Derrida, J., “Des tours de Babel”, en *Psyché*, pág. 205.

¹⁵⁷ Cf. Derrida, J., “Tener oído para la filosofía. Entrevista de Lucette Finas con Jacques Derrida”, en *El tiempo de una tesis. Desconstrucción e implicaciones conceptuales*, págs. 39-47.

Conclusiones

En esta tesis he intentado analizar la problemática de la propiedad de lo propio a la luz de las nociones de muerte, autobiografía y nombre propio. Esto ha permitido delimitar diversos campos temáticos donde Derrida ha puesto en cuestión el carácter de “propiedad” de lo propio.

Derrida nos propone una manera diferente de pensar lo propio, ya sea en relación con el nombre propio, con la propiedad o con la apropiación en su aspecto más general. En ese sentido, quizás todo el legado derridiano y toda su obra puedan ser caracterizados como una preocupación inédita, valiente y fecunda que nos invita a repensar la propiedad de lo propio.

Como borradura, la dislocación de lo propio ya está presente en el origen y, por ello, ha sido necesario comenzar por la distinción entre apropiación, expropiación (o desapropiación) y exapropiación. Para explicar la apropiación y la expropiación, vimos brevemente cómo el don, una noción que atraviesa la obra derridiana, está ligado a ellas. El don supone la imposibilidad de la apropiación y, por ende, en el origen del don hay una expropiación inicial y, a la vez, radical. La exapropiación a la vez une y disloca, porque en ese movimiento la expropiación está implícita en el gesto de apropiación. En este sentido, la exapropiación no puede pensarse desde una lógica binaria donde la apropiación y la expropiación ocuparían extremos opuestos. Antes bien, la exapropiación es un solo y mismo movimiento de apropiación y expropiación, un

movimiento que une y separa. La exapropiación no se acaba nunca, no se completa jamás. Por ello, creer en la propiedad de lo propio, en lo propio de lo propio, es un error.

La exapropiación nos muestra que el deseo de apropiación solamente es posible a partir de la posibilidad de la expropiación. Este doble movimiento de la exapropiación es una de las figuras de lo imposible, porque en ese movimiento encontramos:

- (a) la imposibilidad de cerrarse sobre sí mismo,
- (b) la resistencia del otro a ser fagocitado como otro, y
- (c) la impropiedad de lo propio.

Comprender el alcance de la noción de exapropiación resulta entonces esencial para avanzar en el análisis de la (im)propiedad de lo propio porque todo acontecimiento, toda escritura, toda tecnología se expone a la exapropiación y por ello he comenzado esta tesis planteando en primer lugar estas distinciones.

El nombre propio sobrevive a nuestra propia muerte. El nombre propio siempre está nombrando ya el nombre de un muerto. El nombre propio me desapropia al nombrarme porque anuncia mi propia muerte. La firma, en cambio, está más vinculada a la inscripción sensible y finita de lo singular que se itera. La firma es portadora de una promesa de validez, porque busca remitir el acto performativo a una firma “originaria” que pueda garantizar, por su semejanza incuestionable, la identidad de quien realiza la inscripción. Una validez que nos conduce hasta el umbral de la aporía, porque en esta relación entre la firma y la contrafirma encontramos que la última firma de la serie temporal es, por un lado, la más preñada de validez (porque es ella la que confirma la

identidad del portador) y, a la vez, la menos originaria (porque es la que se encuentra más diferida en relación con el origen de la serie).

La alteridad está presente en la propia firma porque es con el otro con quien yo realizo el contrato y firmo. ¿Qué sentido tendría una firma si la alteridad no estuviera implicada? Entonces, si bien pudiera parecer que la firma podría remitirnos al ámbito de la subjetividad o de la mismidad, ya desde el primer momento nos está poniendo en relación con la alteridad.

En relación con la propia muerte nos adentramos en la lectura derridiana (cf. *Apories*) de la analítica de la muerte desarrollada por Heidegger en *Sein und Zeit*. Aquí fue necesario explicitar la noción de *Dasein* en tanto entrecruzamiento de presente, pasado y futuro, y también en tanto fusión de horizontes histórico-culturales (esto último incluye también el horizonte de la alteridad). Nos preguntamos en este punto si es posible la experiencia de la propia muerte y qué puede significar, entonces, el sintagma “mi-muerte”. La experiencia de la aporía, tan importante en la obra derridiana, alcanza quizás aquí su mayor despliegue y por ello también fue necesario dar cuenta de su etimología (*aporos*). Los alcances de la aporía nos condujeron nuevamente a la cuestión de la otredad y a la propia muerte: la muerte es precisamente la no propiedad de mí, la muerte es aquello que nunca me podré apropiar. Para avanzar en este punto fue necesario establecer la distinción heideggeriana entre “morir” (*Sterben*), “perecer” (*Verenden*) y “deceso” (*Ableben*), para dar cuenta de la muerte que acontece al existente humano. Derrida ha sostenido en *Apories* que la experiencia de la muerte del otro es la del deceso (*Ableben*), y no la del morir propiamente dicho (*Sterben*) y también

ha afirmado que la muerte del otro está presente en mí como la única muerte nombrada en la expresión “mi muerte”.

