

instantes **Yazares**
escrituras
niezstcheanas

invita a

SOBREVIDA(S)

Homenaje a **Jacques Derrida**
en su 90 aniversario

EXPOSITORES

De España

**Cristina de Peretti, Marta Segarra,
Laura Llevadot, Idoia Quintana
Domínguez**

De Colombia

Bruno Mazzoldi

De Chile

**Iván Trujillo, Miriam Jerade,
Mauro Senatore**

De Argentina

**Ana Paula Penchaszadeh,
Fabián Ludueña Romandini,
Sebastián Chun, Analía Gerbaudo,
Emmanuel Biset, Gabriela Balcarce,
Mónica B. Cragolini**

15 de julio
de 2020

14 hs.
Argentina

TRANSMISIÓN EN VIVO



INSTANTES Y AZARES

SOBREVIDA(S):
HOMENAJE A JACQUES DERRIDA EN SU 90
ANIVERSARIO

Resumen: Con motivo del 90 aniversario del nacimiento de Jacques Derrida la revista *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas* realizó un evento invitando a estudiosxs de la obra derrideana de distintas universidades de habla castellana a intervenir sobre la pregunta acerca del porvenir de la deconstrucción. Hospitalidad, posthumanismo, animalidad son algunos de los tópicos que recorren los textos que aquí consignamos.

Palabras clave: Homenaje/Por venir/Deconstrucción

Abstract: On the occasion of the 90th anniversary Jacques Derrida's birth the magazine *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas* held an event inviting different scholars of Derridean work from different Spanish-speaking universities to intervene on the question about the 'to come' of deconstruction. Hospitality, posthumanism, animalities are some of the topics that run through the texts that we consign here.

Key words: Homage/To come/Deconstruction

PRESENTACION

El 15 de julio de 2020 Jacques Derrida hubiera cumplido 90 años. Si bien hace 16 años que el filósofo cruzó la frontera de la muerte, a sus 74 años, sus espectros se diseminan a partir de su vasta obra y una miríada de interlocuciones que continúan hasta nuestros días, abriendo nuevas perspectivas que desafían la metafísica de la presencia y con ella nuestros modos de ser y del ser-con-otrxs.

Evocar a los espectros derrideanos: aún es posible reconstruir y reponer una materialidad, una prótesis, esto es, un emplazamiento material, que no reemplaza el cuerpo desaparecido, sino que adquiere la función de una invocación. Esta prótesis posibilita un lugar hacia el cual dirigir la palabra para invocar su nombre propio y su recuerdo (nunca uno consigo mismo, siempre montaje) y con ello, la posibilidad de “portar al otro en nosotros”, de entablar una afectividad con ese espectro allí “donde la asimilación es imposible (...), donde no hay mediación ni soporte cadavérico o tumba en este mundo”¹, ya que siempre nos sometemos al involuntario e inestable recuerdo, siempre a punto de escaparse, a la tarea infinita de la herencia.

Así como para Benjamin, los calendarios no cuentan el tiempo como los relojes sino que organizan un tiempo cualitativo, de conmemoración del pasado como activación de un presente en su constante relectura, la *fecha* representa la singularidad misma del tiempo, en su triple estructura del envío, del aquí y ahora (*el instante del riesgo*) y de la firma². Es una obligación y una promesa. Este homenaje, como cualquier/todo otro, inaugura una nueva cita en el calendario, insustituible y, sin embargo, repetible en su *ceniza*³, *huella del recuerdo*.

Pese a los complejos tiempos de la pandemia covid19, que nos confinan a una situación de duelo constante y reñido, el 15 de julio se nos presentó como una oportunidad para evocar a Jacques Derrida, a su pensamiento, a sus lecturas y diseminaciones.

1. J. Derrida, *Seminario La Bestia y el Soberano*, Vol. II, trad. de Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2011, p. 218.

2. Cf. J. Derrida, *Schibboleth, Para Paul Celan*, trad. Jorge Pérez de Tudela, Madrid, Arena Libros, 2002, p. 33.

3. Cf. J. Derrida, *Schibboleth, op. cit.*, y *La difunta ceniza* (ed. bilingüe), trad. Daniel Alvaro y Cristina De Peretti, Buenos Aires, La Cebra, 2009.

Diferentes voces fueron convocadas a intervenir sobre la pregunta acerca del porvenir de la deconstrucción, una pregunta que no debe confundirse asociando sin más con futuro: lo ‘por venir’ habita el terreno de lo imposible, del acontecimiento que irrumpe e interrumpe la normalidad tranquilizadora de nuestros presentes y nuestros posibles.

Gabriela Balcarce

SOBREVIDA(S) 1

Cristina De Peretti
UNED
mperetti@fsf.uned.es

Si, para contestar a la pregunta que se nos ha planteado en este Homenaje, a saber: “¿qué aspecto del pensamiento derridiano destacaría para pensar el por-venir?”, me atengo estrictamente a lo que Derrida ha afirmado al respecto, el “motivo” que sin duda yo destacaría es el del “quizás” pues, como asegura en *Politiques de l’amitié*, “no hay categoría más justa para lo por-venir que la del quizás”¹. Dicho esto, no cabe duda de que hay otros muchos motivos de su pensamiento que también están muy estrechamente vinculados con los anteriores. No me voy a extender, sin embargo, en esto, de la misma manera que tampoco voy a repetir –ya que estamos entre especialistas– lo que piensa Derrida acerca del quizá o de lo por-venir. Me limitaré tan solo, con vistas a lo que quiero comentar aquí con vosotros, a recordaros la reserva no ya solo, ni tanto, de (im)posibilidad sino, sobre todo, también de incertidumbre que aquellos encierran dado que pueden deparar tanto la *chance* como la catástrofe; tanto lo mejor como lo peor.

Lo cual no significa, por descontado, que pueda tacharse en modo alguno de catastrofista o de apocalíptico un pensamiento como el de Derrida que afirma incondicionalmente lo por-venir – con la única salvedad de que “aquello a lo que nos oponemos cuando preferimos condicionalmente que esto o aquello no acontezca es algo de lo que se piensa, con razón o sin ella, que cierra el horizonte o, simplemente, constituye un horizonte [...] para la venida absoluta de lo radicalmente otro, para lo por-venir mismo”².

Y, precisamente, en relación con lo que podría cerrar el horizonte o constituir un límite para lo por-venir, en estos meses en los que la pandemia así denominada Covid-19 está desquiciando, en tantos sentidos, nuestro mundo globalizado, no dejo de especular acerca de lo que Derrida habría pensado y escrito sobre este nuevo enemigo anónimo del que –como sabéis– habla en otros contextos diferentes, diciendo que carece de rostro, de nombre y de territorio y que, por eso mismo, es más impredecible que nunca. Por lo demás, y pese al fallecimiento de Derrida hace ya casi 16 años, esta pandemia no carece de relación con él puesto que, entre los millones de muertes que

1. J. Derrida, *Politiques de l’amitié* suivi de *L’oreille de Heidegger*, Paris, Galilée, 1994, p. 46.

2. J. Derrida, «La déconstruction de l’actualité», *Passages*, n° 57, septembre 1993, p. 66.

esta se ha venido —y se sigue— cobrando, está la de su mujer, Marguerite — a la que, aunque solo sea de paso, quiero recordar también en este homenaje.

No cabe duda de que, en el caso del Covid-19, Derrida ya no hablaría de un todavía no-acontecimiento en el que, como asegura en “*No apocalypse, not now...*”, la “humanidad” —a la que habría que añadir otras especies— corre no obstante el peligro “de una autodestrucción sin resto”³. Ni diría, como en el caso también de la amenaza de guerra nuclear, que se trata de un fenómeno “fabulosamente textual”, de una anticipación imaginaria que todavía no ha tenido lugar y acerca de la cual —aunque no por eso resulte inofensiva— solo se puede hablar y escribir. El Covid-19 sí que ha llegado ya, está aquí y ahora entre nosotros — aunque, quizás, también sigue estando todavía por venir, lo mismo que buena parte de las terribles consecuencias que ya está arrastrando consigo.

Pero, ¿qué habría dicho Derrida de esta pandemia que, por lo demás, no es ni la primera ni, desgraciadamente, sea probablemente la última de la historia? ¿Y del negacionismo de algunos al respecto? ¿Qué habría escrito acerca de la velocidad, de esta nueva carrera —en este caso, científico-sanitaria— contra el tiempo para encontrar una vacuna? ¿Qué habría pensado de las discriminaciones, por parte de algunas autoridades, a la hora de (no) hospitalizar a los ancianos de muchas residencias, de las desigualdades a la hora de realizar a la población las pruebas PCR e incluso los tests rápidos? ¿Y de los tratamientos y seguimientos estrictamente vía telefónica que se han llevado a cabo con tantos contagiados? ¿Y de ese trabajo de duelo por unos fallecidos de los que sus familiares no se han podido ni despedir y a los que han enterrado o incinerado sin estar siquiera seguros de su identidad? ¿Qué habría opinado del “estado de alarma”, de ese inacabable (cuando no también inacabado) confinamiento, sin duda necesario pero no por eso exento de violencia y de fuerza de ley? ¿Y de la venta de tests y mascarillas defectuosos de algunos países a otros al principio de la pandemia? ¿Y de todos esos silencios, desinformaciones, incoherencias y mentiras de tantos gobiernos y de sus políticos? ¿Y del papel desempeñado, en todo esto, por Occidente, por la Unión Europea, por los Estados Unidos? ¿Cuáles habrían sido sus reflexiones acerca de esa “nueva normalidad” todavía por venir, si es que viene? Hay tantas preguntas...

En sus lecturas, por ejemplo, sobre la guerra así llamada del Golfo, sobre los atentados del 11-S o sobre las “diez plagas” de *Spectres de Marx*, Derrida siempre ha incidido en la compleja maquinaria histórica, política y mediática que rodea a este tipo de sucesos así como en la desigualdad de los mismos ante la ciencia, ante la muerte y ante su difusión; y se planteaba si “matar”

3. J. Derrida, “*No apocalypse, not now (à toute vitesse, sept missives, sept missiles)* » en: *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 363.

“¿no es también ‘dejar morir’? ¿[...] ‘no querer saber que se deja morir [...]?’”⁴ apuntando también que ni todos los muertos se cuentan por igual en todas partes ni todas las muertes tienen la misma repercusión.

Y yo no puedo dejar de preguntarme: ¿qué habría pensado Derrida de todo esto? Pero, cualesquiera que pienso que pudieran ser sus respuestas, ineludible y desgraciadamente, estas, a su vez, ya solo pueden ir siempre precedidas de un “quizás”...

4. J. Derrida, “Auto-immunités, suicides réels et symboliques. Un dialogue avec Jacques Derrida” en: J. Derrida, J. Habermas, *Le “concept” du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, Paris, Galilée, 2004, p. 162.

SOBREVIDA(S) 2

Iván Trujillo
Universidad de Valparaíso– Fondecyt
itrujillocorrea@gmail.com

Destacaría la relación de Derrida con la tradición, con lo que hay quizá de pasado absoluto en la tradición filosófica, la que nos ofrece siempre un pensamiento de Derrida ya contaminado. Por ejemplo, por la fenomenología husserliana. Planteado puntualmente, los siguientes temas:

1. El pensamiento de la contaminación de la esencia tal y como fue planteado en la Memoria de 1953-1954 a propósito de *La crisis de la humanidad europea* de Husserl y que es a todas luces el antecedente de la formulación de la hipótesis de la secuencia del nacional-filosofismo alemán de los años 80, y el elemento del pensamiento del idioma, de lo singular y del retorno de la fecha.

