

Prólogo

Suele suceder que, en ciertos momentos de nuestra vida, leemos a un autor que no comprendemos, o que no nos interpela de algún modo, y lo abandonamos hasta otro momento. En mi caso, la lectura de la obra de Derrida sufrió ese avatar: no pudiendo ni sintiendo demasiada cercanía a su pensamiento durante varios años de mi vida, hacia mediados de los 90 volví a releerlo, y en ese momento me apasioné por su obra. Las pasiones están sometidas a esos movimientos extraños, que tienen que ver, según mi parecer, con pasajes y atravesamientos que no podemos dominar ni organizar, y que por su peculiar interrelación hacen posible que, en algún momento, podamos escuchar a un autor al que antes no podíamos escuchar.

Escuché, entonces, el llamado de la escritura derridiana luego de haber atravesado un largo camino nietzscheano, y tal vez porque sentí que Derrida era el autor que más se acercaba al modo de aproximación a Nietzsche que considero el más adecuado, aquel que “abandona” su pensamiento, planteando, desde el mismo, nuevas posibilidades y perspectivas.

Derrida se ha quedado con el Nietzsche del “quizás” y del porvenir, es decir, con lo menos asible de su pensar y, por lo tanto, con lo menos capturable. “Quedarse” con lo que “no permanece” es un ejercicio de vida y de pensamiento muy riesgoso, es el ejercicio de una existencia que no sabe de seguridades sino de incertidumbres.

Romper con los hábitos –con la seguridad y tranquilidad de conciencia que los mismos traen– tal vez sea uno de los grandes motivos que ha movido al pensamiento en todas las épocas. Cuando esa ruptura de lo habitual se hace existencia, cuando no se puede vivir sino afirmando el carácter incierto de la vida, lo enmascarador

de las supuestas seguridades (llámense dogmas, pensamientos, o “sagrada familia”) comienza a resquebrajarse. Y es entonces que, recién entonces, se vive “como se piensa”, y no en virtud de una supuesta coherencia vida-escritura, sino por un “mandato” –riesgoso– del pensar que se torna irrenunciable.

Ese riesgo del pensar, al que Nietzsche nos convocó, incitó y empujó, es retomado en el pensamiento de Derrida. Los escritos aquí reunidos remiten a diversas aproximaciones a ese pensar. Fueron escritos entre los años 1999 y 2006, algunos de ellos han sido publicados, otros permanecen inéditos. En estas aproximaciones siempre se lee, de alguna manera, la impronta nietzscheana.

Esa impronta me lleva a reunirlos, nuevamente, al final, en la idea de “resto”. Que el “resto” sea el riesgo de lo que hay pensar, es mi idea de lo que es la filosofía, que el “resto” sea la forma de existencia que asume ese riesgo, es mi convicción vital de estos últimos tiempos.

MBC
Mayo 2007

11. El resto, entre Nietzsche y Derrida

¿Qué es “el resto”? ¿Lo que “queda” cuando se quita “todo”? ¿El resultado de un trabajo de cribaje, las semillas buenas separadas de la maleza, como en la parábola bíblica? ¿Es el resto el residuo *después* de la deconstrucción, o es lo que *ya* estaba allí, como indeconstruible, permitiendo la misma? ¿Es lo mismo “lo que queda” y “lo que resta”?

Derrida crea el término “*restance*”, para dar ese valor de la voz media, ni activa ni pasiva, a la noción de resto. El término se deriva del verbo *rester*, permanecer, pero así como *différance* abre un abismo con respecto a toda posible traducción por “diferencia”, “*restance*”, este gerundio de rúbrica derridiana, se resiste a la traducción por “permanencia”, y “resta” intraducible.

Como se indica en *Points de suspension*, la palabra “*reste*” (resto) está más cercana del *Rest* alemán, como residuo, que de la idea de permanencia (marcada por el verbo *bleiben*). Por ello, el resto “no es”. Cuando Derrida polemiza con la filosofía analítica, señala esta diferencia entre permanecer y restar: el retorno a la permanencia es la vuelta a “una noción de significación estabilizada”¹. Frente a ella, la “*restancia*” es no-presente. Permanencia, substancia y presente son términos solidarios entre sí: baste recordar la esquematización de la categoría kantiana de substancia en términos de la permanencia en el tiempo.