Una de las nociones que ha sido importante relevar es la noción de huella y hemos visto que no remite a una pisada originaria, sino que su intención es mostrar que todo es huella de huella (*archihuella*), sin origen primero, sin fundamento, sin instauración unívoca de sentido. A su vez, decir que todo es huella de huella es señalar una ausencia.

Cuando Derrida aborda el tema de la alteridad, aparece también la noción de “huella” para señalar la posibilidad de la presencia del otro en mí, es decir, la huella del otro en mí. Por eso la huella es tanto presencia como ausencia.

El pensamiento de Derrida siempre está jugando con los límites, siempre está jugando *en* el límite, y por eso dice que el límite es aquello que no podemos alcanzar, porque el límite no se toca. El desafío consiste en comprender que para Derrida la realidad es el texto. No hay un significado ideal fuera del texto y tampoco hay significado pleno. Lo que hay es derivación, marcas, huellas, diseminación.

Hemos visto también la esencia testamentaria de la escritura. Derrida plantea la escritura como diseminación porque se está posicionando frente a un modelo hermenéutico de clarificación del sentido. La apuesta y el riesgo consiste en mostrar que toda apropiación de sentido es, en última instancia, un acto de violencia.

Con la noción de autobiografía hemos recorrido la escritura derrideana, tan rica en matices, neologismos y giros magistrales. Cuando creemos estar entendiendo cabalmente hacia dónde va el análisis que Derrida está haciendo, de pronto nos

encontramos mirando un paisaje completamente inesperado. Como ocurre, por ejemplo, con la extraordinaria noción *l'animal que donc je suis*, la cual traspasa con filo impecable el cascarón del *cogito* cartesiano para dar lugar a la aparición del otro: en todo momento la propia existencia, el *je suis*, supone a su vez la alteridad, el otro al cual estoy siguiendo, en un acto constantemente presente.

Algo similar ocurre con la herencia, la cual no puede ser tematizada en el marco de una dicotomía que oscile entre la presencia y la ausencia, o dicho de manera más llana, entre vivos y muertos, porque la herencia excede esas oposiciones. Y así llegamos al nombre propio el cual es, por un lado, la estructura testamentaria que da lugar a la herencia (siempre heredamos algo de alguien) y, por otro lado, es el receptáculo de una historia determinada, de un legado y de una reputación que le da (re)nombre. El nombre propio nos desapropia porque es siempre ya impropio. Y hasta su significado está desapropiado, porque el nombre propio no puede ser traducido.

Al cuestionar las estructuras del logofonofalocentrismo, de la metafísica de la presencia y del legado subjetivista de la modernidad, Derrida no sólo hablará en nombre propio sino que lo hará señalando también que el nombre propio está contaminado de alteridad al punto de ser aquello que nos es menos propio. Al tematizar el nombre propio hemos visto cómo la diseminación está actuando en la mismidad que siempre ya está contaminada por la alteridad.

Por último, una pequeña confesión. En este trabajo de tesis he intentado, además del análisis de las cuestiones relevadas, proponer algunas lecturas propias, utilizando para ello las “herramientas derridianas” que están a mi alcance. Un alcance modesto y

limitado, sin dudas, por mi nivel de formación académica y por mis capacidades epistémicas. Con todo, he querido asomarme al juego y arriesgarme a decir algo. Por ejemplo, en el subcapítulo 1.2. hice alusión a la traducción al castellano de *Marges de la philosophie* y expliqué por qué en mi opinión no logra transportar el sentido de lo que Derrida está desarrollando.

También en ese mismo subcapítulo propuse la noción de *sign(e)-taire* en lugar de *signataire*, para plantear, además de lo que la firma dice, aquello que la firma calla. En el subcapítulo 2.3., al hablar de lo propio como relato y de la autobiografía, propuse una relación entre la homonimia *suis / suie*, la cual reúne, en un mismo hálito, judaísmo y escritura.

En el subcapítulo 3.1. propuse la noción de “d(en)ominación” para dar cuenta de la dimensión política de poder que, a los efectos de ejercer el dominio sobre otros, conlleva la denominación, el dar un nombre.

Asimismo, he procurado dar cuenta de la tarea en obra de la deconstrucción. Es decir, me he esforzado por mostrar la cadena de significantes en constante transformación y desplazándose a lo largo y ancho de la propia obra derridiana. Ello ha ido de la mano con mi intención de seguir el desarrollo del pensamiento del filósofo y de señalar, cuando me fuera posible, algún rasgo fundante. Es el caso, por ejemplo, del párrafo de la *Introduction à «L'origine de la géométrie»* donde a sus 32 años Derrida de alguna forma ya estaba anunciando los temas que desarrollaría en sus obras futuras: la deconstrucción, los indecibles, la noción de huella, la *différance*, la archiescritura, etc.

En algunas cuestiones he logrado seguir el hilo hasta el presente y, a manera de ejemplo, quisiera destacar la profecía cumplida de *Ulysse gramophone* en relación con la obra de Joyce cuando, hurgando en el ciberespacio, descubrí el sitio *finwake.com* (indispensable para leer hoy a Joyce de la manera que Derrida lo hizo).

