

Comunidad del nombre. Acerca de una débil fuerza mesiánica

Carlos Casanova

Universidad Metropolitana

La falta del nombre

“Débil fuerza mesiánica”. Dejemos, por el momento, entre paréntesis esta frase. Ya sabemos a quién ella pertenece, pero el supuesto de este saber no nos debe hurtar hacia el olvido de lo que con ella se quiere pensar. Lo que con este pensamiento se nos da es la doble relación, a la vez, de deuda y don para con otro concepto de tiempo, en el momento mismo en que, con él, se abre una crítica radical del lenguaje. Habría que insistir en el hecho de que la “fuerza mesiánica” nos pone ante lo inminente de una doble destrucción: destrucción del lenguaje en su orden lógico-gramatical (inminencia ante el agotamiento de la representación) y destrucción del concepto predominante del tiempo (inminencia ante el sin-sentido de la sucesión continua y homogénea de instantes vacíos). Zona de encuentro, por tanto, entre Benjamin y Heidegger. Zona epocal en la que tiene lugar la destrucción devastadora de la humanidad del hombre. En ese límite de devastación total, lo que ha heredado “nuestro tiempo” es la cuestión de la política del nombre; depuestos de nuestra condición de sujetos del derecho lo que se pone en cuestión es la bio-política del nombre. Justamente porque el nombre y su comunidad no representan ya la auto-presencia de una identidad consigo

misma, la insignia y su firma nos devuelven irremediamente a la pregunta por el nombre. Y es que no (a)firmamos más que en la temporaneidad constitutiva que está en el origen de toda mismidad. No somos contemporáneos de nuestro nombre, en la misma medida en que nuestra temporaneidad disloca la identidad consigo mismo de todo presente. A partir de la cuestión del nombre, por consiguiente, re-appearece la pregunta por el tiempo. Veremos cómo, de alguna manera, esa débil fuerza mesiánica de la que hablaba Benjamin se ubica en el cruce entre estas dos problemáticas. Lo veremos –muy brevemente y a modo de una pequeña señal– a propósito de esos otros grandes nombres propios que son a la vez la firma de un nuevo pensamiento: Derrida, Heidegger y Lévinas. Lo veremos, y debo destacarlo una vez más, a modo de un bosquejo muy sumario para una investigación que está por empezar.

Cuando Derrida ha pensado en la política del nombre propio, lo ha hecho según la política del por-venir a la que aquella está siempre abierta. En cierta forma, pareciera ser que esta política del nombre constituyera la imposibilidad de clausura de la política misma; pareciera que esta imposibilidad signara, para Derrida, la no-coincidencia de la política consigo y su

presente, y en consecuencia, la apertura de una experiencia como acogida de un tiempo por-venir. La impotencia de la política, su fragilidad, consiste en la incontinencia como condición de aquello que nombra la decisión responsable: la apertura para con lo incalculable. Al menos esto es lo que se deja leer en los libros más recientes de Derrida, los cuales, sin embargo, no dejan de retomar la cuestión del nombre. Así pues, en su interpretación del texto *Zur Kritik der Gewalt*¹ Derrida se pregunta acerca de cómo se articula el pensamiento del nombre en Benjamin con la obsesión y la cuasilógica del fantasma, como la ley de aquello que no estando propiamente ni muerto ni vivo se impone con la fuerza superviviente de una ley de la memoria. La ley es la ley de lo superviviente, cuya cuasilógica espectral habría que poner en sustitución de una lógica ontológica de la presencia, de la ausencia o de la re-presentación.² De acuerdo a la exigencia de esta sustitución, pareciera que estamos expuestos a esa ley y a la memoria del fantasma, condición misma de aquello que abre el cuerpo textual de la crítica de Benjamin para deshacer, descoser, con sus propios recursos, las sedimentaciones teórico-políticas y las presuposiciones filosóficas con las que se ha interpretado esta crítica. Derrida señala que la operación crítica se

ve enfrentada ella misma a la experiencia de lo imposible como experiencia de “auto-hetero-deconstrucción” de los límites y distinciones categoriales, con las cuales Benjamin intentaba organizar su evaluación, su elección y resolución en la historia y sobre la violencia histórica del derecho. Si, por una parte, se trata de una “auto-deconstrucción”, es porque esta deconstrucción no se aplica externamente, desde fuera, al texto crítico de Benjamin, sino que es, de alguna manera, la práctica misma que este texto lleva a cabo él mismo, de él mismo, sobre él mismo, en su propia operación³, como lo que destrabaja –Derrida no utiliza este término– su propio trabajo. Aunque si, por otra parte, se trata de una “hetero-deconstrucción”, es porque, a su vez, esta experiencia de la deconstrucción del texto lo expone, a su propio cuerpo textual, a lo imposible como experiencia de lo radicalmente otro. Derrida agrega que esta experiencia de lo imposible –la imposible posibilidad de la deconstrucción– no es sino el acontecimiento de una herida abierta:⁴ la herida sin sutura posible de una firma.

Derrida va mostrando a lo largo de su lectura el hecho de que el análisis de Benjamin no sólo es una crítica de la representación como sistema político de la democracia burguesa, liberal y parlamentaria, sino

también una crítica de la representación como perversión y caída del lenguaje. Vale decir, la violencia como potencia letal del derecho acontece sobre el fondo de un mal que le viene al lenguaje precisamente por la vía de su dimensión representativa. La lógica de la violencia tecno-político-estatal re-presentaría, según Benjamin, a la violencia fundadora del derecho, creando el círculo mítico, paralizante de la historia, entre revolución y conservación de los aparatos jurídico-policiales del Estado. El orden del derecho –que es también el orden de la representación– sería para Benjamin, como lo muestra Derrida, el dominio de un juego indecible que impide distinguir entre la violencia fundadora y conservadora del derecho. Por lo que no hay juicio determinante, no hay re-presentación, más que en el dominio de una violencia mítica de la ley, pensada por Benjamin como la ley de la iterabilidad, que hace que la violencia fundadora esté siempre conservada y contenida técnicamente como política institucional del derecho. En este sentido, la representación técnica de todo juicio determinante, constitutivo del derecho, impide decidir en la historia y a propósito de la historia de ese derecho; impide, en el interior de su sistema, el proyecto de una filosofía de la historia. De ahí la necesidad, para Benjamin, de oponer