En toda escritura, existe una *restancia* extraña, y bien extraña: ya que no es ni reductible al texto, ni es ajena a él. Extraña, entonces, con el carácter de lo extraño en Nietzsche y en Derrida: cercano y lejano al mismo tiempo, pero no dejándose reducir a aquel en el que habita.

¹ J. Derrida, *Limited Inc.*, ed. cit., pp. 102 ss.

Si pensamos la historia del pensamiento en términos de la relación con la nihilidad (la negatividad que atraviesa, conforma, sustenta, al existente humano), la noción de “resto” es una idea clave para comprender toda una línea filosófica que, podríamos decir, se inicia en Nietzsche (pero también, de algún modo, tiene un referente en Kierkegaard) y que, transitando por el pensamiento de Rosenzweig, Heidegger, y otros, encuentra en Blanchot, Derrida y diferentes autores contemporáneos nuevos modos de manifestación.

“Resto” es lo que impide la totalización, el cierre dialéctico en la síntesis. “Resto” es la piedra que se le atraganta al pensador que concibe la filosofía como cierre sistemático, y que intenta soldar y sanar la herida de la existencia misma.

El resto no es, entonces, lo “que queda” de una totalidad, una vez desmontada, sino aquello que impide que la totalidad se cierre. La restancia indica también una “resistencia” (por ello, a veces, Derrida habla de “resistencia”): el texto se “resiste” a la traducción, porque está habitado por un exceso indecidible.

La restancia se asocia, a lo largo de la obra de Derrida, a diferentes nociones: pareciera que la idea de huella no podría ser entendida sin esta remisión al resto. En la referencia a la figura del yo en el film “D’allieurs, Derrida”, de S. Fathy, se hace patente este resto en el “yo puedo morir en cualquier momento, la huella resta”². Pero este “restar” de la huella no significa una permanencia de la misma, sino que, como señala Derrida, es necesario sustraer la semántica del resto a la ontología: la restancia no es una modificación del ser a nivel de la esencia, la existencia o la substancia. Ya en *La voz y el fenómeno* la consideración de la iteración remitía a la restancia. En la medida en que la iteración supone identidad y diferencia, comporta en sí misma la diferencia que le permite ser iteración: la iteración divide la supuesta identidad de un elemento, la restancia sería lo que permite esta posibilidad desde el punto de vista de que indica que no hay presencia plena.

² J. Derrida, *Trace et archive, image et art*, entrevista con Jean-Michel Rodès, 25-06-2002, p. 120. Disponible en www.ina.fr/inatheque/activites/college/pdf/2002/college_25_06_2002.pdf

Derrida utiliza el término “restance” en relación a Nietzsche en *Éperons*, cuando analiza de qué manera el no-fragmento nietzscheano hace patente la restancia que impide la consideración hermenéutica en términos de horizontes seguros de sí mismos. Esta cercanía con Nietzsche, dada en la problemática de la escritura y del sentido, puede ser extendida a otros usos del término “restancia”, como modo de ser (no-ser) del resto: seguiremos algunos de esos trayectos, entre Nietzsche y Derrida, para ver de qué manera el resto permite pensar el tiempo del quizás, la política del por-venir en el modo del resto mesiánico, la noción de don, y la cuestión del otro. Entre Nietzsche y Derrida, el resto es también lo oscuro blanchotiano, inapresable, resistente a las “ilustraciones” de su concepto, a las explicaciones. Hacer un trayecto “entre” el resto significará, entonces, patentizar la resistencia de la restancia a este intento de explicitarla, una suerte de contradicción performativa que, tal vez, haga patente lo inútil de toda esta tarea.