En una nota al pie casi al inicio de este trabajo de tesis especificué que el uso que hago aquí de la noción de “otro” es el que se refiere al otro humano y que el otro no humano ha quedado fuera del alcance de las figuras de lo (im)propio que he analizado. De haber tenido más tiempo, en una vida que de todas formas siempre hubiera sido demasiado corta, ¿con qué lúcidas reflexiones podría Derrida iluminar ahora nuestro presente? Pienso en particular qué opinaría hoy del veganismo, de las zoonosis (esta tesis ha sido escrita en el contexto de la pandemia de COVID-19), de la explotación indiscriminada de nuestros recursos naturales y del colapso ecosistémico que estamos generando. ¿Qué diría Derrida del Capitaloceno y del antiespecismo? ¿Cómo definiría el dominio de una única especie en relación con todo ello? En suma, ¿qué lugar ocuparía el otro no humano en las figuras de lo (im)propio?

Epílogo: Homenaje y testimonio de una huella

Mira en torno:
ve cómo alrededor todo se hace viviente.
¡En la muerte! ¡Viviente!
Dice la verdad quien dice sombra.

Paul Celan, “Habla también tú”¹⁵⁸

En 1995 tuvo lugar en París un coloquio¹⁵⁹ organizado por la École Normale Supérieure y la Maison des Écrivains para conmemorar el septuagésimo quinto aniversario del natalicio del poeta judío de origen rumano Paul Celan. París fue la ciudad que Celan eligió para su exilio desde 1947, luego de haber padecido los horrores de la Shoá. Celan escribió su obra en una lengua (im)propia: el idioma alemán que su madre, con amor y esmero, le había enseñado. Y también se dedicó a transmitirlo, como profesor, en la ENS allá por los años sesenta¹⁶⁰. Celan tematizó muy tempranamente en

¹⁵⁸ Celan, P., en *Von Schwelle zu Schwelle [De umbral en umbral]* (1955). Cito aquí la traducción de José Ángel Valente, publicada en la revista de poesía *Rosa Cúbica*, N° 15-16, invierno 1995-96, Barcelona, págs. 17, 19.

¹⁵⁹ El *Colloque international Paul Celan* tuvo lugar entre el 22 y el 28 de noviembre de 1995, un cuarto de siglo luego de la muerte del poeta.

¹⁶⁰ En “La langue n’appartient pas”, una entrevista realizada por Évelyne Grossman, Derrida recuerda: “Ocurre que Celan fue colega mío en la École Normale Supérieure durante largos años sin que yo lo conociera, sin que realmente nos conociéramos. Era profesor de alemán. Era un hombre muy discreto, muy modesto, que pasaba desapercibido. Al punto que un día, en la oficina del director de la École, mientras se trataban cuestiones administrativas, el propio director dijo algo que daba a entender que no sabía quién era Celan. Mi colega germanista tomó la palabra: “Pero, señor director, ¿sabe usted que tenemos aquí como profesor al más grande de los poetas vivos en lengua alemana?”. Queda clara la ignorancia de ese director, pero también el hecho de que la presencia de Celan, como todo su ser y como todos sus gestos, era de una extrema reserva, elíptica, borrada. Eso explica que durante algunos años, cuando éramos colegas, no hayamos tenido ningún contacto”. Entrevista publicada en *Europe*, N°

su obra el carácter inaceptable del exterminio, incluso antes de que la Shoá pasara a ser un tema público. En la obra de Celan está presente esta permanente tensión entre un uso magistral de la lengua (al punto que a menudo se ubica a Celan entre los más grandes poetas germanófonos, junto a Rilke o Trakl) y un rechazo de Alemania por la herida incurable que el Holocausto produjo tanto en el idioma alemán como en la propia identidad judía.

En ese año donde la presencia espectral de Celan rondaba los ámbitos académicos en varias partes del mundo y un mes antes del coloquio internacional de París, Jacques Derrida visitó Buenos Aires y leyó en el Teatro Nacional Cervantes una conferencia cuyo título completo en francés fue: “*Parler pour l'étranger (ou pour l'autre). Témoignage et responsabilité: une lecture de Paul Celan*”. Se trata de la conferencia a la cual tuve el privilegio de asistir y cuyo recuerdo he evocado en las primeras páginas de esta tesis.

Quisiera ahora, para concluir este largo periplo, para concluir también este homenaje y testimonio de esa huella —la huella que la presencia de Derrida, coincidiendo con la mía en un mismo tiempo y espacio, ha dejado en mi memoria—, volver a ese texto que para mí ha sido la puerta de acceso a la filosofía como campo de estudio, a la vasta obra derridiana (de la cual apenas he logrado hasta ahora recorrer los contornos) y, más particularmente, a un modo de pensar la alteridad, es decir, la hospitalidad y el ser-con-otrxs. Las figuras que, desde la impropiedad de lo propio, han

861-862, enero-febrero de 2001. Traducción al castellano: “La lengua no pertenece”, trad. de Ricardo Ibarlucía, en *Diario de poesía*, N° 58, primavera de 2001.

marcado el rumbo de este trabajo de tesis, dan cuenta, espero, de ese modo de pensamiento.