a esa violencia fundadora y conservadora del derecho, la violencia divina. A la violencia mítica, Benjamin le opone la violencia pura y revolucionaria, más allá del Estado. Ese “más allá” sería el orden de otra fundación, heterogénea e irreductible a la bastardía que ha creado el derecho en su propio origen; sería la fundación, además, en la que está comprometida la necesidad de otro orden de lenguaje, de otra política del nombre, de otra memoria. Una política del nombre que nombra la firma, la insignia y el sello de la violencia pura y divina. Violencia que es, en el texto de Benjamin (citado por Derrida), la violencia de una pura nominación del nombre antes del nombre, la justicia de una potencia infinita que da el poder y la misión de nombrar, y cuya ley trasciende la política de la representación. Así pues, nombrar, darse el nombre, es decidir en el orden de lo que no es representable, ahí donde es siempre el otro quien firma, el “Completamente Otro”, quien ha firmado ya en mi lugar. En los límites de la firma, de una firma siempre fechada y por tanto finita, Dios es el nombre, el sello de la fuerza traumática de una justicia infinita que apela, invita, nombra, envía, se envía al nombre del absolutamente otro. La herida abierta del nombre de pila, es la herida de una violencia traumática que guarda en la firma

la indiscifrabilidad de un sello; el sello del nombre del otro.

La deconstrucción —como ya se sabe— es inseparable de la cuestión del nombre y de la firma. Sobre este punto se detiene en uno de sus capítulos el libro de Moreiras⁵, a propósito del problema del “registro autográfico” en la literatura. Aquí, Moreiras señala precisamente a la deconstrucción como experiencia autográfica en la que se juega el nombre propio sobre la base de su impresencia o imposibilidad. De modo tal, que la mera decibilidad de este nombre propio acontece en la falta (una falta que debemos pensar, no obstante, más allá de la oposición presencia/ausencia) como el lugar donde él es originalmente ex-apropiado⁶. Pero el lugar de la falta, donde tiene lugar la sutura del nombre, su decibilidad, es también el espacio de una abertura, de una incisión o inyunción. El espacio de una herida abierta. Por lo que, según Moreiras, en este sentido la firma y el nombre propio son la cifra de la conmoción que afecta toda representación metafísica. La firma, en tanto que inscripción autográfica, desestabiliza por decirlo así la estructura axiomática de la metafísica constituida en torno al deseo de unidad en la cópula sujeto versus predicado: “S es P”.⁷ Detengámonos por un momento en la palabra “deseo” que Alberto

Moreiras aquí nos recuerda. Ese deseo que pareciera nombrar una cópula, una unión, al menos su deseo. En 1987, en su texto *Psyché, Inventions de l'autre*, Derrida ha dicho que el interés de la deconstrucción, de su fuerza y de su deseo, es una experiencia de lo singularmente otro, la experiencia de lo otro como invención de lo imposible. Esta invención, que es la fuerza y deseo de la deconstrucción, es para Derrida la única invención posible. Si esto es así, nos encontraríamos en el juego de un doble deseo, de una doble fuerza. De un lado, tendríamos el deseo de unidad, sin pérdida ni residuo, en el sistema general de lenguaje/pensamiento.⁸ De otro lado, tendríamos el deseo como inscripción heterográfica en el corazón de la escritura, cuya firma, por tanto, no es sino la traza de una diferencia. Sin embargo, no habría que pensar este doble deseo o fuerza como la oposición simple entre dos términos, uno frente al otro. Se trata, como lo acabamos de sostener, de un juego de fuerzas del deseo o, dicho de otro modo, del cruce intrincado de una doble economía. ¿Cómo se presenta ese deseo de unidad, constitutivo de la metafísica, en el sistema general lenguaje/pensamiento? No se presenta sino bajo la forma de la representación. En efecto, este deseo se produce según el predominio metafísico de la figura

de la conciencia como querer-decir, y, en cuanto tal, no se ofrece al pensamiento más que como presencia para sí, percepción de sí misma de la presencia⁹. A su vez, este querer-decir en la presencia para sí de la conciencia, no puede captarse más que en el rodeo de una representación cuyo signo sería la presencia diferida de lo existente. El signo, en su estructura clásica, representa el ser presente en su ausencia¹⁰, como sustitución derivada y gobernada a partir de la presencia original que difiere y a la vista de la presencia diferida que pretende reapropiarse. Por tanto, es bajo el predominio del presente que el ser-existente retrasa la satisfacción de su deseo en la economía de una inversión que retarda provisionalmente y sin pérdida la percepción del beneficio¹¹: finalmente, la cópula o la unión del “es”. Ahora bien, ¿con qué fuerza y deseo la economía general de la deconstrucción amenaza la supuesta estabilidad de la representación metafísica? Pues recordemos que Derrida no deja de hablar de subversión amenazante de todo lo que en nosotros desea la presencia pasada o porvenir de un reino. Por lo que ese deseo y fuerza de la deconstrucción no pueden consistir sino en la desestabilización de todo querer reinar, ahí mismo donde la lengua onto-teológica del ser precisamente quiere decir para poder llegar a reinar. Subversión

y amenaza de este querer-reinar, ¿cómo pensar la subversión aquí?, ¿cómo pensar la deconstrucción en tanto que subversión de la fuerza? El para-sí de la conciencia que desea la presencia de un reino, en el que se consumaría el poder y la libertad del ser-existente, no conquista el momento de la verdad sin que ponga en juego su fuerza. La puesta a prueba de la fuerza es un momento necesario de la conquista. No hay cópula sin proceso de conquista, y no hay tal sin la puesta a prueba de la verdad.¹² Pero aquí, la fuerza señorial no difiere el instante de la verdad, más que para gozar del sentido que ha ganado arriesgándolo. De manera que la esencia de su ex-posición está en la reserva; la esencia del diferir de su deseo está en la conservación y retención; la verdad de su puesta en juego está en el cálculo económico de la fuerza, en su administración. El deseo de reinar, pretende siempre reencontrar el placer en el lugar en que la presencia es diferida por el cálculo. Y la economía de este cálculo no consiste en otra cosa que en trabajar, elaborar la puesta en juego como inversión. ¿Se encuentra la fuerza y deseo de la deconstrucción por fuera de esta economía? Si fuese así, Derrida no hablaría de auto-hetero-deconstrucción gráfica. La fuerza de la deconstrucción, como juego de la diferencia (de la *différance*), inscribe a la

economía restringida de la fuerza señorial, y la hace operar en el gasto sin reserva de lo imposible.¹³ Pues no hay limitación administrada de la fuerza en el querer-decir, sin la ceguera de que la economía de su juego está ella misma inscrita, comprendida, en el juego aneconómico del don sin retorno.