Restance en Éperons

La noción de restancia se configura en *Espolones* alrededor del fragmento póstumo de la época de *La ciencia jovial. La Gaya Scienza*, que, entre comillas, sólo señala, de manera lacónica y enigmática, o bien, de manera cotidiana y habitual, “he olvidado mi paraguas”. Derrida nos envía al fragmento 12 (175) de la traducción francesa de la edición crítica, provocándonos un cierto extravío, suplementario al que genera el mismo fragmento: el texto es el 12 (62) en la edición de Colli y Montinari.

Toda la lectura de Nietzsche que se realiza en *Espolones* es puesta en contraposición a la lectura heideggeriana, nudo también de la posterior polémica, en el año 1981, con Gadamer y la cuestión de la hermenéutica. También allí se trató de lecturas y de riesgos, también allí se trató, de algún modo, de olvidar o no olvidar el paraguas cuando se lee un texto.

Porque la lectura heideggeriana es la lectura del prevenido, del que sale siempre con paraguas, del que no se acerca al texto sin las

armas aseguradoras –y asesinas– del mismo. Un paraguas puede ser también un arma que reúne en torno a un falo una multiplicidad de velos que quiere desplegar. Un paraguas puede ser un arma para intentar asegurar y resguardar aquello que, a pesar de las prevenciones, siempre se disemina.

En el diálogo que sigue a la primera versión del texto, “La cuestión del estilo”, en el Coloquio de Cerisy, Derrida distingue entre hermenéutica e interpretación, señalando para la primera la actividad de “desciframiento” de un sentido, y oponiéndola a la interpretación como “actividad transformadora”³. Heidegger desea descifrar el sentido, encontrar la verdad por debajo de la textualidad, mientras que el trabajo derridiano en torno al texto no hace sino mostrar la inanidad de esos esfuerzos. Inanidad que se patentiza con la introducción de la problemática de la mujer y su lugar en la obra de Nietzsche.

La mujer en Nietzsche: juego de máscaras, entidad espectral, que pareciera estar en suspensión entre las oposiciones de la metafísica de la presencia. Recordemos los textos en los que Nietzsche señala de manera reiterada la búsqueda del alma de la mujer por parte del hombre, búsqueda infructuosa ya que la mujer carece de la misma.

La cercanía entre los temas de la mujer y de la nada en Nietzsche es esencial para comprender este juego que la(s) misma(s) inaugura(n), y para comprender por qué la cuestión de lo femenino puede operar como resto en el pensamiento nietzscheano.

El resto, en Nietzsche, tiene muchos nombres, pero uno especial: nada. La nada se configura de maneras diversas de acuerdo a las diferentes significaciones del término “nihilismo” en la obra del “primer nihilista perfecto de Occidente”, como gustaba llamarse, o de “*Pacific Nihil*”, como firmaba algunos de sus primeros textos.

Si el sentido es el modo de restaurar el dolor sin causa –el dolor de la existencia que expresara el Sileno ante el rey Midas–, la nada, como vaciedad del sentido, expone al sinsentido sin más. No restaura heridas (de separación o de pérdida de las grandes totalidades) sino que hace patente las mismas. Ser en la herida es el modo de ser trágico,

³ Véase la respuesta de Jacques Derrida en AA.VV., *Nietzsche aujourd'hui?*, ed. cit., Vol. I, p. 291.

por oposición a todo romanticismo de la síntesis, de la unión, o de la búsqueda de la unidad perdida. La mujer, como el griego, es la que sabe que lo sabio no es buscar las profundidades, sino permanecer en la superficie, en los pliegues, en la piel, “sosteniéndose” en la nada de la ausencia (abismal) de fundamentación.

Cuando Heidegger lee a Nietzsche, lo hace con paraguas asegurador: la actitud de “protección”⁴ frente a diversas “malinterpretaciones” –léase, los vitalismos, Bäumler– deja de lado en el pensador del eterno retorno todo aquello que permite relacionarlo con el riesgo presente en el “quizás” (*vielleicht*)⁵. Paraguas heideggeriano –retomado por Gadamer–, que impide la interpretación como posibilidad afirmativa y creativa, ya que “ontologiza” el texto, monumentalizándolo, en una historia (la de la metafísica de la subjetividad).