En lo sucesivo esas figuras irán apareciendo nuevamente, como hilos que urden diseminando el sentido (¿es eso posible?): la muerte, la autobiografía y el nombre propio. Todas ellas están presentes en *Aschenglorie*¹⁶¹, el poema de Celan que Derrida analizó con atenta minuciosidad (atenta en su doble acepción, porque se trató de una lectura lúcida y sagaz, y a la vez porque fue una lectura desbordada de amor, admiración y respeto hacia su colega en la École Normale Supérieure).

Derrida comenzó su exposición esa tarde señalando que la pregunta por el testimonio es la pregunta por el testamento, porque todos los testamentos equivalen al sobrevivir en el morir. Y a continuación escribió estos versos en un pizarrón ubicado sobre el escenario:

Niemand
zeugt für den
Zeugen

Son los versos finales de *Aschenglorie*. En francés se pueden traducir como *Nul / ne témoigne / pour le témoin*¹⁶² (y en castellano como *Nadie / testimonia / por el testigo*¹⁶³) aunque inmediatamente después de escribirlos, Derrida observó que estos tres versos se resisten a la traducción. Los versos son intraducibles no solamente por cuestiones idiomáticas sino también porque dan paso al enigma del testimonio. El poema habla de un testigo singular que, como testigo, tiene un carácter absolutamente

¹⁶¹ En el Apéndice he incluido el poema en idioma original y la traducción al castellano de Ricardo Ibarlucía publicada en el *Diario de Poesía*, Buenos Aires, año 10, N° 39, septiembre de 1996, pág. 17.

¹⁶² Derrida utilizó la traducción de André du Bouchet en *Strette*, París, Mercure de France, 1971.

¹⁶³ Traducción de Ricardo Ibarlucía.

irremplazable. Sin embargo, Celan no se nombra a sí mismo en el poema. No aparece en nombre propio dando testimonio de los acontecimientos.

En primer lugar, encontramos una palabra: “ceniza” (*Aschen*). Es la palabra que da inicio al poema y que nombra innombrablemente las incontables existencias incineradas, los nombres abrasados y la memoria hecha ceniza. También reducida a cenizas está la posibilidad del testimonio porque no es claro que el concepto de testimonio sea compatible con la certeza, con asegurar o aseverar algo, con conocer en verdad algo.

En el umbral de la aporía, la ceniza puede incluso destruir hasta la posibilidad de dar testimonio de esa destrucción. ¿Qué pasaría si el testigo también desapareciera? ¿Y de qué da testimonio el testigo? Porque podemos pensar que, justamente, la única condición del testimonio, la única condición de posibilidad del testimonio, es no poder darlo, desaparecer, ser reducido a cenizas. Y, por otra parte, la paradoja del testimonio nos invita a pensar también en su confirmación, en su estatuto de verdad (con todas los atributos que solemos depositar en ella: demostrable, constante, confirmada, etc.) y entonces, si el testimonio es una verdad que puede ser sometida a un procedimiento de prueba, ¿no corre acaso el riesgo de perder su estatuto de testimonio? Si el valor o el sentido se trasladan a la prueba, a la condición de verdad, el testimonio ya no es confirmado como testimonio sino que es otra cosa. El testimonio comparte con la firma el rasgo de lo paradójal. En el caso del testimonio, la paradoja radica en que si el testimonio es confirmado, deja de ser un testimonio y pasa a ser otra cosa (*i. e.* una

prueba). En el orden del conocimiento, al menos, el testimonio no debe ser absolutamente confirmado, no debe ser completamente seguro ni acabadamente cierto.

Por ello, el testimonio implica también alguna forma de juramento, de fe jurada. El poema habla de un “juramento petrificado” (*im versteinerten Schwur*). Al distinguir entre un acto de testimonio y una mera manifestación de algo verdadero, Derrida hizo hincapié en la figura del otro. La alteridad se hace presente en el juramento porque al jurar nos comprometemos ante un otro. Dar testimonio ante mí misma carecería por completo de sentido. En el juramento está implícita la idea de testigo único e irremplazable. Si todos hemos sido testigos de un mismo hecho, no es necesario el testimonio. Es el hecho de no haber estado los demás allí, de no haber visto con nuestros propios ojos ni experimentado en nuestra propia carne lo ocurrido, lo que justamente otorga el estatuto de unicidad e irremplazabilidad al testigo. Derrida marcó una relación indisociable entre este testigo singular (frente al cual sólo podemos optar por creerle o por no creerle) y la muerte. En efecto, así como nadie puede testimoniar por el testigo, nadie puede dar ni recibir la muerte en lugar del otro.

Entonces sólo hay testimonio, sólo es posible creer en lo que el testigo dice, cuando de ninguna manera puede haber una prueba de aquello que el testigo testimonia. Esto es así porque tampoco hay un testigo para el testigo. No hay una remisión a un tercero que pueda autorizar la validez del testimonio.