Hablábamos, hace un rato, del juego de un doble deseo; del juego de una diferencia de fuerzas. La diferencia entre dos deseos, de una fuerza y otra. Pero la diferencia entre uno y otro deseo, entre el deseo que quiere reinar y el deseo de subversión de todo reino señorial, no es sino el juego de la diferencia (de la *différance*) entre estas dos diferencias. Vale decir: es el juego indecible en el que se decide cada vez la diferencia entre subversión y voluntad reinante. En ese indecible se juega una doble economía, una doble escritura: juego de una repetición simulada por el que se inscribe el querer-decir en un espacio que ya no domina. El deseo de la presencia diferida se abre así al espaciamento (como espacio de la escritura) del diferir de la demora temporalizadora. La operación de deconstrucción no está fuera de toda economía sino que pertenece al sistema de una economía general¹⁴ de la escritura, que abre la cuestión del sentido al movimiento de una repetición en el que tiene lugar como sentido siempre despla-

zado, dislocado, borrado por el juego de la marca simultáneamente marcada y borrada, simultáneamente viva y muerta.¹⁵ La relación de la economía restringida con el don sin reserva del juego de la diferencia, es la experiencia de lo imposible que hace la economía general de la deconstrucción, en la puesta en cuestión del valor de presencia del discurso. La puesta en cuestión pertenece a la economía, pero ya no en vista a la relación orientada de lo desconocido con lo cognoscible o con el conocimiento anticipado, sino en vista a la exposición de la experiencia con lo incalculable del juego, que inscribe al cálculo sin fin de esa experiencia, y cuya economía no obedece ya a la autoridad de la presencia del presente viviente.

Heidegger y el ser de la cópula

Según Heidegger, la cuestión del ser en el sentido del “es”, ha recibido la designación de “cópula” en razón de la posición que ocupa en la proposición enunciativa “S es P”, intermedia entre el sujeto y el predicado, y unitiva de ambos. Esta interpretación del “es” en el sentido de síntesis copulativa, que determina el concepto de logos como pensamiento unitivo, se encuentra en el origen de la lógica. Y en cuanto la tradición de esta ciencia ha permanecido en la incertidumbre e insuficiencia de la delimitación

del fenómeno del logos en su totalidad, el planteamiento lógico de la descripción del “es” como cópula no ha alcanzado realmente el sentido ontológico del “ser” expresado por el “es”. Por lo que, de alguna manera, la consecuente disolución de la ontología en la lógica se inscribe en la larga historia de un olvido que ha dejado sin plantear de forma radical, según Heidegger, la cuestión ontológica fundamental por el sentido o verdad del ser en general.¹⁶ La cuestión del ser y de la esencia de la verdad termina, entonces, y desde muy temprano, por caer en lo impensado de la lógica, que piensa, a cambio, la *essentia* de una cosa o su *existentia*, desde la perspectiva del emparejamiento o yuxtaposición formal del sujeto y el predicado. Según Heidegger, la cuestión de la verdad queda atrapada en los términos tradicionales en que la lógica piensa la *existentia* como “la realidad efectiva” de lo que está-ahí-delante con tal o cual propiedad y aspecto; como la realización de lo que algo es cuando se manifiesta en su idea. De manera que cuando se piensa la *essentia* como la expresión de lo que es una cosa, se piensa a la vez la *existentia* como la realización ponente de una esencia.¹⁷ Pareciera, por consiguiente, que Heidegger quisiera tomar todas las precauciones necesarias para que sus conceptos no sean confundidos dentro

de la lengua metafísica. Aquí pone toda su fuerza. Y el gesto de repetición-destrucción de la tradición filosófica, recae también sobre la historia de la lógica. La historia de la lógica como la historia de una cópula, que determinará el discurso metafísico en términos de la relación sujeto y objeto. La verdad en cuanto objetividad o en cuanto punto de vista subjetivo; la verdad en su carácter atemporal o la verdad en su carácter meramente relativo, arraiga su historia en el origen de la lógica. Heidegger sostiene que esta historia conduce, a partir de la filosofía moderna, al supuesto de que conocer es juzgar, vale decir, aquello hacia lo que el conocimiento se dirige es el objeto del juicio. Pues bien, en la medida en que el mismo Heidegger nos advierte que la realidad efectiva de lo real (*existentia*) va a ser conceptuada en el siglo XVIII como “objeto”, se puede concluir que lo que se juzga en su verdad o no-verdad, en la proposición enunciativa, es la propia existencia (en el sentido de *existentia*) de lo real. “El ser juzgado con verdad –nos dice Heidegger– determina la objetividad del objeto conocido [...]. El ser del ente se identifica con la objetividad y la objetividad no quiere decir otra cosa más que el ser juzgado con verdad”.¹⁸ Las precauciones que toma Heidegger, por tanto, van en la dirección de desprender su pregunta

por el sentido del ser de todo objetivismo y subjetivismo. Cuando él habla de sentido, lo hace con la exigencia de pensarlo de acuerdo a una comprensión distinta a la de la lógica, ahí donde para ésta el sentido no quiere decir sino lo que es juzgado como tal en un juicio verdadero; el sentido como lo que es verdadero, y lo verdadero como lo que constituye objetividad. Si no cabe hablar de la *existentia*, ni como *actualitas*, ni como objetividad de la experiencia, ni como subjetividad absoluta que se sabe a sí misma, tampoco cabe hablar del sentido como lo que es juzgado en el juicio. La existencia como el objeto del juicio en el que lo juzgado es el sentido: historia del valor que comporta un deseo, según el cual, querer decir, querer reinar, es querer significar. Historia del lenguaje como signo. Historia –dirá Heidegger– que infecta, contamina, a la propia fenomenología.¹⁹