2. El problema de la complicación dialéctica como instalación, desde la Memoria, del problema husserliano de la génesis en el problema hegeliano, en la forma del paso o pasaje dialéctico. Relación estrecha entre Husserl y Hegel muchas veces olvidada en los trabajos dedicados a la relación de Derrida con Hegel, y que tiene un enorme influjo en el pensamiento de Étienne Balibar.

3. La problemática husserliana de la historicidad interna o intrínseca (IOG) con la cual se delimita tempranamente la estética estructuralista abriendo un pasaje a la problemática de una literatura sin condición a través de la ficción sin imaginario en Mallarmé.

4. El enorme e influyente problema de la anarquía del nóema:

– Bosquejado en la Memoria y expresamente señalado en “‘Génesis y estructura’ y la fenomenología” y en la discusión que la siguió en el coloquio “Génesis y estructura” en 1959, luego recogido en *La escritura y la diferencia*.

– Expuesto como “la afirmación explosiva de la anarquía del nóema” en el curso sobre Heidegger de 1964-1965, este problema es lo que en la tradición que va de Descartes a Husserl se mantiene fuera del alcance de la mano del régimen moderno de la *Vorhandenheit*, se pone mano a mano con la tarea de la destrucción de la historia de la ontología y al parecer contribuye a liberar al animal de la constricción del “como tal” puesta por Heidegger.

– Situado en el corazón de la entrevista con Derek Attridge en 1989 (“Esa extraña institución...”), es decir a un año de la publicación de la Memoria en 1990, es como experiencia no tética de la tesis lo que al parecer marca la clausura (no el fin) de toda esa (primera) recepción de Derrida que recibía a éste o despidiéndose de Husserl y hasta obliterándolo, o reivindicándolo sólo filosóficamente en contra de la tradición literaria. Confronta, quizá por lo mismo, a dicha recepción, con el problema de la contaminación y del nacional-cosmopolitismo. Y permite, a su vez, confrontar lo que al parecer une todavía esa primera recepción con un pensamiento de la alteridad de base ética (Lévinas), teológico-política (Benjamin) y estética (Lyotard) expuesta a una complicidad con lo peor.

– Señalado en la nota 2 de la pág. 215 del capítulo 5 de *Espectros de Marx* como la posibilidad de que sea el lugar mismo de la aparición, la posibilidad esencial, general, no regional del espectro, y por ello, también, como lo que inscribe la posibilidad del otro y del duelo en la fenomenalidad misma del fenómeno, señala hacia las condiciones fenoménicas de la sobre-vida.

– Junto con la epojé en *El tocar*, introduciendo la *différance* y la técnica en el contacto, es lo que vuelve posible el contacto como tal, anunciando así la técnica como una necesidad fenomenológica.

– Presentado en *Dar la muerte* como la suspensión de la tesis del sentido determinado, como virtud propiamente fenomenológica, luego meteórica, del fenómeno literario, sitúa al fenómeno literario como experiencia del secreto y del secreto como espacio público.

SOBREVIDA(S) 3

Marta Segarra
CNRS-LEGS / Universitat de Barcelona-ADHUC
martasegarra@hotmail.com

En la situación en que nos hallamos de pandemia mundial, quizás el primer aspecto del pensamiento derridiano que viene a la mente para intentar entender el presente es su reflexión sobre la inmunidad y la autoinmunidad. Sin embargo, destacaré otra faceta de este pensamiento que me parece fundamental para pensar tanto el presente como el por-venir.

Como él mismo dijo, uno de los objetos principales en la filosofía de Derrida consiste en repensar el concepto de “hombre” y de “ser humano”, lo cual implica cuestionarse las fronteras entre la humanidad y la animalidad. Sabemos que Derrida problematiza todas las respuestas que se han dado tradicionalmente a la pregunta sobre qué es lo propio del hombre: entre otras, “la palabra, la razón, la experiencia de la muerte, el duelo, la cultura, la institución, la política, la técnica, el vestido, el mentir, el fingir el fingimiento, la borradura de la huella, el don, la risa, las lágrimas, el respeto, etc.”

Lo que me interesa particularmente es que la mayoría de elementos de esta lista, que aparece en *La bestia y el soberano* pero que está presente también en tantos otros textos anteriores, tienen que ver con el lenguaje y la palabra, asociados al logocentrismo. Derrida sostiene explícitamente que la idea de que el hombre es el único “animal parlante” es “altamente problemática”, y que esta afirmación depende de una definición estrecha y tautológica de lo que es el lenguaje, reservado a los humanos. Me parece, pues, fundamental, que el hecho de que Derrida reinscriba el lenguaje en un cuadro más amplio, el de la marca, la huella, la *différance*, la iterabilidad, hace que el lenguaje deje de ser una propiedad exclusivamente humana.

Y, de modo todavía más original respecto a las reflexiones filosóficas previas sobre la distinción entre humanidad y animalidad, de ello se deduce que la noción de escritura, que sí parece reservada a la especie humana, en realidad quizás no lo sea, si la entendemos como una forma no antropocéntrica de entender el lenguaje, distinguiéndola del habla, tal como sugiere Judith Butler en su prólogo a la nueva edición de la traducción al inglés de *La grammatologie*. La escritura conduciría, así, a una crítica del antropocentrismo, a través de la falta de dominio del sujeto sobre ella.

Derrida postula que su pensamiento –como el de otros pensadores de la contemporaneidad como Althusser, Lacan o Foucault– no pretende “liquidar” o cargarse al sujeto, tal como le plantea Jean-Luc Nancy en su entrevista que se publicó bajo el título “Il faut bien manger ou le calcul du sujet”, sino desplazar al sujeto y descentrarlo, poniendo en evidencia que la relación del sujeto con la conciencia, la humanidad, la historia, solo puede estar basada en la *différance*, la alteridad, la huella. El “quién” de la pregunta “Qui vient après le sujet?”, es decir, quién viene después del sujeto, pero también quién lo per-sigue, este quien no tiene que ser únicamente humano.

Esta deconstrucción del sujeto “clásico” que, entre otras, la escritura lleva a cabo puede implicar, asimismo, el fin de la “estructura sacrificial” de dicho sujeto; en otras palabras, conllevar el “sacrificio del sacrificio”, superando al carnofalocentrismo que está en la base de la figura viril y, en tanto que tal, de este sujeto clásico, que quiere dominar y poseer la naturaleza.

El sujeto por-venir sería, pues, un sujeto que no fuera “dueño de sí”, ni se creyera “centro y origen del mundo”, sino un sujeto que no fuera idéntico a sí mismo y se basara en la experiencia de la interpelación que viene del otro, de la huella del otro.

En conclusión, este descentramiento y desplazamiento del sujeto que el pensamiento de Jacques Derrida opera me parece fundamental para pensar un por-venir vivible, tanto para los seres humanos como no humanos, y especialmente para todos aquellos que han visto –o todavía ven– cuestionada su pertenencia legítima a la categoría de sujetos o que han sido simplemente apartados de ella, por toda suerte de razones, desde el género a la especie, pasando por la raza y la clase.

SOBREVIDA(S) 4

Bruno Mazzoldi
Universidad de Nariño (exprofesor)
mataplata@yahoo.com

“Desde ya, siempre” – sexto renglón de *Glas*, costado izquierdo, a un pelo de la grosería de Genet: “*lo que resta de un Rembrandt roto en cuadraditos muy regulares y tirado al cagadero*’ se divide en dos” – precipitan acoplados los adverbios “*déjà, toujours*”.

Pendiente del primero la tercera nota que en 1992 escolta el impulso inaugural de los escrupulosos traductores justifica una anomalía: “Normalmente se traduce por *ya*; pero en *Glas*, además de esta significación, tiene un sentido muy particular, ya que DE-JA son las iniciales de Derrida Jacques.”

No dejarse distraer por las pautas buenamente registradas aquí, mucho menos fijarse en la fecha de la versión norteamericana cuyos responsables ya habían resaltado esa homofonía acogiendo de paso la eficacia transversal de “textos significativos sin la intención de significar”... ninguna desenvoltura antipedante, si acaso acople de arranque taquigráfico y extensión derogable a perpetuidad, *desde ya* y a la vez *siempre* solicitan que el límite de lo puntual se disloque a espaldas y de cara al pulso cronométrico de la peste identitaria vigente donde la(s) vida(s) del idioma heredero de otro advenir se sobrelleva(n) en puntas de *ñugpamanda* y *quipamanda*, lo que había y lo que habrá más arribita de la selva propiamente dicha en razón de “lo de antes, lo pasado”, *ñugpa*, y “de atrás, después”, *quipa*, lado y contralado de *quipakay*, “futuro, venidero, posterior”, porque se enfrenta de cara el umbral de otrora en virtud y falta del transitivo *ñugpachiy*, “hacer que alguien se adelante”, mientras el intransitivo *quipayay* concede cargar a costas la comba descarada contraída en “atrasarse, demorarse” tanto a través de la franja del Putumayo como en la de Gaza por intercesión clandestina de Genet y *El cautivo enamorado*, pues: “centenares de años no bastan para el aplastamiento definitivo de un pueblo: la fuente de la revuelta tal vez ande escondida, tan oscura, tan soterraña como la de la Amazonia. ¿Dónde están las fuentes de la Revolución Palestina? ¿Qué geógrafo las busca?”

Paradojas y oxímoron repercuten y se dilatan un centenar de páginas más adelante (¿cuáles y cuántas harían falta si fuera inevitable dar fe al jardinero enselvado capaz de afirmar “*Glas* no es un libro”?) casi ahí mismo donde por la que ya no sería concedido apodar primera vez asoma

por-venir, singuplural aquí acosando sin desmedro de un volumen hecho y derecho dedicado al debut allá en Fráncfort del pálido filósofo, mamotreto dirigido al escamoteo de la unidad sensual de los quehaceres menos emblemáticos: “El libro de Bourgeois dice todo el tiempo: Hegel pensará, Hegel deberá, Hegel llegará a, etc. Fráncfort es sólo el por-venir [*l’à-venir; the to-come; die Zu-kunft; l’av-venire*] del sistema acabado.”

Todo esto (con perdón del remanente) mientras el ventanuco del brote de la derecha camufla las iniciales de Jean Decarnin, amante del narrador de la novela de Genet transponiendo posaderas signatarias de zombi morón dispuesto a asumir en pseudo-persona el matoneo de un recreo artodesco en la escuelita de El Biar: “todo es atacado siempre *por la espalda*, escrito, descrito por detrás [*par derrière*]. A tergo. Yo soy *desde ya* [*déjà*] (muerto) significa que soy y estoy detrás [*je suis derrière*]. Absolutamente detrás, el Trasero [*le Derrière*] que nunca habrá sido visto de cara, el Desde Ya que nada habrá precedido, por ende concebido y parido él mismo, aunque como cadáver o cuerpo glorioso. Ser y estar detrás, es estar y ser ante todo – en ruptura de simetría. Me escudo – detrás – sangro al pie de mi texto. (...) Sólo soy accesible, legible, visible en un retrovisor.”

Quédense y quítense entonces historias diferentes al ladito de la placa misionera, sin cadenas de datos y tajadas epistémicas anexas, agótense las horas-extra del trabajo de duelo por el hilo pródigo de tanto teseo prendido al huracán progresista encarnizado en lo que resta de un Klee, cuadrículas de la geopolítica de la conversión, geografías y biografías cumplidas “de una vez por todas” (fórmula recurrente en el último Derrida), no en general, sino tras este soslayado momento aproximado al revés, prójimo fantasma y magistral samaritano acechante a lo largo y a lo corto de *La democracia por venir*, alguien y algo substrayéndose y adelantándose “a paso de lobo sin lobo [*à pas de loup*]”, percusión de negativa y substantivo, paso de aún-no en compás de plegaria diferida al son de “¡Ven! ¡Ven!”, ya que “no está ahí, no todavía ahí [*pas encore là*], alguien que no se presenta ni se representa todavía”, sonriente tergiversación mesiánica sin visaje identificable.