Al hablar sobre su motivación en relación con este poema de Celan, Derrida apuntó que su intención no era realizar una interpretación. Citar y (re)citar este poema es, creo yo, acompañar el proceso de la deconstrucción que mencioné en la

Introducción. Por eso es que Derrida renuncia expresamente a interpretarlo, porque si lo hiciera correría el riesgo de anclar el sentido. En esta tesis hablé de la tentativa joyceana que Derrida favorece. Aquí la encontramos (re)formulada nuevamente:

La compulsión a citar y a recitar, a repetir lo que comprendemos sin comprenderlo del todo, sintiendo en la obra, en la economía de la elipsis, una fuerza más fuerte que la del sentido y quizás aún más que la de la verdad, esta compulsión recitativa reside en este límite de la inteligibilidad o de la transparencia del sentido.

Si seguimos la propuesta de Derrida y tomamos aisladamente la última estrofa del poema (*Niemand / zeugt für den / Zeugen*), encontramos una cinta de Moebius que vuelve sobre el eje de su propia sintaxis. ¿Qué quiere decir ese “für”? ¿Se trata de testimoniar *en favor de* alguien, como si lo hiciéramos en su defensa? ¿O por el contrario se trata de testimoniar *en lugar de* alguien? Ya hemos visto que esto último no es posible, porque nadie puede testimoniar en lugar de otro (de la misma forma que nadie puede morir en lugar de otro). ¿Y qué pasaría si se tratara de testimoniar *ante* alguien? Es decir, ese “für” estaría haciendo referencia al destinatario del testimonio. Entonces la estrofa se leería así: *Nadie / testimonia / para el testigo*. Es decir, el testigo no está habilitado para recibir el testimonio de otro, porque el testigo ya está implicado en aquello que testimonia y, si recibiera el testimonio de otro, su imparcialidad se vería comprometida. El testigo, entonces, testimonia ante un juez, ante un árbitro, ante un tribunal conformado para emitir un juicio y ni el juez, ni el árbitro ni el tribunal pueden ni deben ser testigos.

¿Es esto correcto? Derrida señaló en este punto la necesidad de que tanto el juez o el árbitro sean también testigos del testimonio sobre el cual se fundamentará su juicio. Es decir, el juez o el árbitro deben poder testimoniar sobre la experiencia de haber recibido el testimonio, de haberlo comprendido y así poder emitir un juicio en base a él.

Para Derrida, *Aschenglorie* es el poema de la muerte. El tema del testimonio está intrínsecamente ligado a la sobrevida (a la *survie*, una noción que trae aparejadas las cuestiones de la justicia y la alteridad) y, por ende, a la muerte. La muerte para la cual no hay testimonio posible. La relación entre las cenizas y la gloria (gloria de las cenizas, gloria de ceniza, cenizas de gloria, cenizas gloriosas, porque el significado de “*Aschenglorie*” no está fijo), es intraducible y está diseminándose. En eso consisten, paradójicamente, las cenizas: en la no consistencia, en la no existencia.

La univocidad imposible de las referencias (la diosa Hécate, el Pontos, Ulises, Tsvetaieva, *Macbeth*, etc.), sin duda enriquecidas y multiplicadas por esa lectura atenta que mencioné antes y que Derrida despliega como un abanico de fuegos semánticos (*feux de mots*), hace que el sentido se disemine. ¿Qué testimonia este poema? ¿Cuál es el límite de la interpretación? Hacia el final de su exposición, Derrida retomó los tres últimos versos para mostrar allí la línea demarcatoria entre lo que el poema dice y lo que calla, el secreto que guarda: nadie testimonia por el testigo. ¿Por qué nadie testimonia por el testigo? Porque el testigo está solo, en una soledad esencial que no puede compararse con ninguna otra. “Son la soledad y el secreto mismos”, apuntó Derrida. El poema dice lo que calla.

El poema dice quizás —quizás— la propia muerte del poeta en el *Pontisches Einstmals*, “alguna vez pónico”, atravesando por única vez las olas del Pontos en el paso hacia la muerte. Y quizás —sólo quizás— de la misma forma en que el nombre propio de Celan no aparece en el poema¹⁶⁴, de la misma forma en que él mismo no se nombra en el poema, pero sin embargo su nombre está inscripto en las cenizas innombrables, también hay allí, encriptada en ese verso, la confesión autobiográfica de la muerte que vendrá (*á venir / avenir*). Sabemos que Celan se suicidó arrojándose al Sena el 20 de abril de 1970 desde el puente Mirabeau, que no hubo testigos y que su cuerpo fue hallado días más tarde por un pescador, varios kilómetros río abajo.

Quizás sea este el testimonio que, en palabras de Derrida, todo poema es:

[un] acontecimiento datado que deja una huella (borrable como toda huella), una huella, es decir, un testamento, una sobrevida finita dejada en herencia a legatarios cuya identidad y destinación son inciertas, siendo la certitud heterogénea al orden del testimonio.

Recuerdo que, antes de volver por última vez sobre la estrofa final del poema, Derrida hizo alusión a la naturaleza poemática de todo testimonio que sea digno de ser nombrado como tal. ¿El legado de Derrida no comparte también esta naturaleza poemática, al menos en lo que hace al despliegue infinito de sentidos y referencias?

Elijo decir “sí” a esta herencia (im)propia que me ha elegido y doy gracias por el tiempo de esta tesis.