“Problema de la lengua, del lenguaje, la metafísica como *Sprache*, lenguaje”.²⁰ Necesidad de un cambio de lenguaje. ¿No hay acaso en Heidegger una doble lengua, el juego de un doble deseo? ¿No simula acaso una lengua a otra? Su propia lengua ¿no está por eso ella misma infectada, contaminada, por el lenguaje de la metafísica, tanto más en cuanto se ha propuesto pensar la esencia del lenguaje en un sentido distinto a como

se ha comprendido la *essentia*? Y es que Heidegger confiesa que para hablar de la esencia del lenguaje ha tenido que utilizar el nombre metafísico de substancia. Se trata, como una de las tareas fundamentales, de “un esclarecimiento esencial de la esencia del ser en cuanto a su entrelazamiento, propio a su esencia, con la esencia del lenguaje”.²¹ Ahora bien, En *Ser y Tiempo* se encuentra la frase: “La <esencia> del Dasein reside en su ex-sistencia”. Casi veinte años más tarde, Heidegger aclara que, así pensada, la ex-sistencia no es idéntica al concepto tradicional de *existentia*. Antes bien, lo que dice la frase de *Ser y Tiempo* es que el *Dasein* se presenta de tal modo que es el “*Da*”, y este “ser” del “*Da*”, y sólo él, tiene el rasgo fundamental de la ex-sistencia, es decir, del extático estar dentro (abierto) de la verdad del ser. El *Dasein* existe en la verdad, como esa comprensión del ser que tiene el modo de ser de la existencia. En cuanto esencia extática, al *Dasein* le va en su ser la cuestión del ser, soporta extáticamente la verdad del ser como a su propia esencia, y en ella se juega su propia posibilidad; esa posibilidad que es el *Dasein*. En esa posibilidad, según Heidegger, el hombre se encuentra “arrojado” por el ser mismo al claro del ser. La verdad como el claro mismo. Heidegger, en diversos lugares, mienta la verdad como develación.

De manera que cuando él dice que el *Dasein* existe en la verdad del ser, está afirmando que el hombre, en tanto ex-sistencia, es en lo abierto de la develación. De ahí que la frase de *Ser y Tiempo* “La <esencia> del Dasein reside en su ex-sistencia” se deje leer del siguiente modo: “La <esencia> del Dasein reside en lo abierto del ser”. Apertura en lo abierto. Posibilidad sin representación. ¿Cómo se entrelaza la cuestión del ser con el lenguaje? Heidegger piensa la apertura como relación de proximidad con lo lejano. El lenguaje en su esencia sería, pues, aquella relación de proximidad: el lenguaje es para Heidegger el advenimiento de lo lejano en el que mora el hombre; de modo que en su morar, el hombre ex-siste. Ahora bien, planteado así el problema, la pregunta por la esencia del lenguaje requiere del esclarecimiento de la ex-sistencia y, por medio de ella, de la relación de la verdad del ser con el hombre, en un sentido distinto al concepto lingüístico-gramatical del lenguaje. La *destruktion* del concepto lingüístico-gramatical de la metafísica, está preparada preliminarmente por la analítica del *Dasein*. La frase: “La substancia del hombre es la existencia”, prepara algo pre-cursor, en el que se mienta la esencia del lenguaje.

Necesidad de otra lengua para lo que viene. Sin embargo, aquello que prepara el camino,

se dice en el lenguaje de la metafísica. Para pensar la esencia del lenguaje en eso que está por-venir, Heidegger hace uso preparatoria-mente de la palabra “substancia”. Heidegger, utiliza la palabra en varios lugares de *Ser y Tiempo*. Hacia el final del párrafo 25, aparece la frase: “Sólo que la <substancia> del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la existencia”; en el último párrafo del párrafo 43, Heidegger dice: “Que el ente que tiene el modo de ser del Dasein no pueda ser concebido desde la realidad y la esencialidad, lo hemos expresado por medio de la siguiente tesis: la substancia del hombre es la existencia”; y en la mitad del párrafo 63, se lee: “La delimitación de la estructura del cuidado proporcionó la base para una primera distinción ontológica entre existencia y realidad. Esto nos llevó a la tesis: la substancia del hombre es la existencia”. Ciertamente, la palabra “substancia”, aquí, no se determina ni desde el *esse essentiae* ni desde el *esse existentiae*, lo que conlleva que tampoco el lenguaje se concibe como la mera unidad de una forma fonética (cuerpo de la palabra), una melodía y ritmo (alma del lenguaje), y un significado (espíritu del lenguaje). Pero, ¿porqué la necesidad de la insistencia con respecto a una misma noción? ¿Porqué la sostenida precaución de las cursivas en

el uso de esa palabra? Porque no se trata tan sólo de la corrección de la gramática de un nombre.²² Dificultad, por tanto, de nombrar con otra lengua lo que es ya una “traducción encubridora del griego *ousía*”; dificultad de pensar con la palabra adecuada en el seno del lenguaje de la metafísica y de su gramática.²³ Por eso mismo, necesidad de des-decir el lenguaje a favor de lo inactual.

El des-decir como cuestión del don de lo in-actual. Patricio Marchant, nos ha recordado en su libro que para Heidegger la filosofía es esencialmente pensamiento del por-venir. Pero también nos recuerda que el Heidegger de *Ser y Tiempo* tuvo que principiar por acatar, obedecer, las exigencias del pensar determinado por la técnica del discurso filosófico universitario.²⁴ En ese doble deseo, doble escritura, se juega también una doble exigencia: por un lado, la voluntad de saber del trabajo profesoral, cuya condición es el ponerse en guardia en la casa de la verdad, al resguardo de todo gesto de desatención a la guardia de lo destinado, de pérdida de la vigilancia, de infidelidad; por otro lado, y al mismo tiempo, la exigencia de acoger el regalo, el don de un deber como préstamo del nombre, como substitución; como el envite de una fiesta del pensamiento sin reserva.²⁴ Este pensamiento es el que se da por la fuerza de lo impensado en él, lo

inactivo que da que pensar. Pensamiento del “*Da*” del “*Sein*” como aquello que nombra la esencia del ser que da; que nombra lo que da y otorga pensamiento. ¿Cómo guardar lo abierto? ¿Cómo reservar lo que es puro don? ¿Cómo guardar la verdad del ser, cuando éste es el darse en lo abierto, con lo abierto mismo? Economía sin economía, economía imposible por tanto. Posibilidad imposible del pensamiento.