SOBREVIDA(S) 5

Ana Paula Penchaszadeh
IIGG- UBA-CONICET
anapenchas@gmail.com

1. Esta reflexión parte de la asunción de la ambivalencia de las fronteras (hechas, en última instancia y siempre, para ser traspasadas), y de la imposible deseada clausura de la comunidad (*como-unidad*, *como-si-de-la-unidad*), acechada como está por el retorno de lo reprimido, la repetición ínsita en las escenas pasadas/actuales/futuras de la migración. Los procesos de subjetivación alrededor del fenómeno migratorio dan cuenta de una tarea ciertamente titánica: deconstruir el criterio de la nacionalidad como condición del *derecho a tener derechos*. Se trata nada más y nada menos que de suspender el criterio cuasi-feudal del origen común (la ficción genealógica de la nación) y de dar cuenta de la potencia democratizante de la movilidad.

Las reflexiones de Derrida en torno a la hospitalidad apuntan al corazón mismo del *pathos* soberano sobre el cual se asientan nuestros órdenes sociales: el anfitrión/el soberano, como todo amo que no tiene nada que le sea propio, solo puede constuirse (a sí mismo *como* sí mismo) con la llegada del extranjero. Forcluye aquello que le da transparencia e inteligibilidad y difiere el sacrificio para no sacrificarse a sí mismo. De ahí, el lugar al mismo tiempo productivo y endeble del extranjero como arcano de la soberanía y de la identidad:

El término “forclus” no indica solamente lo excluido, lo disociado, lo que se encuentra apartado, por fuera, o lo que no puede volver, se refiere también a lo sacrificado, al chivo emisario, a aquello a lo que se debe dar muerte, expulsar o apartar, como el extranjero absoluto a quien se debe colocar por fuera para que el interior de la ciudad, de la conciencia o del sí-mismo se identifiquen en paz. Es necesario cazar y expulsar al extranjero para que la pertenencia, la identificación y la apropiación sean posibles¹.

El extranjero pasado/presente/futuro *re-presenta* la contingencia que funda el ser-con: “lo indecible, condición tanto de la decisión como de la

1. J. Derrida, “Le sacrifice”, trad. Cristóbal Durán, *La Métaphore*, n.1, primavera 1993, Calais, Francia. Disponible en: <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/sacrificio.htm> (Fecha de consulta: 19/10/2020).

responsabilidad, inscribe la amenaza en la suerte, y el terror en la *ipseidad* del huésped². La hospitalidad, como acontecimiento del otro que irrumpe y llega, desborda las condiciones impuestas, previstas y calculadas por el soberano-anfitrión (siempre rehén de su huésped, siempre en proceso de devenir huésped de su huésped). La *visitación* del extranjero desborda la buena medida de la *invitación* calculada y ofrecida por el anfitrión. Como representante *actual* de la heteronomía, el extranjero recuerda la existencia de una separación dentro del sí-mismo:

(...) el anfitrión que recibe (*host*), el que acoge al huésped invitado o recibido (*guest*), el anfitrión que acoge, que se cree propietario de los lugares, es en verdad un huésped recibido en su propia casa. Recibe la hospitalidad que ofrece en su propia casa, la recibe de su propia casa —que en el fondo no le pertenece. El anfitrión como *host* es un *guest*. La morada se abre a sí misma, a su ‘esencia’ sin esencia, como ‘tierra de asilo’. El que acoge es primeramente acogido en su casa. El que invita es invitado por su invitado. El que recibe es recibido, recibe la hospitalidad en lo que tiene por casa propia, incluso, sobre su propia tierra, según la ley que recordaba asimismo Rosenzweig. Éste subrayaba esa desposesión originaria, la sustracción que, expropiando al ‘propietario’ de su propio mismo, y el *ipse* de su *ipseidad*, hace de su en-casa un lugar o una locación de paso.³

De la identidad a la *identificación*, “una identidad nunca es dada, recibida o alcanzada; no, solo se sufre el proceso interminable, indefinidamente fantasmático de la identificación. De las palabras-sentencia a las palabras-proceso, se trata de atender a la estructura relacional del ser-con bajo la inquietante fórmula de la *alienación sin alienación*⁴.

El otro de sí, aquel que no puede ser incorporado ni asimilado, se ve condenado a retornar. No es posible establecer, erigir, una frontera tranquilizadora entre el adentro y el afuera, entre huésped y anfitrión. Una *con-fusión* primera marca el decurso del orden político y arruina la operatividad de las distinciones básicas que permiten identificar un territorio, una frontera. Ésta, requiere para figurarse de un ejercicio sostenido de rechazo, separación, expulsión y extrañamiento de otros *otros* en nombre de la filiación. Si bien la figura del extranjero, en tanto tal, se recorta y se define a la medida del Estado, el acontecimiento de su partida allá, traducida como

2. J. Derrida, A. Dufourmantelle, *La Hospitalidad*, trad. M. Segoviano, Buenos Aires, Argentina, de la Flor, 2000/1997, p.103.

3. J. Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, trad. J. Santos Guerrero, Madrid, Trotta, 1998, p. 63.

4. J. Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Manantial, 1997, p. 40.

ausencia, y de su llegada acá, como presencia, arruina el cálculo soberano, la política fría de la diferencia sobre la cual se ha erigido la suma (y en apariencia cerrada) de las partes de la comunidad.

2.⁵ A mediados de los años noventa, Derrida denunció la sensación de “cierre de pecho” (“souffle coupé”) y de “golpe al corazón” (“haut le coeur”) que le provocaba la expresión “delito de hospitalidad” (“délit d’hospitalité”):

(...) lo leí sin voz en un texto oficial. Se trataba de una ley que permitía perseguir, incluso, encarcelar, a aquellos que den acogida y ayuda a extranjeros en situación considerada “ilegal”. Este “delito de hospitalidad” (todavía me pregunto quién ha podido osar asociar estas palabras) es pasible de encarcelamiento. ¿Qué deviene un país, nos preguntamos, qué deviene una cultura, qué deviene una lengua cuando puede hablarse de “delito de hospitalidad”, cuando la hospitalidad puede tornarse, a los ojos de la ley y de sus representantes, un crimen?⁶

Para aquellos que estamos familiarizados con su pensamiento sobre la hospitalidad, resulta un tanto extraña esta “sorpresa” de Derrida. En efecto, la pregunta “¿cómo es que la hospitalidad pudo tornarse un crimen a los ojos de la sociedad francesa?” entraña un punto paradójico caro a las propias reflexiones de este autor: la hospitalidad del otro implica siempre un acto de transgresión de las leyes de la comunidad política que dan forma a su adentro/afuera y, por lo tanto, siempre es “resentida” por el soberano. En *La hospitalidad*⁷, Derrida elige la figura paradigmática de Antígona para tematizar una Justicia siempre en excedencia respecto del derecho: la Ley no escrita trasciende las leyes de la *polis*. La hospitalidad incondicional no puede más que darse como transgresión de las leyes particulares, que buscan regular y reglar la llegada de los extranjeros, los no nacionales, esos a priori “indignos”. No debería sorprendernos, entonces, que la hospitalidad pueda volverse eventualmente un “delito” a los ojos del Estado, pues entraña un acto de desobediencia de las leyes positivas en nombre de ciertas le-

5. Este apartado fue elaborado en base a distintas investigaciones sobre los procesos de criminalización de las migraciones en la actualidad, realizadas co-autoría con la Dra. Senda Inés Sferco, en particular: A.P. Penchaszadeh, S. Sferco, “Solidaridad y fraternidad o acerca de otros modos de subjetivación frente a la migración” en: *Migrações Internacionais Contemporâneas: variedade de casos*, M. Oliveira, C. Ribeiro (comp), Curitiba, Brasil, Editorial Intermeios, 2019, pp. 179-204.

6. J. Derrida, “Manquements du droit à la justice (mais que manque-t-il donc aux “sans papiers”?)” en : J. Derrida, M. Guillaumme, J.P. Vincent (ed.), *Marx en jeux*, Paris, Francia, Descartes & Cie, 1997, pp. 73-74.

7. J. Derrida, A. Dufourmantelle, *La Hospitalidad*, ed.cit.

yes superiores y no escritas de la humanidad, basadas en el reconocimiento de la dignidad del otro; bastión de una antigua tradición que, luego de la Segunda Guerra Mundial, será receptado por el derecho internacional de los derechos humanos⁸.

Pese a la ominosidad de la figura jurídica de “delito de hospitalidad” y a las múltiples acciones de desobediencia y resistencia, recién en julio de 2018 el Consejo Constitucional de Francia declaró su inconstitucionalidad y procedió a despenalizar las ayudas humanitarias a migrantes y refugiados en el territorio francés. La sentencia se basó en el reconocimiento inédito de la fraternidad, parte fundamental de la tríada republicana francesa, como principio constitucional vinculante y garantía del deber ético y desinteresado de socorrer a cualquier otro ser humano.

Ahora bien, ¿qué proximidad o distancia existe entre la referencia derridiana al “delito de hospitalidad”, acuñada en 1938 y recuperada en la década de 1990, y la expresión acuñada por la opinión pública francesa actual de “delito de solidaridad”? Cuando hablamos de hospitalidad y solidaridad, ¿nos referimos a una misma cosa? ¿Puede decirse que ambas nominaciones implican similares modos de relación con el otro? ¿Prácticas comparables? ¿Qué estatuto social revisten ambos vocablos? ¿Vienen a señalar un mismo modo de “desobediencia cívica”? Y, en un contexto de consolidación del enfoque securitario, donde las fronteras se han transformado en nuevas “cortinas de hierro”⁹ y el Mediterráneo en una gran fosa común, ¿qué relevancia tiene la transición de la figura “delito de hospitalidad” a la figura de “delito de solidaridad” en Francia?

Tal vez la clave para comprender esta *diferencia* se halle en la distinción derridiana entre las *leyes* de hospitalidad, demarcadas por los efectos de frontera y las categorías de extrañeza/extranjería a ellas asociadas, y la *Ley* de hospitalidad incondicional, como acontecimiento que arruina siempre la frontera que separa adentro-afuera, huésped-anfitrión¹⁰. La solidaridad hacia *cualquier radicalmente otro*, en nombre de la fraternidad, es una práctica incondicional que se teje lejos de las necesidades del soberano y contra él, a través de alianzas fraternas desligadas del fantasma de la filiación:

(...) Insistimos en esta condición: condición soñada, lo llamamos aquí un fantasma, pues un lazo genealógico no será nunca puramente real; su supuesta realidad no se entrega nunca a ninguna intuición, está siempre puesta, construida, inducida, implica siempre un efecto sim-

8. J. Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. de C. de Peretti, Madrid, España, Trotta, 2005, p. 161.

9. J. Derrida, “Manquements du droit...”, ed. cit., p. 74.

10. J. Derrida, A. Dufourmantelle, *La hospitalidad*, trad. cit., pp. 83, 85.

bólico de discurso, una “ficción legal” (...). Todo lo que en el discurso político recurre al nacimiento, a la naturaleza, o a la nación – incluso a las naciones o a la nación universal de la fraternidad humana-, todo ese “familiarismo” consiste en re-naturalizar esa “ficción”. Lo que llamamos aquí la “fraternización” es lo que produce, convencionalmente, por compromiso juramentado, una política determinada. Ésta, a la izquierda y a la derecha, alega una fraternidad real (...)¹¹.