¹⁶⁴ El nombre propio Paul Antschel, luego romanizado a “Ansel” y transformado en anagrama: Celan.

Apéndice

ASCHENGLORIE

Aschenglorie hinter
deinen erschüttert-verknoteten
Händen am Dreiweg.

Pontisches Einstmals: hier,
ein Tropfen
auf
dem ertrunkenen Ruderblatt,
tief
im versteinerten Schwur,
rauscht es auf.

(Auf dem senkrechten
Atemseil, damals,
höher als oben,
zwischen zwei Schmerzknotten, während
der blanke
Tatarenmond zu uns heraufklomm,
grub ich mich in dich und in dich.)

Aschen-
glorie hinter
euch Dreiweg-
Händen.

Das vor euch, vom Osten her, Hin-
gewürfelte, furchtbar.

Niemand
zeugt für den
Zeugen.

Paul Celan (1955)

GLORIA DE CENIZA

Gloria de ceniza detrás
de tus deshechas-anudadas
manos en la encrucijada triple.

Póntico alguna vez: aquí,
una gota,
sobre
la palma de una rama ahogada,
en el fondo
juramento petrificado,
murmura.

(Sobre la cuerda
vertical del aliento, una vez,
más alto que arriba,
entre dos nudos de dolor, mientras
la blanca
luna tártara hacia nosotros se alzaba,
yo me cubría en ti y en ti.)

Ceniza-
gloria detrás
de ustedes las manos de la
encrucijada triple.

Esto delante de ustedes, al Este de aquí, pro-
yectado, terrible.

Nadie
testimonia por el
testigo.

(Traducción de Ricardo Ibarlucía)

Bibliografía

FUENTES PRIMARIAS

Bennington, G. y Derrida, J., *Jacques Derrida*, París, Éditions du Seuil, 1991. Traducción al castellano: *Jacques Derrida*, trad. de M. L. Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 1994.

Derrida, J., *Apories*, París, Éditions Galilée, 1996. Traducción al castellano: *Aporías. Morir -esperarse (en) los «límites de la verdad»*, trad. de C. de Peretti, Barcelona, Paidós, 1998.

Derrida, J., “Autrui est secret parce qu’il est autre”, entrevista de Antoine Spire a Jacques Derrida, publicada en *Le Monde de l’éducation*, No. 284, septiembre de 2000.

Derrida, J., *De la grammatologie*, París, Les Éditions de Minuit, 1967. Traducción al castellano: *De la gramatología*, trad. de O. del Barco y C. Ceretti, México, Siglo XXI Editores, 1971.

Derrida, J., *Donner la mort*, París, Éditions Galilée, 1999. Traducción al castellano: *Dar la muerte*, trad. de C. de Peretti y P. Vidarte, Barcelona, Paidós, 2006.

Derrida, J., *Donner le temps, 1. La fausse monnaie*, París, Éditions Galilée, 1991. Traducción al castellano: *Dar (el) tiempo. 1. La moneda falsa*, trad. de C. de Peretti, Barcelona, Paidós, 1995.

Derrida, J. y Stiegler, B., *Echographies of television*, trad. J. Bajorek, Cambridge, Polity Press, 2002. Traducción al castellano: *Ecografías de la televisión* (en colaboración con Bernard Stiegler), trad. de H. Pons, Buenos Aires, Eudeba, 1998.

Derrida, J., *Éperons, les styles de Nietzsche*, París, Flammarion, 1978. Traducción al castellano: *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. de M. Arranz, Valencia, Pre-Textos, 1981.

Derrida, J., *Glas*, París, Éditions Galilée, 1974. Traducción al inglés: *Glas*, trad. J. P. Leavey y R. Rand, University of Nebraska Press, 1986. Traducción al castellano: *Clamor*, trad. de C. de Peretti y L. Ferrero Carracedo, Madrid, La Oficina de Arte y Ediciones, 2015.

Derrida, J., “Il faut bien manger ou le calcul du sujet”, entrevista de Jean-Luc Nancy a Jacques Derrida, publicada en *Cahiers Confrontation*, No. 20, invierno de 1989.

Derrida, J., *L'animal que donc je suis*, París, Éditions Galilée, 2006. Traducción al castellano: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. de C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Editorial Trotta, 2008.

Derrida, J., *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, París, Flammarion, 1980. Traducción al castellano: *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, trad. de T. Segovia, México, Siglo XXI Editores, 1986.

Derrida, J., *La dissémination*, París, Éditions du Seuil, 1972. Traducción al castellano: *La diseminación*, trad. de J. M. Arancibia, Madrid, Fundamentos, 1975.

Derrida, J., “La langue n’appartient pas”, entrevista de Évelyne Grossman a Jacques Derrida, publicada en *Europe*, N° 861-862, enero-febrero de 2001. Traducción al castellano: “La lengua no pertenece”, trad. de Ricardo Ibarlucía, en *Diario de poesía*, N° 58, primavera de 2001.

Derrida, J., *La voix et le phénomène, Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, París, Presses Universitaires de France, 1998 (2ª edición, corregida). Traducción al castellano: *La voz y el fenómeno*, trad. de P. Peñalver, Valencia, Pre-Textos, 1985.