Nuestro tiempo: el tiempo del otro

“Nuestro tiempo”. Dejemos en suspenso la intriga de esta frase, al menos una parte de ella. “Nuestro” tiempo. En el pensamiento de Lévinas la cuestión del tiempo está imbricada a la puesta en tela de juicio del lenguaje filosófico. A su pregunta por el surgimiento del tiempo, le acompaña la puesta en entredicho de la verdad filosófica como lenguaje del ser. Dicho con otras palabras, en la exigencia de un “más allá” del ser, de otro modo que ser, se pone en movimiento la doble pregunta por el acontecimiento de un lenguaje que sea irreductible a las categorías de la ontología y por el acontecimiento de un tiempo que no sea ya el tiempo de la vida compuesto de instantes separados. Pues, para Lévinas, la filosofía no es sino re-presentación de la experiencia cotidiana del tiempo del reloj, cuyos instantes van

marcando el paso a paso de la economía del ser. El discurso filosófico es, para Lévinas, en este sentido, la confirmación de la afirmación del ser.

El pensamiento de la trascendencia, en Lévinas, requiere pensar en un “más allá del ser” y, por tanto, en un “de otro modo” que el lenguaje de la ontología. En este lenguaje de la pro-posición, el ser es manifestación y, en ese manifestarse del ser, su gesta acontece como la inquietud de una incesante recuperación de la presencia, como una incesante re-presentación.²⁵ La pro-posición como re-presentación es la posibilidad misma del retorno de la presencia que vuelve sobre sí misma, de manera tal que nada puede ni ha podido acontecer sin presentarse.²⁶ Para Lévinas, la sucesión de instantes discurre como “nota sostenida” en el siempre de este retorno. La pro-posición logocéntrica es el énfasis de la posición del ser en tanto que reino del instante presente. Pues bien, ¿cuál es para Lévinas ese tiempo del reloj, cuya sucesión monótona de instantes no es otra cosa que la alternancia de nuestros esfuerzos y distracciones? Según Lévinas, nuestra concepción vulgar del tiempo corresponde a la experiencia del “tiempo de la economía” calcada de nuestra vida en el mundo.²⁷ En el mundo, el tiempo es el instante mismo del esfuerzo que nos encorva sobre la ineluc-

table tarea de ser. Para Lévinas, el dominio del sujeto no sería sino la posición del ser que comienza a ser como el instante de ese esfuerzo que revela una condena: condena que consiste en la imposibilidad de disociar en el ser lo que asume el peso del peso mismo.²⁸ Tiempo sin trascendencia, la sucesión del tiempo de la economía es la duración del esfuerzo hecha enteramente de paradas. En circunstancias que el instante siguiente de ese tiempo no es más que la próxima parada en la que se paga el salario por la condena. Luego, para Lévinas la libertad del logos representa la gravedad del sujeto que se inclina servilmente sobre el instante presente, para asumir, clavado a él, la duración de un esfuerzo interminable. El presente del reino del lenguaje se constituye así mediante el hecho de hacerse cargo del presente. Este “hacerse cargo” es la filosofía misma como coincidencia entre el ser y el aparecer. El acto de asunción con el que comienza el sujeto es pensado por Lévinas como un acto de identificación en el que el existente identifica el ser como su ser. Del mismo modo, y en un mismo acontecimiento, la filosofía asume el ser como su sentido, haciendo coincidir la “gesta” de ser con su propia racionalidad: la filosofía se pone a trabajar, se esfuerza por la verdad, allí donde, “ser y conocimiento del ser en su identidad son el teatro mismo

del Espíritu”.²⁹ ¿Dónde encuentra Lévinas la salvación para esta condena? ¿En qué lugar y con qué tiempo? En el tiempo del otro que arriba desde lo “de otra parte”.

“El verdadero objeto de la esperanza –nos dice Lévinas– es el Mesías o la salvación”. Según Lévinas, plantear el problema radical es preguntarse si la humanidad del hombre, el sentido, la inteligibilidad de lo inteligible, se reduce a la intriga del ser como ser: ¿Es el sentido el acontecimiento del ser o, por el contrario, el sentido es la cuestión previa de lo humano, la cuestión previa de la filosofía? Esta sería para Lévinas la pregunta fundamental. Desde aquí él aborda la problemática de la esperanza, y lo hace aludiendo ni más ni menos que a una lectura de la filosofía práctica de Kant. En efecto, en unas de sus lecciones Lévinas asevera que la gran fuerza de la filosofía práctica de Kant reside en la posibilidad de concebir, mediante la esperanza, un más allá del tiempo de la economía.³⁰ La acción posee aquí un sentido que, siendo refractario a todo conocimiento, en la desesperanza del tiempo limitado de la economía abre el tiempo de un porvenir cuya espera no remite a la presencia de algo que puede llegar. Este sentido de la acción no sería un desmentido del tiempo de la vida en el mundo sino el don de un significado distinto que nos pone en relación con lo

desmesurado e incalculable de la esperanza. Si a Lévinas le parece en este punto fundamental el texto de Kant es por la razón de que es posible concebir allí el corolario de una ética cuya significancia no está dictada por una relación con el ser. No se trata de la negación del ser sino de un sentido ético según el cual hay algo más para el ser humano que el hecho de ser. En este “algo más” la esperanza espera más de lo que se puede o cabe esperar, no en el tiempo, sino como la temporalidad misma del tiempo. El tiempo es la paciencia de una espera, sin término esperado, que aguarda lo inasible. Ahora bien, en lo irreparable del presente, la salvación le viene al “Yo” de otra parte, cuando todo en el sujeto es aquí: imposibilidad para el sujeto de salvarse por sí mismo y de salvarse completamente solo³¹. Para Lévinas, no le encontramos al sujeto los medios de su salvación. La alteridad absoluta del otro instante, mediante el cual el “Yo” recomienza como lo no-definitivo del presente, no le viene al sujeto sino de su relación con el otro. En el “cara a cara” de esta relación sin intermediarios se constituye, según Lévinas, el tiempo como trascendencia o como no-reposo del “Mismo” por el “otro”, que aporta al “Yo” otra cosa que ese retorno a sí de la presencia. Por lo que Lévinas llega a pensar el tiempo como el desgarramiento del

Mismo por el otro, el fuera de sí, más allá del concepto, sin posibilidad de fusión o síntesis entre yo y el otro.