En el terreno demarcado por la hospitalidad condicional, traducida en las leyes migratorias, todavía hay *chez-moi*, anfitrión, huésped, frontera; la tensión hostilidad/hospitalidad está contenida en su fragua “vertical”; el punto de partida y de llegada es la extrañeza radical, deriva trágica de la diferencia del otro y del sí mismo como otro. Por el contrario, en el espacio abierto por la solidaridad, como ejercicio de una hospitalidad incondicional, la frontera se ha diluido al interior de un orden (o desorden) común. De ahí que se apele a la ficción de una fraternidad extensa, desligada del nacimiento (es decir, de la Nación) respondiente a aquel que sufre, cualquiera sea éste. La desobediencia cívica de franceses para acoger a migrantes “sin papeles”, pareciera ser la pieza imprevista de una experiencia democrática desasida del deseo de identidad que sutenta al *pathos* soberano.

[Gracias, Derrida, Maestro, por legarnos la tarea de seguir pensando el acontecimiento de la llegada del otro como experiencia ligada al por venir (hoy cada vez más amenazado) de nuestras democracias.]

11. J. Derrida, *Políticas de la amistad*, trad. P. Peñalver, Valladolid, España, Trotta, 1998, p. 114.

SOBREVIDA(S) 6

Laura Llevadot
Universidad de Barcelona
llevadot70@gmail.com

Esta misma primavera de 2020, en los inicios de aquello que se llamó con tan mal gusto “nueva normalidad”, tras ese confinamiento masivo que ahora no viene al caso cuestionar, aparecieron en las calles de París grafitis irónicos que decían: “Distanciez-vous d’un maître”. Bello *détournement* que obligaba a distanciarse de un maestro en lugar de tomar la distancia de un metro entre cuerpo y cuerpo para evitar posibles contagios.

Distanciarse de un maestro, en lugar de un metro, quizás sea el prerrequisito necesario para que Derrida tenga algún porvenir, en realidad, para que todos nosotros lo tengamos. Sabemos de la diferencia que Derrida señaló entre futuro y porvenir¹. La idea de futuro se sostiene sobre una concepción lineal y teleológica del tiempo, implica la concepción de un pasado que ya no es, de un presente presente a sí mismo y de cuya acción dependería el tiempo futuro, aquello que todavía no es pero que será presente en algún momento. Nada más alejado del planteamiento de Derrida que esta idea de futuro y de temporalidad. Si la democracia, por ejemplo, no tiene futuro pero sí porvenir es porque este último jamás será presente, no está situado al final de la línea temporal, sino que desde una cierta perpendicularidad, tal vez oblicua, el porvenir señala una exigencia “aquí y ahora”, una inyunción que viene a desestabilizar eso que por comodidad llamamos presente. La democracia por venir es una exigencia aquí y ahora, en ningún caso una utopía, una idea reguladora ni un deseo a realizar². Del mismo modo, el porvenir de Derrida.

Las consecuencias de esta distinción conceptual son insoslayables por poco que hagamos justicia a Derrida, además de estudiarlo. Asumir que no hay futuro, como dictaba la consigna punk, es perentorio cuando, en lugar de tomar un metro de distancia respecto a sus textos, nos hemos acercado lo suficiente como para dejarnos contagiar. Las consecuencias del contagio serán imprevisibles, como lo es todo acontecimiento. Derrida será para nosotros una inyunción desestabilizante si tiene porvenir, pero será

1. J. Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. C. De Peretti, Ed. Trotta, 2005, p. 111.

2. J. Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*, trad. J. M. Alarcón y C. De Peretti, E. Trotta, 2003, p. 44.

exactamente lo contrario si tiene futuro. Hay, sin duda, muchos modos de heredar. Heredar como un “scholar” es sólo una posibilidad. La más rentable, sin duda, la más débil también, la mejor programada y calculada, la más cerrada al acontecimiento. Estudiar a Derrida nos permite escribir *papers* en inglés, publicar en revistas indexadas, hacerle y hacernos un hueco en la academia. Podríamos incluso fundar unos *Derrida Studies*, en los que se publicasen investigaciones sobre Derrida y la fenomenología, o los *speech act*, o el psicoanálisis, sus distancias con la hermenéutica de Gadamer, sus vecindades con Benjamin... toda una historia de la filiación está aún por recrear. Tendríamos un número para cada temática a explorar y mucho futuro por delante. Quizás hasta el siglo acabaría siendo derridiano, como pretendía Foucault a propósito de Deleuze, pero ningún porvenir para Derrida. Nada que reprochar a esta furia apropiadora que nos permite la productividad académica, a esta forma de capitalismo extractivo cognitivo. Sabemos todos que hay que ganarse el pan y, de entre todos los modos miserables y precarios a nuestro alcance hoy, este no sería el más indigno. Sería solo la forma en que se nos obliga a heredar. Se hereda a Derrida como se hereda a Kant, a Quine, o a Aristóteles, como mercancía cultural. Devenimos expertos de uno u otro campo de investigación. Escribimos aburridos *papers* que nadie lee, o que solo leen los que también pugnan por devenir expertos. Sobrevivimos. Nos ganamos el pan. Nos labramos un futuro. Y olvidamos el porvenir, la exigencia.

La exigencia es política, del mismo modo que lo son nuestras prácticas académicas. Al heredar a Derrida como “scholars”, como académicos, hacemos al menos dos gestos que poco o nada tienen que ver con la deconstrucción. En primer lugar, convertimos a Derrida en un maestro, reproducimos el sistema patriarcal y falocéntrico, creamos capillas de lectura y rezo a su alrededor, fundamos escuelas interpretativas de la palabra sagrada, devenimos monjas. Leemos a pies juntillas, buscando las filiaciones, los desplazamientos, subrayamos los giros y memorizamos los textos que el santo padre nos legó. Reintroducimos a Derrida en la sagrada historia de la filosofía, le otorgamos su lugar, justo el lugar de donde su escritura consiguió escapar. Lo convertimos en un señor respetable y perdemos así su fuerza de subversión y desplazamiento. Al escribir *papers* académicos sobre Derrida soslayamos entonces su concepto de herencia, hacemos caso omiso a la idea derridiana de un heredar que es siempre un repetir selectivo. Escribir es reescribir, leer es “firmar otra cosa”³, abrir el texto al provenir. Toda escritura es una repetición de un texto pasado, pero implica a la vez una selección y también una traición a lo que “se quiso decir”, al maestro que en el texto escrito ya no está, al muerto viviente. La traición es estructural

3. J. Derrida, *H.C. pour la vie, c'est à dire...*, Galilée, 2002, p. 123.

a todo acto de lectura, no hay repetición, reescritura, sin traición. Toda lectura, lejos de ser una interpretación más o menos fiel del texto original, es una “intervención política en la política de un texto”⁴, el ejercicio práctico del “derecho a la huelga general”⁵.

Ahora bien, hay formas y formas de traicionar, políticas y políticas, y no todas valen lo mismo. Porque el segundo gesto que hacemos al traicionar a Derrida, tratando de preservarlo como maestro para la historia de la filosofía o como teórico para la praxis política, es reproducir la vieja distinción entre teoría y praxis que ya Derrida se encargó de deconstruir en su curso de 1975⁶. La falsa oposición entre académico entregado a sus concienzudos y estériles estudios en el laboratorio universitario y el intelectual político que en virtud de su saber académico hace la diagnosis de la realidad y orienta la acción de los que no saben “qué hacer”⁷, sigue reposando sobre la misma distinción metafísica. En primer lugar, porque la teoría es ya una praxis, una práctica conceptual y de escritura que consiste en desplazar creencias, valores, discursos, efectos de verdad. En segundo lugar, porque no hay praxis alguna que no esté atravesada por una u otra teoría. Más o menos consciente, velada o no, la teoría articula la praxis desde su origen y toda praxis es ya el efecto de un discurso. Cuando un elegante señor da una palmadita condescendiente sobre el muslo de su amada para hacerla callar, es toda una teoría patriarcal y falocéntrica la que se performa ahí. Cuando la señorita indignada se alza de la mesa y espeta un bochornoso discurso feminista ante los horrorizados comensales, dicho discurso es sin duda una práctica que consiste en subvertir los valores admitidos y falsamente consensuados. No se ve el modo de mantener la distinción, y sin embargo se insiste en ella. Será porque a través de ella el saber celebra sus bodas con el poder, será porque la distinción insostenible entre teoría y praxis resulta útil a la pulsión de poder.

El porvenir de Derrida quizás pase entonces por una doble destitución: la destitución de la figura del académico y la destitución de la figura del intelectual. Sin duda, ambos heredan y repiten a su manera a Derrida, pero solo para clausurarlo y reproducir la escisión insostenible entre lo teórico y lo práctico. Los maestros tienden a proliferar, el saber es muy goloso. Un maestro se adelanta y dice: “yo, yo voy a enseñarte a vivir”, antes incluso

4. J. Derrida, *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*, Seuil, 2019, p. 72.

5. J. Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, trad. A. Barberá y P. Peñalver, Tecnos, Madrid, 2008, p. 96.

6. J. Derrida, *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*, Galilée, 2017.

7. J. Derrida y A. Minc, “Penser ce qui vient”, *Le Nouveau Monde* (París), 92 (1994), pp. 91-110.

de que la demanda se haya enunciado. Pulsión de poder en acto, soberanía de la institución que nos precede y adiestra, y con la que colaboramos sin ni siquiera cuestionarla. El maestro con su capilla de estudiosos, el intelectual con su pueblo, no hacen sino reproducir la jerarquía violenta que se trataba de deconstruir, no hacen sino perpetuar este reparto de lo sensible que deja cada cual en su lugar y clausura el porvenir.

Si hay porvenir para Derrida no será introduciéndolo en el mercado de valores de la academia ni contorsionándolo para extraer de él rédito político. Se trata, antes bien, de heredar su promesa, del mismo modo que él supo heredar la de Marx ante todos los *scholars* y los hijos legítimos del marxismo⁸. Seremos dignos hijos ilegítimos y bastardos en la medida en que aprendamos a heredar, en tanto seamos capaces de experimentar un estado de alerta que implique el análisis crítico de nuestras prácticas, de nuestras prácticas (todo lo que performamos en el día a día con nuestros hijos, compañeros, amigos, amantes, alumnos, instituciones...) y nuestras prácticas teóricas (el modo como nos acercamos a los textos para rentabilizarlos, matarlos o hacerlos vivir). Distanciarse de un maestro, este *pathos* de la distancia, es condición necesaria para aprender a vivir, para aprender a leer, para aprender a heredar. Contagiarse y contagiar esta promesa, que es una exigencia aquí y ahora, quizás sea el único modo de abrir el porvenir a Derrida, aun para aquellos que nunca lo han leído ni lo leerán jamás, pues es de “aprender a vivir” de lo que se trata.

8. J. Derrida, “Marx e hijos”, en *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, Michael Sprinker (ed.), trad. de Malo de Molina, A. Riesco y R. Sánchez Cedillo, Akal, Madrid, 2002, p. 247-306.

SOBREVIDA(S) 7

Fabián Ludueña Romandini
UBA-CONICET
fabianluduenaa@gmail.com

El primer aspecto que desearía destacar es la deconstrucción misma del tiempo. Indudablemente, de una u otra forma, habrá un futuro para la Tierra como geohistoria ecosistémica y en cuanto cronología físico-acontecimental. Mucho más dudoso, sin embargo, es que vaya a existir un por-venir para los habitantes de nuestro mundo. Si no tuviéramos esa incertidumbre, imagino, no estaríamos aquí convocados para pensarlo. Todos los vivientes en general están amenazados en grados diversos pero, particularmente, resulta hoy más difícil que nunca pensar un por-venir, esto es, un futuro habitable para los vivientes en Gaia. La primera tarea que rescato, entonces, es precisamente deconstruir la categoría de futuro –hoy enarbolada en todos los medios de los poderes– para que *haya* lugar, por lo demás un lugar topológicamente inasignable, para que algo así como un por-venir pueda emerger.