Derrida, J., *L'écriture et la différence*, París, Éditions du Seuil, 1967. Traducción al castellano: *La escritura y la diferencia*, trad. de P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989.

Derrida, J., *Le monolinguisme de l'autre*, París, Éditions Galilée, 1996. Traducción al castellano: *El monolingüismo del otro*, trad. de H. Pons, Buenos Aires, Manantial, 1997.

Derrida, J., “Lettre à un ami japonais” (1985), en *Psyché, Inventions de l'autre*, París, Éditions Galilée, 1987. Traducción al castellano: “Carta a un amigo japonés”, en *El tiempo de una tesis. Desconstrucción e implicaciones conceptuales*, trad. de C. de Peretti, Barcelona, Proyecto a Ediciones, 1997, págs. 23-27.

Derrida, J., *Marges de la philosophie*, París, Les Éditions de Minuit, 1972. Traducción al castellano: *Márgenes de la filosofía*, trad. de C. González Marín, Madrid, Cátedra, 1988.

Derrida, J., *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, París, Louvre, Réunion des Musées Nationaux, 1990.

Derrida, J., *Mémoires pour Paul de Man*, París, Éditions Galilée, 1988. Traducción al castellano: *Memorias para Paul de Man*, trad. de C. Gardini, Barcelona, Gedisa, 1998.

Derrida, J., *Otobiographies, L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, París, Éditions Galilée, 1984. Traducción al castellano: *Otobiografías, La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, trad. de H. Pons, Buenos Aires,

Amorrortu Editores, 2009. Estos textos también pueden encontrarse en *La filosofía cómo institución*, trad. de A. Azurmendi, Granica, 1984, en el capítulo que lleva por título “Nietzsche, políticas del nombre propio”, el cual recoge la última parte del capítulo II de *Otobiographies* (“Logique de la vivante”), y los capítulos III (“De l’État - Le signe autographe”) y IV (“Omphalos”) completos.

Derrida, J., “Parler pour l’étranger (ou pour l’autre). Témoignage et responsabilité: une lecture de Paul Celan”, conferencia brindada en francés en el Teatro Nacional Cervantes en octubre de 1995, traducida al español por Valeria Joubert y publicada con el título “Hablar por el otro” en el *Diario de Poesía*, Buenos Aires, año 10, N° 39, septiembre de 1996, págs. 18-20.

Derrida, J., *Points... (Interviews, 1974-1994)*, ed. E. Weber, trad. P. Kamuf et al., Stanford, Stanford University Press, 1995. Título original: *Points de suspension*, París, Éditions Galilée, 1992.

Derrida, J., *Politiques de l’amitié*, París, Éditions Galilée, 1994. Traducción al castellano: *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*, trad. de P. Peñalver y P. Vidarte, Madrid, Trotta, 1998.

Derrida, J., *Positions. Entretien avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, París, Les Éditions de Minuit, 1972. Traducción al castellano: *Posiciones. Entrevistas con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta*, trad. de M. Arranz Lázaro, Valencia, Pre-Textos, 1976.

Derrida, J., *Psyché, Invention de l’autre*, París, Éditions Galilée, 1987 y 1998 (nueva edición aumentada). Traducción al castellano: *Psyché, Invenciones del otro*, trad. de M. Cragolini et al., Buenos Aires, La Cebra, 2017.

Derrida, J., *Sauf le nom*, París, Éditions Galilée, 1993. Traducción al castellano: *Salvo el nombre*, trad. de H. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

Derrida, J., *Spectres de Marx*, París, Éditions Galilée, 1993. Traducción al castellano: *Espectros de Marx*, trad. de C. de Peretti y J. M. Alarcón, Madrid, Editorial Trotta, 2012.

Derrida, J., “Tener oído para la filosofía. Entrevista de Lucette Finas con Jacques Derrida”, en *El tiempo de una tesis. Desconstrucción e implicaciones conceptuales*, trad. de C. de Peretti, Barcelona, Proyecto a Ediciones, 1997, págs. 39-47.

Derrida, J., “The Villanova Roundtable: A Conversation with Jacques Derrida”, en *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, ed. por John D. Caputo, Nueva York, Fordham University Press, 1997.

Derrida, J., *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, París, Éditions Galilée, 1987. Traducción al castellano: *Ulises gramófono. Dos palabras para Joyce*, trad. de M. E. Teruggi, Buenos Aires, Tres Haches, 2002.

Derrida, J., “Un témoignage donné...”, en *Questions au judaïsme, entretiens avec Elisabeth Weber*, París, Desclée de Brouwer, 1996.

Derrida J. y Roudinesco, E., *Y mañana qué...*, trad. de V. Goldstein, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

Heidegger, M., *Caminos del bosque*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

Heidegger, M., *De camino al habla*, trad. de Y. Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal-Guitard, 1990 (2ª edición revisada).

Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, trad. de J. Gaos, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2a. Edición, revisada, 1971.

Heidegger, M., *Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera, Madrid, Editorial Trotta, 2012.

Husserl, E., *L'origine de la géométrie*, trad. e introd. de Jacques Derrida, París, Presses Universitaires de France, 1962. Traducción al castellano: *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*, trad. de D. Cohen y V. Waksman, Buenos Aires, Manantial, 2000.