Sin embargo, Lévinas se pregunta, se debe preguntar, cómo es que la venida del otro, esa venida que me envía al otro, la visitación del rostro del otro en el cara a cara de la relación ética, no se convierten —de alguna manera— en revelación; cómo es que el rostro del otro en tanto que visitación no puede ser simplemente representación verdadera en la que el Otro renuncia a su alteridad. Y es que, de acuerdo a lo que nos dice Lévinas, el otro no es simplemente un alter-ego, sino la alteridad radical del otro que nos saca del concepto “Yo”. Alteridad ante la que somos pura exposición en primera persona, únicos en la imposibilidad de sustraernos de la responsabilidad ante el otro hombre, en su exigencia, en su rostro. El rostro del otro es visitación pero también exigencia, él entra en nuestro mundo como el recién llegado que se me impone sin que pueda hacerme el sordo a su llamada, a su mandato. Mandato del rostro por el que el “Yo” pierde su soberana coincidencia consigo, su indentificación.³² Vaciado del imperialismo, el yo queda interpelado a responder sin miramientos para sí. Para poder pensar la radicalidad de esta alteridad, Lévinas se ve conminado a concebir la venida del rostro

desde un “más allá” del mundo, como el “de otra parte” del cual viene y a donde ya se retira. Este “más allá” no es otro mundo sino lo absolutamente ausente del mundo, del cual procede la significancia del rostro del otro que me ordena al prójimo. El más allá de donde viene el rostro significa como huella de lo infinitamente otro e inmemorial, que se trasciende en lo finito, atravesándolo en el hecho de que me ordena al prójimo, me expone a él, sin exponerse a mí. Por eso la huella en Lévinas no es nunca la huella de un presente, sino de un pasado absolutamente anacrónico, que no ha estado jamás aquí, que ha pasado ya hacia lo infinito de su ausencia, como el desarreglo mismo de nuestro mundo sobreimprimiéndose. Desarreglo, traumatismo de lo infinito en lo finito, Dios de otro modo que ser, que me sorprende siempre ya pasado, en un pasado que nunca fue presente y que permanece inenglobable. Huella de lo infinito, huella de Dios en donde resplandece el rostro del otro. Lo infinito, Dios, significa como huella sin hacer aparecer, sin presentarse delante de mí, sin ex-ponerse, como la huella de un traumatismo que me ex-pone “para-el-otro”, obligado a él, en la distancia dia-crónica de un tiempo más antiguo que yo. Así pues, no me reservo nada para mí ante el otro, a condición de ser el testimonio que le testi-

monia al otro lo infinito de un secreto. Y asumo mi responsabilidad inalienable para con el otro, a condición de sufrir la violencia de un traumatismo inasumible que me despierta en el puro Decir, sin contenido, a la proximidad del otro hombre.

Ahora, ya

Ahora. ¿Alude el ahora a nuestro tiempo? Ahora, ya ¿no significa acaso que estamos obligados a la responsabilidad inminente para con nuestro tiempo? Pero si fuese así, tendríamos que partir diciendo que la responsabilidad para con nuestro tiempo no es una responsabilidad para con nosotros, sino para con los que ya no están o están porvenir; para los que jamás tendremos la posibilidad de conocer; para los que tendrán lugar sin nosotros, ya que, es por el tiempo del otro que a fin de cuentas podemos decir “nuestro tiempo”.

1. En la Introducción-traducción de *La dialéctica en suspenso* de Walter Benjamin³³, Pablo Oyarzún muestra cómo por el golpe, el shock que sufre el sujeto, cierto de sí y asentado en el dominio de su familiaridad, es alterado, conmovido, removido, de modo tal, que él, en virtud del acceso de lo absolutamente Otro, queda abierto hacia la fuerza inmemorial de lo sido. Por la fuerza

del pasado absoluto, el sujeto, su nombre, acontece como memoria póstuma. “Pero, por eso mismo –nos dice Oyarzún–, pensar la verdad histórica exige prendarse de esto sido, mantener abierta, desde el saber de su caducidad, su apertura póstuma a la significación, cuya cifra [...] es el nombre”.³⁴ Por la fuerza del golpe de aquello que se sustrae, sin embargo, del “capital de mi saber presente” (Oyarzún), mi firma se convierte en la signatura de inapropiable temporalidad que lo radicalmente otro inscribe en el ser. La experiencia de lo inasumible es, asimismo, la experiencia de lo singularmente finito. En la temporalidad inquietante de esta experiencia, “Hay un saber-aún-no-consciente de lo sido, cuya promoción tiene la estructura del despertar”. Pablo Oyarzún subraya que la dimensión de lo sido en Benjamin configura la temporalidad del tiempo como lo que hiende el presente mismo, abriéndolo al porvenir de lo irresuelto. De la hendidura, el hiato que el pasado pendiente inscribe en el presente, dislocándolo, puede brotar el futuro, de modo que lo sido “es el índice de su tensión hacia la redención” por-venir.³⁵

Estamos en condiciones, ahora, de volver a la frase “débil fuerza mesiánica”; frase que habíamos preferido mantener *entre paréntesis*. Pablo Oyarzún, a propósito,

se pregunta por cómo opera una “fuerza fuerte” con respecto al pasado. La fuerza fuerte, poderosa y reinante, trae lo sido, lo re-presenta, proyectando el presente en él “como un haz de luz que sólo destaca los perfiles que corresponden a los rasgos de dicho presente”. Oyarzún agrega (y hasta aquí queríamos llegar) que la forma verbal de esta fuerza reinante es el “es”. La cópula del verbo ser; la unión copulativa de la pro-posición. Traer el pasado hacia el presente, es enraizar lo sido en la Tierra firme del ser “bajo la fijeza visible del cielo estrellado” (Lévinas). Reino de un reposo fundamental. El ser es, Heidegger es quien ha insistido en esta frase. Para él, la substantivación del verbo acaba por consolidar y objetivar el borramiento del sentido del ser. La pro-posición deja precisamente impensada, en el olvido, el sentido de la posición. La deja pre-supuesta como la tierra que nos sostiene y, con ello, deja sin pensar el tiempo como la originaria esencia del ser.