Un libro, entre todos los libros de un maestro como Derrida, parece tarea imposible. Claramente lo es. Por eso mismo me propuse llevarla adelante consciente del fracaso a priori. Pero, precisamente, amparado en la fortaleza de dicho fracaso. Elijo, entonces, un libro que ha dejado una huella duradera y que sigue siendo uno de mis libros más amados: *De la gramatología*. Medio siglo ha pasado ya desde su publicación. Sus palabras resuenan, sin embargo, más cercanas para mí que ningún otro. Y de ese libro, un par de ideas, elegidas para, a su vez, luego desviarlas un poco, diseminarlas un poco como quizá le habría gustado a Derrida.

En su argumentación, en cierto momento, Derrida recuerda que la noción de Signo es un descendiente eminente de “ese logocentrismo que es también un fonocentrismo, vale decir, proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la idealidad del sentido”¹. Derrida sabía algo que suele ser pasado por alto en los debates político-filosófico-lingüísticos contemporáneos: el signo y la divinidad tienen el mismo lugar y el mismo momento de nacimiento. La época del signo es esencialmente teológica. Con todo, dice Derrida que tal vez nunca *termine*. Sin embargo, su *clausura* histórica está esbozada. Dicha clausura permite

1. J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967, p. 23.

intentar deconstituir la falla de la máquina teológico-política (aunque Derrida todavía no utilice ese término “teológico-político”, todos sus elementos están allí colocados para que pueda ser pronunciado).

Ahora bien, mientras Derrida escribía esas páginas, no dejaba de ser oscuramente consciente de que la máquina teológico-política estaba, ya entonces hace medio siglo, siendo amenazada por otra máquina, habría que decir las máquinas, de la cibernética. Un imperio de la telemática se estaba diseñando y las consecuencias podrían ser atroces. Derrida lo sabía pues él mismo señala que esa cibernética logrará deshacerse de todos los conceptos metafísicos: alma, vida, valor, elección, memoria. Creo que hoy en día, precisamente, esa tarea está más cerca que nunca de su cumplimiento absoluto. Y, de hecho, los fabricantes de futuro, es decir quienes trabajan en contra de todo por-venir, están hoy muy cerca de proclamar su triunfo en el mundo que se está diseñando, ahora mismo, bajo nuestros pies, en el decurso de la pandemia mundial. Digo muy cerca porque sabemos de las voces disidentes pero no olvidemos tampoco que, al menos por ahora, son ciertamente minoritarias.

Sea como fuere, hace medio siglo Derrida creía que la cibernética no podría, a pesar de todo, deshacerse de la noción de escritura, de huella, de grama o de grafema. No obstante, los asaltos no han cesado y esta última noción de la metafísica es hoy, precisamente, la que está puesta en entredicho por la digitalización planetaria. Estimo que resulta pertinente y necesario interrogarse si no estamos en presencia, justamente, de una subversión de la noción misma de Signo en cuanto tal. Una nueva ateología del Anti-signo está en curso y tengo para mí que está llamada a transformar, de cabo a rabo, todo cuanto hemos conocido hasta el momento como un mundo humano. Lo sé: el mundo del Hombre que está feneciendo no tiene, sobre todo en esta fase decreciente, nada que merezca precisamente elogios. Más bien todo lo contrario. El riesgo, con todo, es que hay quienes buscan reemplazarlo con una tiranía aún más despiadada, aún más perversiva de los cuerpos. Quienes propugnan por ese futuro buscan deshacer el lazo teológico-político del Signo en nombre del Bit como operador de la desagregación de la vida como genoma: ya no las bodas del significativo con lo viviente sino de la configuración zoopolítica de lo viviente en lazo con el Bit en tanto elemento a-humano, más allá de todo grafema. Si esto es cierto, podríamos estar en un alba que, tal vez, demore décadas o, incluso, un par de siglos (¿cómo saberlo?) para materializarse: esto es, el final de la escritura. No tengo duda de que asistimos al momento en que muchos están intentando sentar las piedras fundacionales de dicho movimiento de largo alcance. ¿Qué será una humanidad desprovista de escritura? Temo que pronto comenzaremos a intuirlo. Como he señalado, entiendo que a este proyecto se oponen otras fuerzas. De entre todas, destacan ciertamente las

mujeres. No es casual que la deconstrucción haya sido, desde siempre, una filosofía donde las mujeres han marcado el pulso (incluso en vida del propio Derrida). De seguir siendo así, es posible que podamos, a pesar de todo y de lo ominoso que se presenta el panorama, acercarnos a lo que Derrida le gustaba llamar, enigmáticamente, “el resplandor más allá de la clausura”².

2. J. Derrida, *Ibidem*, p. 25.

SOBREVIDA(S) 8

Miriam Jerade
Universidad Adolfo Ibáñez
miriamjerade@gmail.com

Quisiera hablar en este homenaje de una paradoja menos alegre pero que me parece nos interpela en nuestra responsabilidad a aquellos que nos dedicamos a estudiar el pensamiento de Derrida.

En estos últimos años hemos sido testigos de la publicación constante de obras póstumas, sobre todo seminarios, que por un lado, nos han mostrado el esfuerzo de transmisión que hizo Derrida en su quehacer como enseñante, y de su pasión pedagógica. Sin embargo, me parece que estas publicaciones de seminarios en los cuales se pueden enfocar varios temas como la temporalidad de la historia, la vida, la pena de muerte, el perdón y el perjurio, el nacionalismo y la relación de la filosofía con un idioma nacional, de reciente aparición “el cálculo de las lenguas”, por aludir a algunos de ellos, no han impactado en los debates de otras disciplinas como lo hizo en su momento *Fuerza de ley* que ya hablaba de la influencia de la deconstrucción en los *Critical Legal Studies* o *Políticas de la amistad*, que invitaba a un debate con cierta tradición de la teoría política atravesada por la noción de amistad y de fraternidad, o bien, la deconstrucción del archivo que se insertaba en un momento de crítica a la historiografía, en el que mostraba que un archivo siempre se instituye desde un lugar de poder, la relación entre la *arché* y los arcontes, la pregunta por lo que queda dentro y lo que queda fuera del archivo desestabiliza la práctica de la historiografía, así como su escritura. El cuestionamiento a cierta antropología y etnografía con la deconstrucción del binomio naturaleza/cultura, la influencia en la crítica literaria pero también, el diálogo con los estudios de la arquitectura, y como mencionó Ana Paula Penchaszadeh, la importancia de la noción derridiana de hospitalidad incondicional para pensar las políticas de migración y refugio. Debates que no sólo fueron con otras disciplinas sino también al interior de la filosofía con Habermas, Gadamer o Rorty. Tengo la impresión de que estas últimas publicaciones póstumas han tenido poco impacto tanto al interior como al exterior de la filosofía y que están siendo discutidos, a pesar de ser los textos menos herméticos, dentro de un grupo de especialistas en Derrida.

Sin embargo, Derrida suponía otra potencia de la deconstrucción en *Fuerza de ley*, una que inclusive sobrepasaba los discursos teóricos y académicos para tener injerencia en el ámbito de la polis:

[...] una deconstrucción que querría para ser consecuente con ella misma, no quedarse encerrada en discursos puramente especulativos, teóricos y académicos sino [...] tener consecuencias, *cambiar* cosas, intervenir de manera eficiente y responsable (aunque siempre mediaticizada evidentemente), no solo en la profesión sino en lo que llamamos la ciudad, la *pólis*, y más generalmente el mundo. No cambiarlos en el sentido sin duda un poco ingenuo de realizar una intervención calculada, deliberada y estratégicamente controlada, sino en el sentido de la intensificación máxima de una transformación en curso, a título no simplemente de síntoma o de causa.¹

La cuestión tan desconcertante es por qué habiéndose publicado seminarios planteados para la pedagogía y más accesibles a los lectores, parecen quedar encerrados en discusiones académicas especializadas en Derrida. Es por ello que el aspecto del pensamiento derridiano que destacaría para el porvenir es la dimensión crítica de la deconstrucción que lee la cultura como un síntoma pero que no hace un programa ni un método, justamente porque la deconstrucción tampoco es teoría crítica – y quizás aquí está también los límites de esa injerencia en la *polis* y en la capacidad para dar cuenta, como él mismo escribió en “El concepto del 11 de septiembre”², del vínculo entre las herencias filosóficas y la estructura del sistema jurídico-político. La deconstrucción desestabiliza los fundamentos de las teorías y las preguntas: la deconstrucción de X (del archivo, de la institución de la ley, de la pena de muerte, del nacionalismo filosófico), cuestiona los presupuestos metafísicos y la condición de posibilidad de cada filosofema. Es ese aspecto desestabilizador del pensamiento de Derrida que expone la auto-inmunidad de todo discurso que se protege contra su propia deconstrucción.

1. J. Derrida, *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*, Madrid, Tecnos, 2002, pp. 22–23.

2. G. Borradori, *La Filosofía En Una época de terror. Conversaciones con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Madrid, Taurus, 2004.

SOBREVIDA(S) 9

Sebastián Chun
FFyL, Universidad de Buenos Aires
sebaschun@hotmail.com

Hay un aspecto del pensamiento derridiano que me interpela a la hora de pensar el porvenir, es esa llamada a la vigilancia constante y la puesta en crisis de los cimientos sobre los que se construye eso que llamamos nuestro presente. *Artefactualidad y actuvirtualidad* son dos fórmulas que en *Ecografías de la televisión* hacen temblar el presente vivo, el gran motor del pensamiento de la deconstrucción desde los primeros textos husserlianos hasta su último seminario: *La bestia y el soberano*. Este sismo señala dos marcas que asedian nuestro aquí y ahora. La actualidad es un artefacto, está construida, y esta manufactura se consolida a partir de lo virtual, de aquello que no puede reducirse a un presente.

La deconstrucción es una sollicitación, un movimiento que hace temblar al edificio de nuestro presente desde el interior del mismo. Y este principio de ruina pone en cuestión nuestras identidades, eso que somos. “Estoy en guerra contra mí mismo” es el título de la última entrevista que diera Derrida en vida, allá por el 2004, fórmula que encierra el gesto hipercrítico de la deconstrucción, que alcanza a la misma noción de “crítica”.

¿Por qué pongo el acento en este aspecto? Porque sin este temblor que sacude desde el interior el edificio de la tradición heredada no hay apertura al porvenir. En otras palabras, para que lo imposible pueda sobreponerse a sus propias condiciones de imposibilidad hay una tarea que debemos asumir. Y esta tarea consiste en heredar, lo cual para Derrida es siempre re-escribir y traicionar ese legado, habitando esos restos que asedian toda institución, “más allá dentro” que anuncia la llegada del acontecimiento siempre por venir. Contra cierta *doxa* que hoy parece imponerse, vale recordar que la deconstrucción no es un método ni una estrategia que podemos empuñar, sino un resquebrajamiento que se produce gracias a las grietas abiertas dentro de cualquier totalidad, que nunca logra alcanzar el anhelado repliegue hermético sobre sí. Hay efectos de presencia, de mismidad, y nuestra tarea consiste en señalar su inacabamiento, volviendo fugaces los pilares sobre los que se erige nuestra identidad.

¿Qué es el porvenir? Pregunta quizás incómoda, ya que el porvenir escapa al concepto, al programa y la planificación. Pero, contra la crítica frecuente que coloca al pensamiento político de la deconstrucción en las

filas del liberalismo conservador e, incluso, reaccionario, el porvenir es lo más urgente en nuestro aquí y ahora. La deconstrucción es política desde siempre, no hay un giro hacia la praxis en el recorrido derridiano, de aquí la cita de *El monolingüismo del otro*, donde Derrida hace referencia a esa Nueva Internacional y su canto: “No me resisto jamás, me echo a la calle a su llamado aun si, en apariencia, trabajo desde el amanecer sentado a mi mesa”.