Marion, J.-L., *Étant donné*, París, Presses Universitaires de France, 2005.

OTRAS OBRAS CITADAS O CONSULTADAS

Bailly, A., *Dictionnaire Grec-Français, Nouvelle édition revue et corrigée, dite “Bailly 2020 - Hugo Chávez”*, edición digital dirigida por Gérard Gréco disponible en <http://gerardgreco.free.fr/spip.php?article52&lang=fr>

Balcarce, G., “Apuntes sobre la noción de espectralidad en la filosofía derrideana”, artículo publicado en *Cuadernos De filosofía*, (67-68), págs. 145-155, <https://doi.org/10.34096/cf.n67-68.5463>

Balcarce, G., “De cuando el mesianismo hace política. Reflexiones sobre la politicidad de la filosofía derrideana”, en Bisset, E. y Penchaszadeh, A. P. (comp.), *Derrida político*, Buenos Aires, Colihue, 2013, págs. 13-34.

Balcarce, G., “Democracy to come: the Importance of Otherness as different Ways of Living”, en Varón, C. (ed.), *Wall to Wall: Spaces of Law in Latin American and Spanish Contexts*, Vernon Press, 2021, págs. 193-205.

Balcarce, G., *Derrida*, Buenos Aires, Galerna, 2016.

Balcarce, G., “(Fantasmas que se cruzan), Política y mesianismo en Walter Benjamin y Jacques Derrida”, artículo publicado en: *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, N° 6-7, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2009, págs. 189-206.

Balcarce, G., “Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana”, artículo publicado en: *Estudios de Filosofía*, N° 50, Medellín, Universidad de Antioquia, 2014.

Butler, J., *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Nueva York, Verso, 2004. Traducción al castellano: *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*, trad. de F. Rodríguez, Buenos Aires, Paidós, 2012.

Chun, S., “El porvenir de Jacques Derrida”, artículo publicado en: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Málaga, vol. XVII, 2012, págs. 105-118.

Ciocan, C., *Heidegger et le problème de la mort*, Dordrecht, Springer, 2014.

Cohen, J., “Ce qui demeure...”, artículo publicado en: *Rue Descartes*, vol. 52, no. 2, 2006, págs. 39-52.

Cohen, T., (coordinador), *Jacques Derrida y las humanidades: un lector crítico*, México, Siglo XXI Editores, 2005.

Cragolini, M. B., *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra, 2007.

Cragolini, M. B., *Moradas nietzscheanas: del sí mismo, del otro y del “entre”*, Buenos Aires, La Cebra, 2006, 2016 (2a. ed.).

Cragolini, M. B., “Nombre e identidad: filosofar en nombre propio”, ponencia al X Congreso Nacional de Filosofía, Huerta Grande, Córdoba, 24 al 27 de noviembre de 1999.

Cragolini, M. B., “Temblores del pensar: Nietzsche, Blanchot, Derrida”, en *Pensamiento de los Confines*, No 12, junio de 2002, págs. 111-119.

De Peretti, C., “«Ereignis» y «Différance». Derrida, intérprete de Heidegger”, artículo publicado en: *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, Universidad Complutense, No. 12, 1977, págs. 115-132.

Del Búfalo, E., “Lo imposible de la muerte - de Jacques Derrida”, artículo publicado en: *Eidos*, Barranquilla, Universidad del Norte, 2005, No. 3, págs. 132-140.

Dónoan, “La desconstrucción como cifra de la indecibilidad”, en *El tiempo de una tesis. Desconstrucción e implicaciones conceptuales*, Barcelona, Proyecto a Ediciones, 1997, págs. 7-10.

Ferraris, M., *Introducción a Derrida*, trad. L. Padilla López, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

Joyce, J., *Finnegan's Wake*, <http://www.finwake.com/> (edición digital anotada).

Joyce, J., *Ulysses*, <https://www.gutenberg.org/files/4300/4300-h/4300-h.htm>, The Project Gutenberg EBook, 2008.

Kronick, J. G., “Philosophy as Autobiography: The Confessions of Jacques Derrida”, en *MLN* 115, The Johns Hopkins University Press, 2000.

Montaigne, Michel, *Œuvres complètes*, París, Bibliothèque de la Pléiade, 1963.

Peeters, B., *Derrida*, trad. G. Villalba, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.

Penchaszadeh, A. P., “Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Número 44, enero-junio, 2011, págs. 257-271.

Penchaszadeh, A. P., *Política y Hospitalidad. Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero*, Buenos Aires, EUDEBA, 2014, págs. 35-64.

Royle, N., *Jacques Derrida*, Londres, Routledge, 2003.

San Martín Sala, J., “Teoría del yo trascendental en Kant y Husserl”, artículo publicado en: *Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, Fac. de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, 1974, págs. 123-143.

Singer, P., *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, Nueva York, Random House, 1975. Traducción al castellano: *Liberación animal*, trad. de ANDA, Madrid, Trotta, 1999.

Ziering Kofman, A., y Dick, K., *Derrida* (documental de 85 minutos de duración, producido por Jane Doe Films), Estados Unidos, 2002.