2. “El ser es”. Por lo general –mienta Heidegger– se dice ese “es” de algo que es. Y a eso es a lo que llamamos lo ente. Pero resulta –insiste Heidegger– que precisamente el ser no “es” lo ente, sino la diferencia (la *différance*) entre el ser y lo ente.³⁶ Diferencia que se da no como término, sino como la tempo-

realización originaria de la temporalidad de la ex-sistencia. A partir de aquí, se abre con Heidegger la posibilidad de pensar el ser del hombre no como entidad en el tiempo, sino como ser tempóreo que existe finitamente, sin cesar, hasta el fin. Su ser-para-la-muerte, es un ser-hasta-la muerte, finitamente sin fin. Lo que significa que el hombre en tanto que existencia nunca se presenta a sí al modo de un ente allí, en su forma acabada. El hombre según Heidegger no es un aspecto de la realidad, al menos no al modo en que lo piensa la tradición. De ahí también la dificultad de plantear la comprensión, en cuanto modo de ser existencial del *Dasein*, a la manera de una tematización. Llama la atención cuando Lévinas lo lee así, en esta perspectiva, pues Heidegger aclara que la comprensión del ser se da en lo abierto de “una apertura abriente”, en donde toda tematización previa vendría a velar el sentido del ser, su verdad. Esto quiere decir que la metafísica no puede tener como tema la diferencia ontológica, puesto que, de otra manera, la diferencia sería una diferencia óptica y no más la diferencia de ser y de ente. Es decir, hay una resistencia obstinada de la diferencia a dejarse tematizar como diferencia; del ser a dejarse decir como ser, ahí donde ella, condición de toda comprensión, es lo impensado, subyacente y nunca como

tema, en toda la tradición metafísica. Y si la existencia del hombre puede pensar más de lo que puede pensar (poder excesivo, posibilidad de lo imposible) es porque a su poder-ser le va su ser en esa diferencia ontológica. Esta diferencia tiene la estructura de lo problemático-problematizante que da que pensar. Por lo que tenemos lugar, acontecemos (y este “tener lugar” es el existir como temporalización originaria) en tanto que arribantes en el ámbito de lo que se llama pensar. Aunque no pensamos, según Heidegger, a partir de un querer saber, o de un saber-pensar, sino desde lo impensado. El poder-pensar del hombre arranca de un no-poder; la potencia de pensar lleva consigo, en el acto mismo de pensar, la propia potencia de no-pensar todavía. Cuando pensamos no sólo dirigimos la posibilidad del pensamiento al acto de pensar, sino también, al mismo tiempo, lo volvemos a su impotencia misma de pensar. Esto es precisamente lo que quiere decir Heidegger cuando afirma que lo que da que pensar es el hecho de que todavía no pensamos.³⁷ En consecuencia, el ahora de la decisión auténtica en que el *Dasein* se apropia de su ser-finitamente, es el instante en que arriba al pensar, cuya potencia piensa más de lo que puede. Sólo en tanto arribante, el hombre deja venir lo radicalmente otro.

Sólo en tanto que mortal el hombre se da, en la irremplazabilidad de su muerte, a lo por-venir.

3. Fallo de una lectura. El pensamiento de Lévinas es el pensamiento de lo infinito. Religión. Su decisión respecto de Heidegger parte de esta exigencia. Pero de lo que se trata aquí, en lo que intentamos plantear, es pensar en la radicalidad de la finitud. El hombre, en tanto ex-sistencia, no es un ente ahí-delante-a-la-mano, como si fuera un objeto sustancial; la esencia de este ente que es el *Dasein* es, justamente, la posibilidad; su existir finitamente no consiste sino en el ser-posible. Y la muerte, para Heidegger, es la posibilidad por excelencia, la posibilidad de la imposibilidad. El estar “por delante de sí” del *Dasein*, en la espera de lo inminente, tiene lugar en el existir vuelto hacia la muerte. Ahora bien, el final de la muerte –y esto es algo que lo recalca, curiosamente, el mismo Lévinas– no puede entenderse ni como remate, ni como desaparición, ni como el cesar de la lluvia que se termina, ni como el final de la jornada hecha, ni como una deuda que se devuelve.³⁸ La muerte, para el *Dasein*, no es un punto final de su ser, sino la experiencia de su ser-finito. Como tal ser-finito, el hombre es cada vez la anticipación de la inminencia de la muerte a la que está

remitido como tal posibilidad. La posibilidad de morir, en su calidad de posible, es esa por la cual el hombre sobrepasa todas las demás posibilidades de la realidad efectiva. Su finitud consiste en existir finitamente como posibilidad que excede lo posible. Es, utilizando una expresión de Jean-Luc Nancy, un ser infinitamente finito.³⁹

4. Derrida en su libro *Aporías*⁴⁰ retoma la cuestión de la analítica heideggeriana, diciendo que el “todavía no” propio del ser-para-la-muerte no es la anticipación de una completud o de una realización plena. El esperarse, en el “todavía no” que hace que tendamos hacia la muerte, es absolutamente incalculable. Esta relación con lo incalculable, es una relación de proximidad con un no-real, cuya posibilidad, tan alejada de la realidad efectiva, se devela como imposible. La experiencia de la finitud es, de acuerdo a lo que nos dice Derrida, la experiencia de la posibilidad que es develada y asumida como imposibilidad; la posibilidad de la imposibilidad sin medida de la propia existencia. De aquí, justamente, Derrida extrae la aporía de un pensamiento (y a este punto querríamos llegar, por fin). La aporía sería que semejante imposibilidad sea posible y aparezca como tal, como imposible; una

imposibilidad cuyo aparecer o anunciarse como tal sería posible. Esta es la aporía que deconstruye, auto-hetero-deconstruye, las demarcaciones conceptuales de la analítica de *Ser y Tiempo*, sus fronteras ontico-ontológicas, la clausura de la problemática de su ciencia fundamental.⁴¹ En los límites que *Ser y Tiempo* quiere trazar, se deja infiltrar el principio mismo de su imposibilidad, ese principio de ruina que es la finitud del existir. La aporía de la muerte, que es la imposibilidad como muerte pero también la imposibilidad de la muerte, firma la singularidad irremplazable del existir; emite el nombre común de un nombre propio sin nombre: la posibilidad del aparecer como tal de la imposibilidad de aparecer como tal del nombre; el nombre “muerte” que firma la no-verdad de la existencia. El aparecer de lo desaparecido; la aparición espectral de la existencia; su posibilidad de morir como imposibilidad de la existencia. Su no-presencia. Existir es no estar presente a sí mismo y, por eso, abierto a lo otro, al otro. Esta anesencialidad de la existencia, su no-verdad, es la que deconstruye la teoría de la caída y de la autenticidad originaria, la polaridad entre lenguaje originario y lenguaje caído, presentes tanto en el proyecto heideggeriano como benjaminiano. Su no-verdad disloca todo lo que hay en

ellos aún de búsqueda de la palabra propia y del nombre propio; hiende la alianza del habla y del ser. Esta hendidura, esta herida del nombre es constitutiva de la experiencia en su originario abrirse a lo imprevisible, al puro evento del que no puede adueñarse ninguna generalidad. Para Derrida, la ruina pertenece a la condición mortal de esta experiencia. De modo que ella está estructurada originalmente como ruina; en su fragilidad, ella es la experiencia de aquello que no ha estado siempre ahí, ni estará siempre y, en consecuencia, como la experiencia de lo por-venir, de lo arribante. Este es, justamente, el mesianismo constitutivo de la experiencia en su finitud; su débil fuerza mesiánica. Amar al otro como mortal, amar al mortal como un otro, cuya muerte me aproxima a lo distante como tal, “¿Qué otra cosa puede amarse, por lo demás?”⁴²