El porvenir precisamente nos muestra que lo posible es histórico, contingente, un artefacto construido que limita nuestro horizonte. El porvenir es imposible, pero no por ello irrealizable. La democracia por venir, entonces, no es una fórmula vacía ni una utopía, sino la labor que heredamos junto a la “lenta cancelación del futuro” que nos atraviesa.

Y es por esto que el pensamiento de Derrida es un pensamiento del peligroso quizás, el cual nos invita a inventar un porvenir, que debe escapar a las determinaciones presentes que buscan anularlo y convertirlo en el despliegue automático de una norma. Pero inventar es abrir el presente, hacer lugar a la llegada de cualquier/absolutamente otro, que ya está aquí, asediando nuestro hogar. Tarea urgente que, una vez más, nos enfrenta a la lección más necesaria: aprender por fin a vivir, y vivir siempre implica una relación sin relación con los espectros. Hoy, en su 90 aniversario, el espectro que nos está visitando antes de que nos atrevamos a invitarlo es el de Jacques Derrida.

SOBREVIDA(S) 10

*Idioia Quintana Domínguez
Universidad de Deusto
idoiaquintana2000@gmail.com*

Agradezco enormemente la invitación de Mónica y Gabriela a participar en este homenaje que propicia la oportunidad de celebrar el legado de Jacques Derrida, la herencia de su pensamiento y su por-venir.

Precisamente, se nos ha propuesto que señalemos un aspecto destacable del pensamiento por-venir, el “por-venir” escrito con un guion inaudible entre el “por” y el “venir” que lo une y separa al mismo tiempo. Pensar el por-venir —aunque esto sea de sobra conocido por los lectores de Derrida— supone abrir el pensamiento a lo impredecible o lo imprevisible, a aquello que, por estar por venir, no se deja adelantar ni conocer. El por-venir, como tantas veces aparece indicado en las obras de Derrida, si está por-venir, no puede ser proyectable ni atiende a la forma de un tiempo homogéneo, lineal o progresivo que determinaría lo que está por llegar derivado de un tiempo anterior o de una expectativa; el por-venir tampoco sería aquello apropiable por un poder soberano o un saber calculable. De hecho, un por-venir programado o fijado de antemano no sería un por-venir sino que constituiría más bien su anulación. En este sentido, el por-venir debe guardar el carácter de acontecimiento que no se deja prever o anticipar. Ese carácter de acontecimiento como llegada “sin condiciones” de lo que está por llegar liga lo incondicional al por-venir. Esta relación entre lo incondicional y el por-venir me parece un aspecto esencial dentro de tarea de la deconstrucción.

Derrida afirmaba que la deconstrucción es la crítica incondicional de todas las condicionalidades, de las formas que, a modo de condición de posibilidad, fundan u orientan nuestras instituciones, saberes, prácticas políticas y sociales. Entre esas condicionalidades y lo incondicional, Derrida destacaba una heterogeneidad e irreductibilidad. Pero, al mismo tiempo, señalaba su indisociabilidad: indisociables por un imperativo de urgencia concreta de la decisión inaplazable, que pasa por una respuesta que la incondicionalidad desajusta de la forma teleológica o de la forma prescriptiva. Así, el planteamiento de la incondicionalidad de la justicia, de la hospitalidad o del perdón, en su conflicto aporético entre lo condicional y lo incondicional, permite cuestionar los arraigos y condiciones que ordenan su posibilidad, su economía, sus leyes de intercambio o sus lógicas sacrificiales sin que estos incondicionales se vuelvan principios reguladores ideales.

Un ejemplo de ello es la incondicionalidad del perdón desde la que Derrida cuestiona, sin que derive en una definición normativa, la frontera entre lo perdonable y lo imperdonable y algunas de sus condiciones, como aquellas que presentan de manera secuencialmente organizada el perdón, lo justo, la reconciliación y la unidad nacional, o la que vincula el perdón a una promesa de salvación o transición hacia la paz. Derrida realiza estos desplazamientos desde la incondicionalidad del por-venir, de eso imposible que siempre está por-venir.

SOBREVIDA(S) 11

Analía Gerbaudo
Universidad Nacional del Litoral-CONICET
analiagerbaudo71@yahoo.com.ar

Quisiera agradecer la posibilidad de participar de esta conversación que se inscribe en otra que tiene más años: estudio Derrida desde los inicios de los años 90 en una universidad situada en una ciudad no muy grande del interior de Argentina y fue gracias a las interpelaciones de Mónica Cragno-
lini que pude poner en discusión mis lecturas, desde entonces, primero con ella y su equipo, luego con Cristina De Peretti y el suyo, con Paco Vidarte, con Emmanuel Biset, desde mis años de estudiante en Córdoba.

Mi respuesta a la pregunta que hoy nos convoca se enreda, como en un bucle extraño, con la idea misma de “por-venir” en la trama de un conjunto de “conceptos” (siempre entre comillas cuando de Derrida se trata) que se desprenden de su manera de “solicitar” las nociones habituales de tiempo. No se trata sólo de que su perspectiva arruine la fantasía que Marcel Proust expresara con parsimonia y cuidado en *En busca del tiempo perdido* (imposible no recordar aquí al Derrida que, entre Diderot y Séneca, trae ecos de otras voces que dejan entrever su carácter irrecuperable e inacumulable)¹: algo que nos arroja a una condición con la que no puede, por fin, la lógica hegemónica de acumulación de los capitales –una lógica que, me apresuro en aclararlo, no se muestra sin grietas en el sentido Eduardo Rinesi del término, es decir, desde la “grieta” entendida, entre Derrida y Shakespeare, como la posibilidad de la “política”, como “la actividad o el conjunto de actividades desarrolladas en ese espacio de tensión que se abre entre las grietas de cualquier orden precisamente porque ningún orden agota en sí mismo todos sus sentidos ni satisface las expectativas que los distintos actores tienen sobre él”².

No se trata tampoco sólo del Derrida que mientras distingue el más o menos previsible futuro de lo “por-venir”, desliza términos como “democracia por-venir”, o del que mientras diferencia la “justicia” del desconstruible “derecho” pone en estado de temblor la buena conciencia del deber cumpli-

1. J. Derrida, *Aporías .Morir –esperarse (en) “los límites de la verdad”*, trad. C. de Peretti. Barcelona, Paidós, 1996, p. 18.

2. E. Rinesi, *Política y tragedia. Hamlet entre Hobbes y Maquiavelo*, Buenos Aires: Colihue, 2003, p. 23.

do. Se podría arriesgar que la idea de “democracia por-venir” es a los sistemas democráticos lo que la “justicia” es al “derecho”³: un aguijón que obliga a prestar atención a lo que falta así como a las cristalizaciones que impiden ver y parpadear⁴. Cuando Derrida hace trastabillar, por ejemplo, las representaciones expandidas de “democracia” y de “justicia”, lo que interroga va mucho más allá de una cuestión técnica o de un conjunto mayor como las “humanidades”: es otro pensamiento de lo posible (de la vida posible) lo que despinata.

Se trata también del Derrida que, con sus vueltas sobre los “restos”, las “ruinas”, las “cenizas”, la “exhumación” actuada como política, intranquiliza cualquier estado a partir del cual, valiéndonos de algunos “restos”, de ciertos “restos”, construimos re-presentaciones que se quieren menos in-completas de lo que está a nuestro alcance. Su constante frustración de todo voluntarismo, o en todo caso, su precavido voluntarismo-no-voluntarista lo coloca en una construcción del sentido compleja: como en toda transferencia, más allá de la intencionalidad, ese juego se define en el accionar junto a otros: “quien responde es el otro”, como en la enseñanza, como en el amor⁵. No obstante observa: “uno transforma mientras exhuma”⁶. Se trata de un pasaje tomado de uno de los más bellos textos que ha escrito sobre las calumnias desatadas a partir de exhumaciones alrededor de su ya entonces fallecido amigo Paul De Man. Operaciones de prensa y carroñería académica suscitan su respuesta en una serie de textos. El primero un tanto desafortunado, desbalanceado por la dificultad personal para leer aquellas notas firmadas por De Man durante la ocupación nazi en Bélgica⁷; los otros⁸, de los que destaco este que publica en 1989 en *Critical Inquiry*, bosquejan además, notas para una ética que, en el caso puntual que entonces analizaba, se exponía en la escritura. Si la “moral” roza la “buena conciencia”, la “ética” se asocia a la “responsabilidad”: para Derrida hay “responsabilidad” cuando hay “experiencia”, cuando se está ante una “aporía”, cuando se debe afrontar el riesgo de tomar una “decisión”. En esa línea, pregunta: “¿es posible

3. J. Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, trad. A. Barberá y P. Peñalver Gómez, Madrid, Tecnos, 1996.

4. J. Derrida, « Les pupilles de l'Université. Le principe de raison et l'idée de l'Université » en : *Du droit à la philosophie*, París, Galilée, 1990, pp. 461-498.

5. J. Derrida, “A corazón abierto” en: *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, trad. C. De Peretti y P. Vidarte, Trotta, Madrid, 2001, pp. 13-48.

6. J. Derrida, “Biodegradables: Seven Diary Fragments”, *Critical Inquiry*, nº 15, vol 4, 1989, 812-873.

7. J. Derrida, “Like the Sound of the Sea Deep within a Shell: Paul De Man's War” en: *Mémoires for Paul De Man*, Columbia University Press, 1989, pp. 155-263.

8. J. Derrida, “Postface: Vers une éthique de la discussion” en : *Limited Inc., a b c...*, París, Galilée, pp.199-285.

una experiencia que no sea experiencia de la aporía?”⁹. Mientras que la moral pareciera moverse en un plano de acción regulado por lo “conforme al deber” y a lo actuado por sujeción a la “ley” regulada por el “derecho”, la ética pareciera afrontar una “decisión” que no se limita a “poner en marcha un saber determinable o determinante” o “la consecuencia de algún orden preestablecido”¹⁰.

Esa ética que exige actuar desde la lógica de la *différance*, transida por la indecidibilidad, acecha justamente este tiempo *out of joint*. Si la “moral” tranquiliza, si supone “la buena conciencia como mueca de una vulgaridad complaciente”, “la forma segura de la conciencia de sí”¹¹, la “ética” ligada a la “decisión responsable” supone exponerse al “compromiso”, al “riesgo absoluto”¹²: “Tal vez se podría sacar la conclusión de que la esencia de la decisión, aquello que la convertiría en el objeto de un saber temático o de un discurso teórico, debe permanecer indecidible para que haya, si es que la hay, decisión”¹³.

Se trata, también, y ya para terminar, y no porque no haya más aspectos sobre el tiempo a considerar sino, justamente, por ajustarme al que aquí se me asigna en función de favorecer la circulación de la palabra, se trata, decía, de una dimensión que abre al “acontecimiento” y, con ello, a un filo político de la temporalidad que ayuda a pensar, con la complejidad que exige, el presente: en un texto reciente Mónica Cragolini ha leído en esa emergencia “monstruosa”¹⁴, en ese “virus”¹⁵ llamado COVID-19, una solicitud del “biocapitalismo” y del “modelo de mercado sin (o con mínima) intervención estatal”¹⁶ llevado a su límite.

¿Cómo no imaginar, y le robo una expresión a Mónica, cómo “un Derrida de 90 años” pensaría esto? Notablemente, aquellas intervenciones tuyas siguen agujerando nuevas formas de conceptos cristalizados y nuevas prácticas derivados de ellas. “Democracia por-venir”, “justicia” tal vez serían algunos de los términos a reponer en una interrogación de la vida posible.

9. J. Derrida, *Aporías...*, ed. cit., p. 34.

10. *Ibid.*, p. 37.

11. *Ibid.*, p. 40.

12. *Ibid.*, p. 40.

13. *Ibid.*, p. 96.

14. J. Derrida, « Passages –du traumatisme à la promesse » en : *Points de suspension. Entretien*, E. Weber (ed.), París, Galilée, 1992, pp.385-409.

15. J. Derrida, « Rhétorique de la drogue » en : *Points de suspension. Entretien*, E. Weber (ed.), París, Galilée, 1992, pp. 241-267.

16. M. Cragolini, “Ontología de guerra frente a las zoonosis” en: *La fiebre. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*, Buenos Aires, ASPO, 2020, pp. 39-48.

“Más de un Derrida, más de un Jacques o de un Jackie”¹⁷, nos recordaba amorosamente Jean-Luc Nancy. Ojalá que algo de aquella insistencia diseminadora se haya desprendido de esta intervención.

17. J.-L. Nancy, *À plus d'un titre. Jacques Derrida. Sur un portrait de Valerio Adami*, Paris, Galilée, 2007, p. 95.

SOBREVIDA(S) 12

Mauro Senatore
Universidad Adolfo Ibáñez
mauro.senatore0@gmail.com

Antes que todo, quisiera dar las gracias a Mónica Cragolini y la revista *Instantes y Azares* por su invitación a participar en esta celebración.

Me concedo un pequeño giro a la tarea sugerida para nuestras contribuciones: en el tiempo a disposición, me gustaría destacar un aspecto del pensamiento de Derrida que, en mi opinión, regresará y se impondrá a la lectura porvenir. Se trata de su interpretación incesante de las fronteras entre naturaleza y cultura, entre lo biológico/genético y lo simbólico/institucional (en las intersecciones de filosofía, antropología, psicoanálisis y ciencias de las vidas).

Permítanme aclarar, un momento, qué entiendo con el regreso a/de Derrida, parafraseando algunas páginas de *Geschlecht III* (seminario del 1984-85, descubierto y publicado recientemente; 161-163):

en el medio de la sesión, Derrida se interrumpe y simpatiza con la impaciencia de sus oyentes por el tiempo interminable que ha estado dedicando a Heidegger: “Todavía, Heidegger!”, “No es suficiente con Heidegger?”, “Sigue actual?” Derrida esboza una doble respuesta a las cuestiones que se imagina planteadas por su público. En primer lugar, explica que cada vez que Heidegger regresa nunca regresa igual a sí mismo; el espacio de su recepción se transforma; abordamos su obra con nuevas preguntas; nueva traducciones y ediciones se encuentran disponibles. En segundo lugar, y esto es lo que nos interesa más, según Derrida, hay una fuerza, una necesidad, por las cuales un pensamiento se impone a la lectura porvenir. Esta fuerza no se puede medir con la permanencia de su presencia sino con el número de sus eclipses (y por lo tanto de sus regresos; por la capacidad de este pensamiento de soportar un eclipse y regresar como nuevo, y seguir sorprendiendo). Un pensador que no es capaz de calcular con la ley del eclipse, Derrida sugiere —es decir, con el riesgo de una eclipse sin regreso— no es un pensador.

Esta fuerza, según Derrida, se debe a la capacidad de un pensamiento de inscribirse en múltiples lugares a la vez, de ocupar superficies de inscripción (o memorias); se debe, por ende, a su poder engramático o su capacidad de acumular huellas de sí en un mismo volumen. Aquí ya tocamos nuestro tema, dado que, en la página siguiente, Derrida identifica este poder de

acumulación como la estructura diferencial de lo viviente en general. Cada vez que, después de un eclipse, otro lugar del mismo texto se impone a la lectura, esto se debe al hecho de que otra superficie de inscripción viene a remplazar la anterior, una superficie que es suficientemente vinculada con el idioma de este pensamiento para resultar inevitable. Y esto, precisa Derrida, se debe a la ley por la cual la memoria tiende a regresar a otro texto de un mismo volumen, como recurso alternativo, cuando el anterior se presenta saturado.

Volvamos al tema del pensamiento de Derrida mencionado antes: las fronteras entre naturaleza y cultura. No hay dudas, me parece, de que se encuentra inscrito en múltiples lugares del texto de Derrida, los cuales remiten el uno al otro como recursos inescapables y suplementarios. Les voy a ofrecer un pequeño ejemplo haciendo referencia a un momento importante de *El animal que luego estoy si(gui)endo* (1998-2006), 132-133: Derrida está explicando que, en las historias modernas de la vida, a partir de Descartes, nadie niega a los animales la capacidad de relacionarse consigo mismos (auto-afección, auto-moción, etc.), pero sí estas historias les niegan la capacidad de referirse a sí mismos (de decir yo; de cierta auto-posición). En este punto Derrida desarrolla su re-elaboración deconstructiva de las historias modernas de la vida. En la segunda etapa de esta re-elaboración, que nos interesa más en este contexto, Derrida presenta la matriz lógica de su argumento: no tanto restituir a los animales lo que se les niega, sino cuestionar el axioma a partir del cual se reconoce al animal racional —el ser humano— algo del cual los otros estarían privados. Este axioma es que el animal racional capaz de auto-referencia es presente en sí mismo y consciente. Ahora bien, Derrida contesta este axioma apelándose a otros lugares (indefinidos) de su obra en los cuales, asegura él, demuestra que cada auto-posición ya siempre implica cierta hetero-afección. De esto sigue que la autonomía del ser humano no es rigurosa y la frontera con el animal no es simple. ¿Qué quiere decirnos Derrida con esta conclusión? ¿Está sugiriendo que no podemos distinguir entre animales que se refieren a sí mismos y animales que no pueden hacerlo, o más bien que deberíamos repensar el campo de la auto-referencia (con conceptos nuevos, que den cuenta de la experiencia de la hetero-afección ya siempre implicada y solo neutralizada en el movimiento de la auto-posición)?

Como Derrida sugiere en *Geschlecht III*, a propósito de la fuerza de un pensamiento, aquí la memoria nos dirige hacia múltiples textos que pueden ofrecer un recurso inescapable para las preguntas que acabamos de formular. Pienso, por ejemplo, en las pocas y fulgurantes páginas de *Políticas de la amistad* dedicadas al tópico de la decisión (escritas a finales de los años 80). En estas páginas, después de haber mostrado que el concepto clásico de decisión neutraliza la experiencia de cierta hetero-afección inscrita en

el carácter interruptivo de toda decisión digna de este nombre, Derrida inventa el concepto de la decisión pasiva o del otro en mí. Evidentemente este texto es solo uno de los tantos lugares de la interrogación de Derrida sobre las fronteras entre lo genético y lo simbólico, la cual, como sugería antes, precisamente por esta razón, es decir, por su fuerza, se impondrá a la lectura porvenir.

Feliz cumpleaños JD

SOBREVIDA(S) 13

*Mónica B. Cragnolini
FFyL, UBA-CONICET
mcragnolini@gmail.com*

Siempre trato de pensar lo que ofrece un pensador en relación al presente, a lo que nos acontece, y por ello voy a plantear para este presente y pensando en ese por-venir (que no es simplemente el futuro) tres nociones derrideanas: el temblor ante la vulnerabilidad de la vida, la guerra contra el animal y la idea de hematohomocentrismo.

Cuando poco antes de su muerte, en 2004, Derrida dictó en Italia la conferencia “¿Cómo no temblar?”, se refirió a la experiencia pasiva e imprevisible del temblor, a ese habitar un espacio del no-saber, y a la exposición de la vulnerabilidad. En este tiempo de la pandemia de covid-19, se nos ha hecho patente cómo las zoonosis de los últimos años (gripe porcina, gripe aviar, ébola) se vinculan con el modo de tratamiento que damos a los animales, y entonces la idea derridiana de “guerra contra el animal” permite pensar que la guerra no es la del combate con el virus (esto lo señalo por el discurso de ontología de guerra que se ha instaurado con respecto al tema), sino que la guerra la iniciamos nosotros, al crear el mundo de la cultura como opuesto al mundo animal, como “salida” de ese mundo en función de pretendidos valores e ideas sublimes del así considerado “mundo humano”. Esa guerra contra el animal se nos ha hecho visible no sólo por el carácter de zoonosis de la pandemia, sino también por el modo en que la atmósfera menos contaminada hizo patente que la superficie de la tierra ya no era tan transitada como lo es habitualmente por esa enfermedad de la piel de la tierra que es el hombre, como indica Zarathustra. La enfermedad somos nosotros, y tal vez, sobre todo, por haber fundado nuestro modo de ser en lo que Derrida denomina “carnofalocentrismo”, esa autoposición del sujeto masculino que se erige sobre la realidad toda autoafirmándose a partir de la extracción, la explotación y el dominio del planeta. Somos devoradores: devoramos al otro, a todo lo otro, en la ingesta sarcófágica, pero también en los continuos y cotidianos gestos apropiativos y asimiladores de las diferencias. Con respecto a los animales, nos adjudicamos el derecho de traer a la vida a millones de ellos solo para destinarlos a nuestras supuestas necesidades: los encerramos en espacios estrechos, los atiborramos de alimentos y medicamentos, y los matamos. Esas condiciones de vida estresantes que debilitan sus sistemas inmunológicos, permiten la aparición de virus que

se convierten en patógenos para nosotros, los humanos. Y como tratamos a los animales también tratamos a muchos humanos a los que animalizamos (y recuerdo cómo Derrida en el *Seminario La bestia y el soberano* vincula el encierro hacinante de los animales y humanos, y la trata de personas).

En el *Seminario La pena de muerte* Derrida habla de “hematohomocentrismo”, para señalar de qué manera el concepto de hombre se vincula con la sangre, sangre que se neutraliza e invisibiliza en el mundo de la cultura. La historia del *homo faber*, *homo sapiens*, *homo politicus*, etc., se mezcla con la de la sangre, por lo que lo homocéntrico, es también hematocéntrico: y por eso señala: homo-hematocéntrico.¹

¿Qué ocurre con esta sangre en esa neutralización que señalé antes? Existe la modernidad industrial del exterminio sin sangre (la Shoah),² la falta de la visión de la sangre en la pena de muerte, y la sangre que no se ve de la industria cárnica (o que se convierte en otra cosa en la gastronomía, como muy bien indica Carol Adams en la estructura del referente ausente).

Vivimos de la sangre de otros: como señala Ana Paula Maia en *De ganados y de hombres*: “Todos son hombres de sangre, los que matan y los que comen”³, y naturalizamos que así ha de ser.

Por ello sexismo, racismo y especismo se hallan estrechamente vinculados entre sí: de alguna manera indican ámbitos de disponibilidad de la sangre (la vida) de otras y otros para un sujeto que se asume como masculino, es decir, con poder de autoerigirse como *ipse* soberano, y con poder de disponer de la vida y la muerte de esas formas de vida que considera sus propiedades.

Creo que el pensamiento derridiano nos coloca y nos expone a ese temblor ante la vulnerabilidad de la vida del otro, viviente humano o animal. Ese temblor conmueve, ese temblor deconstruye. El por-venir es poder habitar en ese temblor. Así es posible vivir-con, en lugar de vivir-contra, o vivir-de, o vivir en guerra con el otro, sea humano o animal.

1. J. Derrida, *Séminaire La peine du mort, Volume II (2000-2001)*, 2019, édition établie par G. Bennington et M. Crépon, Paris, Galilée, 2015, p. 294.

2. Esto no significa que no sigan existiendo matanzas con derramamiento de sangre, Derrida indica las matanzas en Ruanda o Camboya a golpes de hacha, *ibidem*, p. 294.

3. A. P. Maia, *De ganados y de hombres*, trad. C. De Nápoli, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2015, p. 123.