Notas

- ¹ Jacques Derrida. "Nombre de Pila de Benjamín". En: *Fuerza de Ley. "El fundamento místico de la autoridad"*. Edit. Técno, Madrid, 1997.
- ² *Op. cit.*, pp. 70 y ss.
- ³ *Op. cit.*, pp. 81 y ss.
- ⁴ *Idem.*
- ⁵ Alberto Moreiras. *Tercer espacio: Literatura y duelo en América Latina*. Edit. Lom, Stgo, 1999, Cap. octavo.
- ⁶ *Op. cit.*, pp. 222-223 y ss.
- ⁷ *Op. cit.* pp. 226 y ss.
- ⁸ *Op. cit.* pp. 225 y ss.
- ⁹ Jacques Derrida. *La différance*. En: *Márgenes de la filosofía*. Edit. Cátedra, Madrid, 1994, pp. 51 y ss.
- ¹⁰ *Op. cit.* pp. 45 y ss.
- ¹¹ *Op. cit.* pp. 55 y ss.
- ¹² Platón y Hegel son, en este sentido, los dos extremos de la historia de la filosofía como puesta en juego de la razón. Así lo ha mostrado magistralmente, con respecto al pensamiento de Platón, Gilles Deleuze en su texto sobre "Platón y el Simulacro". En: *Lógica del sentido*. Edit. Paidós, Barcelona, 1989. Y con respecto al pensamiento de Hegel, lo ha mostrado el propio Derrida en su lectura de Bataille. Véase "De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva". En: *La escritura y la diferencia*. Edit. Anthropos, Barcelona, 1989.
- ¹³ J. Derrida. "De la economía restringida a la economía general", 1989.
- ¹⁴ Derrida se refiere a la deconstrucción en estos términos en su texto "La différance". *Op. cit.*, pp. 40 y ss.
- ¹⁵ *Op. cit.*, pp. 59 y ss.
- ¹⁶ Martin Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Edit. Trotta, Madrid, 2000, Cap. Cuarto.
- ¹⁷ Martin Heidegger. *Ser y Tiempo*. Edit. Universitaria, Santiago, 1997, Parágrafo 9; *Carta sobre el humanismo*, en: *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp. 268 y ss.
- ¹⁸ Martin Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, pp. 247 y ss.
- ¹⁹ *Idem.*
- ²⁰ Patricio Marchant. *Sobre árboles y madres*. Sociedad Editora Lead Ltda., Stgo, 1984, pp. 80 y ss.
- ²¹ Martin Heidegger. *Introducción a la metafísica*. Edit. Gedisa, Barcelona, 1995, pp. 57 y ss.
- ²² Martin Heidegger. *Introducción a la metafísica*, pp. 57 y ss.
- ²³ Martin Heidegger. *Carta sobre el humanismo*, pp. 274 y ss.
- ²⁴ Patricio Marchant. *Op. cit.*, pp. 81 y ss.
- ²⁴ *Op. cit.*, pp. 98 y ss.
- ²⁵ Emmanuel Lévinas. *Dios y la filosofía*. En: *De Dios que viene a la Idea*. Caparrós Editores, Madrid, 1995, pp. 108.
- ²⁶ *Op. cit.*, pp. 109 y ss.
- ²⁷ Emmanuel Lévinas. *De la existencia al existente*. Edit. Arena Libros, Madrid, 2000, pp. 122 y ss.
- ²⁸ Emmanuel Lévinas. *De la evasión*. Edit. Arena Libros, Madrid, 1999, pp. 111 y ss.
- ²⁹ *Dios y la filosofía. Op. cit.*, pp. 187 y ss.
- ³⁰ Emmanuel Lévinas. *Dios, la muerte y el tiempo*. Edit. Cátedra, Madrid, 1994, pp. 80 y ss.
- ³¹ *De la existencia al existente. Op. cit.*, pp. 126 y ss.
- ³² Emmanuel Lévinas. *Humanismo del otro hombre*. Edit. Siglo Veintiuno, México, 1993, pp. 61 y ss.
- ³³ Walter Benjamin. *La dialéctica en suspenso: Fragmentos sobre la historia*. Edit. Arcis-Lom, Santiago.
- ³⁴ Pablo Oyarzún. *Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad. A manera de introducción*. En: *La dialéctica en suspenso*, ed. cit., pp. 17 y ss.
- ³⁵ *Op. cit.*, pp. 29 y ss.
- ³⁶ Martin Heidegger. *De la esencia del fundamento* (Prefacio a la tercera edición: 1949). En: *Hitos*, Edit. Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- ³⁷ Martin Heidegger. *¿Qué significa pensar?* Edit. Nova, Buenos Aires, 1964.
- ³⁸ *Ser y Tiempo*. Parágrafo 48, ed. cit.. Véase, además, *Dios, la muerte y el tiempo*. Ed. cit., pp. 54 y ss.
- ³⁹ Jean-Luc Nancy. *La historia finita*. En: *La comunidad inoperante*. Edit. Arcis-Lom, Santiago, 2000, pp. 176 y ss.
- ⁴⁰ Jacques Derrida. *Aporías. Morir –esperarse (en) los "límites de la verdad"*. Edit. Paidós, Barcelona, 1998, pp. 113 y ss.
- ⁴¹ *Op. cit.*, pp. 119 y ss.
- ⁴² Derrida se plantea esta pregunta en el "Nombre de Pila de Benjamín". *Op. cit.*, pp. 109.