SOBREVIDA(S) 14

Emmanuel Biset
Universidad Nacional de Córdoba – CONICET
biseticos@gmail.com

1. Uno de los textos que Jacques Derrida escribió como despedida ante muertes cercanas lleva por título “Las muertes de Roland Barthes”. Escribir en plural la palabra muerte es el indicio de un lugar de pensamiento: la muerte siempre ha sido singular en tanto acontecimiento único e irrepetible, imposibilidad de todas las posibilidades. No habría, por definición, posibilidad de un pensamiento plural de la muerte. Sin embargo, Derrida introduce el plural y hace que la muerte ya no sea una. Me interesa declinar esto hacia lo siguiente: si hay muertes es también porque hay múltiples modos de dar muerte. Y en este mismo sentido, las sobrevidas de Derrida, también plurales, plantean siempre una relación con esas muertes. Como si se pudiera decir que siempre existe una transacción entre dar muerte y abrir una sobrevida. Que son, *a priori*, múltiples.

2. Entre estas formas de dar muerte a un nombre, a una serie de textos, a las exigencias que plantea un pensamiento, Derrida supo señalar que una de sus formas es una lectura académica. En su lectura de Marx indica que uno de los modos de despotenciar su herencia, de desactivar su legado, es producir una lectura exclusivamente académica. Si algo similar se puede decir sobre Derrida, en un momento en que se multiplican las tesis, los libros, los artículos, me interesa pensar una paradoja vinculada al uso del término “deconstrucción”. La paradoja: al mismo tiempo que se da un creciente uso de la palabra deconstrucción, impulsada ante todo por el feminismo y asociada muchas veces a una crítica basada en cierto constructivismo social, aparece desplazado de lo que se ha llamado escena posttextual de la teoría.

3. Claire Colebrook en distintos textos busca indagar esta dirección posttextual de la teoría. Para ello, encuentra dos indicios relevantes: los nuevos materialismos y un renovado interés por el vitalismo. Por un lado, la teorización del cuerpo, donde no sólo se señala que el mismo lenguaje tiene su propio cuerpo o materialidad sino que el límite entre sujeto y signo es una relación corporal; por otro lado, un interés por el vitalismo que ha despertado una renovada lectura de la obra de Deleuze, puesto que el lenguaje deja de ser visto como el único medio que organiza la diferencia y la vida. Resulta

preciso entonces indicar, por lo menos, dos cosas: que con la palabra “teoría” se refiere a un horizonte anglosajón de recepción del pensamiento francés, a lo que se llamó “French Theory”, y que supone una recepción específica (incluso llamada por Lorenzo Fabbri, en relación a Richard Rorty, una “domesticación de Derrida); y que con la palabra “posttextual” se busca hacer referencia a la centralidad ante todo metodológica que tuvo la textualidad para esta recepción (y donde resulta irreductible la referencia a Derrida).

4. Si se siguiera el diagnóstico propuesto por Colebrook, parece que las direcciones actuales de la teoría establecen una ruptura con cierta herencia de Derrida. Como todo diagnóstico puede ser cuestionado, refutado, señalar su parcialidad, pero no deja de ser un indicio a tener en cuenta. Esto es, uno de los modos de pensar las sobrevidas quizás pueda vincularse a esa muerte específica situada en una escena posttextual de la teoría. De hecho, incluso si se amplía la perspectiva de Colebrook, esto es, si se incluye no solo la referencia a esa zona de nuevos materialismos y vitalismos, sino la referencia al giro ontológico en autores como Viveiros da Castro, Latour, Haraway o Stengers o el debate sobre realismo especulativo en autores como Meillassoux, Harman, Brassier o Grant, es posible acordar con esta mirada. Por diversas razones, parece que cierta zona de la teoría surge como confrontación y/o abandono de Derrida.

5. Frente a ello, estimo que reivindicar un nombre propio por sí mismo no tiene mucho sentido. Siempre se puede insistir en la relevancia de tal o cual nombre propio. Este intento de defensa puede ser también un modo certero de dar muerte. Al fin y al cabo, un nombre propio es sólo eso, un nombre propio. Pensar, bajo el modo de la pregunta, no puede reducirse a la defensa de nombres (que son, en muchos casos, una reivindicación del nombre del heredero). De hecho, se sabe, el mismo Derrida cuestionó en arduos términos aquellos que se apropiaban del nombre de Marx (con ese título cargado de ironía: “Marx e hijos”) reclamando la legitimidad de su lectura. Nada peor, entonces, que reclamar la legitimidad de una herencia, que declararse hijo legítimo frente a los hijos bastardos. Sin desconocer allí una circularidad infernal: si Derrida construyó una teoría de la herencia, atravesada por la idea de infidelidad, no sólo la infidelidad puede ser un mandato, sino la fidelidad reclama un distanciamiento. No hay forma, no habrá forma, de ser fiel a este legado. Si Derrida es el único que lee bien, como se supo decir, no habrá forma, por definición, de leer bien a Derrida.

6. Mi impresión, en este marco provisorio de lectura, es que por todo lo afirmado se abre un nuevo horizonte de lectura de Derrida cuyos contornos no son claros. Mi indagación, mi búsqueda, pasa por inscribir una lectura

que produzca una torsión en algunos de sus textos para abrir preguntas en una escena definida por su ausencia. En este sentido, tres notas de un trabajo en ciernes: *primero*, que buena parte de las discusiones actuales pasan por nuevas metafísicas o indagaciones ontológicas, he allí una clave. Para decirlo en otros términos, Derrida en su trabajo sobre la tradición fenomenológica, o si se quiere sobre el idealismo trascendental, abre una zona para pensar una ontología deconstructiva que no es sino una redefinición de lo trascendental. *Segundo*, frente a la insistencia en ontologías múltiples que indagan la pluralidad de modos de ser, la deconstrucción habilita una ontología de la diferencia que trabaja sobre la divisibilidad de los límites (se trata de trabajar sobre las grietas entre diferencia y multiplicidad). *Tercero*, esto permite discutir un momento donde la insistencia en el pluralismo ontológico parece alojar una sola política posible.

7. Como si se pudiera decir: un modo de pensamiento que trabaje sobre la partición de los límites ontológicos abre preguntas que la insistencia en la pluralidad de los modos de ser ocluye. Problema de límites. La diferencia nunca es una: existen particiones irreductibles entre los modos de pensar la diferencia. Insistir en una ontología de la partición creo que no es menor, no sólo porque permite mostrar la diversidad inscripta en el mismo giro ontológico, sino porque habilita otras políticas. Contra la hegemonía de cierto pluralismo, insistir en que en toda partición ontológica existe una violencia irreductible y que allí mismo se aloja una posibilidad de justicia habilita otros lenguajes políticos para las discusiones de esta escena posttextual. Si a veces parece que cierto pluralismo liberal parece definir las discusiones sobre la diversidad de modos de ser, inscribir otra retórica desplaza las preguntas. Y por ello mismo, habilita otras políticas.

SOBREVIDA(S) 15

Gabriela Balcarce
FFyL, UBA-CONICET
gabriela.balcarce@gmail.com

Desde un por-venir que no es futuro sino sobrevida(s), espectro(s) que no deja de (re)tornar *en el peligro del presente*, desde esta herencia y duelo imposible, me gustaría responder a la pregunta señalando la contribución decisiva de Jacques Derrida a lo que me permitiré denominar como una ‘filosofía del siglo XXI’, esto es, una filosofía posthumana y posnaturalista del ser-con-otrxs.

Sin la pretensión de la exhaustividad, sino más bien la del esbozo o esquema, me gustaría compartir con ustedes algunas cuestiones que podrían consignarse al respecto.

Una filosofía posthumana y posnaturalista del ser-con-otrxs caracterizada por el deescentramiento de lo humano (postantropocentrismo), así como por el repudio de los nacionalismos y todas sus formas actuales de política, incluso de aquellas que se autodenominan *democráticas*¹. Como sabemos, Derrida afirma que la tradición-filiación humanista articula una mirada dominante, domesticadora, incluso devoradora del otro en general. “*Devoro, vorax, vorator*. De lo que se trata es de la boca, de los dientes, de la lengua y de la violenta precipitación a morder, a engullir, a tragarse al otro, a tomarlo dentro de sí...”²

En la búsqueda de los márgenes y el énfasis en lo otro, allí asoma lo no-humano, como el reverso, lo derivado, la copia, lo desviado, por imperfecto o no adecuado respecto del ideal, como los cuerpos, las mujeres, los animales, las poblaciones racializadas y otras alteridades, que hicieran peligrar la estabilidad (*bebaïos*) de los conceptos y las identidades³. Lo que ha quedado siempre por fuera, de manera epistémica u ontológicamente significativa, confinado a la pura pasividad y pensado de modo idealizante (*i.e.*, dialéctico): la materia, lo viviente sin forma, lo inhumano o lo no-humano.

1. Cf. J. Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. de C. Peretti, Madrid, Trotta, 2005.

2. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano*, vol. I, trad. Cristina De Peretti y Delmiro Rocha, Buenos Aires, 2010, p.43.

3. J. Derrida, *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, trad. P. Peñalver, Madrid, Trotta, 1998.

Diferencias de género y sexuales, raza y etnia, edad, clase y educación, salud y capacidad corporal operan como indicadores cruciales y arcontes de la ‘humanidad’ aceptable, indexando un acceso a los derechos y prerrogativas del ser humano. En este sentido, la deconstrucción invita al pensamiento a la interdisciplinariedad antes que a la especialización, favoreciendo la articulación interseccional de la cuestión postcolonial, los feminismos y la cuestión animal, entre otras. Una articulación atravesada por la noción de aporía como modo de habitar la articulación imposible o desarticulada, es decir, desde tensiones que no son resolubles, ni dialectizables; que no pueden ser englobadas en un conjunto más vasto, sin que ello constituya la asimilación, neutralización, opresión o aniquilación del otro.

La no resolución aporética ofrece modos espectrales de la contaminación y el asedio, abandonando cualquier idealismo sin carne. La porosidad de los umbrales del *continuum* naturaleza-cultura-técnica desestabilizan también el concepto de naturaleza, habilitando un pensamiento político de esta, prostético, posnaturalista.

La prótesis opera en la indecidibilidad y responde a la lógica del *peligroso suplemento*⁴, ese otro nombre de la diferencia⁵, que añade y sustituye a un mismo tiempo⁶, haciendo pasar una cosa por otra⁷. Habita la forma paradoja de una “insistencia indiscreta y desbordante, de una remanencia sobreabundante, de una repetición intrusiva, dejando siempre la huella de un trazo suplementario”⁸. La prótesis no es una nueva naturaleza⁹, es una tecnología de inscripción¹⁰.

Una filosofía posthumana y posnaturalista del ser-con-otrxs sólo puede ser pensada a la luz de la hospitalidad, aquella que afirma la alteridad radical y la responsabilidad que comporta esta apertura a lx otrx, alejándose de los modelos que apelan a la semejanza. Una hospitalidad que permita pensar en modos de insurgencia, de alteración, así como otras formas no hegemónicas del vivir juntxs, modos no-eugenésicos como señalaba en *Políticas de la amistad* a la luz de la “aristodemocracia de los amigos en la virtud”.

4. J. Derrida, *De la gramatología*, trad. O. Del Barco y C. Ceretti, México, Siglo Veintiuno Editores, 1978, p.182.

5. *Ibid.*, p.190-1.

6. *Ibid.*, p.191.

7. *Ibid.*, p.197.

8. J. Derrida, “La retirada de la metáfora”, *Psyché. Invenciones del otro*, trad. varixs, Adrogué, La Cebra, 2017, pp.75-6.

9. P. B. Preciado, *Manifiesto Contrasexual*, trad. J. Díaz y C. Meloni, revisado y ampliado por el autor, Barcelona, Anagrama, 2011, p. 14.

10. *Ibid.*, p. 19.

Otros modos del amor y de la sensibilidad hacia la precariedad y vulnerabilidad de otros vivientes, humanos o no, vivientes que nos hacen temblar y nos invitan a habitar la contingencia *diferante*, el disenso de lo diverso como *invención del otro*.