Ese es el núcleo de la “incomprensión” entre Gadamer y Derrida en el coloquio de 1981. Para Gadamer, el “diálogo escrito” requiere la misma condición que el intercambio oral: la necesidad y la “buena voluntad” de entendimiento entre los interlocutores. Ahora bien, “la fijación escrita remite siempre a lo dicho originariamente”⁶ pero le falta “la enmienda obvia del diálogo vivo”. De modo que lo escrito se relaciona con lo originario, y el habla “viva” con las posibilidades que da la presencia, entre ellas, la “enmienda”. Cuando Gadamer expone su noción de texto, la misma implica siempre, de alguna manera, la necesidad de la unidad del sentido que se logra, en parte, con la fusión de los horizontes, y con la posibilidad que da la contextualidad como ampliación. Todas las consideraciones de Gadamer en torno a la ironía (que configura el anti-texto), la retórica (pseudotexto), y el pretexto interpretado en una dirección que no nombra, harían de buena parte de los escritos de Nietzsche y de Derrida anti-textos, pseudo-textos o pretextos. La interpretación que del texto nietzscheano del paraguas hace Derrida es tal vez el mejor ejemplo de todos estos ca-

⁴ J. Derrida, “Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger). Dos preguntas”, trad. G. Aranzueque, en A. Gómez Ramos (ed.), *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, ed. cit.

⁵ Para el tema del *vielleicht* véase J. Derrida, *Politiques de l'amitié suivie de L'oreille de Heidegger*, ed. cit., nota 1 de la p. 47.

⁶ H-G. Gadamer, “Texto e interpretación”, en A. Gómez Ramos, (ed), *Diálogo y deconstrucción*, ed. cit., p. 28.

racteres, ya que pone en cuestión que el *Verstehen*, el comprender, sea una operatoria de continuidad. Más que de un *continuum*, para Derrida se va a tratar de una ruptura⁷, de un “estallido de horizontes” (¿las *Explosiones* de Sarah Kofman?), de un lugar de ausencia-presencia.

Cuando se abre una flor, los pétalos “explotan” dejando ver el “estilo”, dice *Glas*⁸. Esa explosión es la obra de Nietzsche, que no puede ser comprendida simplemente “contextualizando”, sino que patentiza siempre una ruptura con todo intento totalizador. La explosión nietzscheana “deja” un resto, pero no como resultado de lo que “queda”, sino como patentización de lo que siempre estaba allí, para cortocircuitar e impedir la totalización aseguradora en horizontes de sentidos cerrados.

Tal vez también por ello en la discusión posterior, en el coloquio de Cerisy, se señale que la dialéctica hegeliana es, a veces, el paraguas más resistente y amplio contra lo indecible⁹. A veces, ya que en *Glas* la inconclusión del texto hegeliano pondrá en entredicho la función exitosa de dicho paraguas.

En esta discusión reaparece también la problemática de la mujer: cuando se le pregunta a Derrida sobre la posibilidad de hacer filosofía de manera “femenina”, señala que él ha hablado de “la mujer (de) Nietzsche”, la “mujer Nietzsche”, y que se podría decir que ha escrito “con manos de mujer”¹⁰. Y agrega que a él mismo le gustaría “escribir, también, como (una) mujer”, y que lo intenta¹¹. Escribir como una mujer: ¿no será esto, el “arriesgarse a no querer decir nada”, al que no pueden arriesgarse los dogmáticos y los sublimes de los que habla Nietzsche en el *Zarathustra*, que buscan lo profundo, aunque sea en pantanos? ¿No será el trayecto de la escritura –femenina– el del volatinero en la cuerda tendida sobre el abismo? ¿No será la escritura ese ejercicio del devenir-femenino –que no tiene que ver con géneros, sino

con modos de entrecruzamiento de las fuerzas– que puede soportar el resto sin querer fagocitarlo?

Glas y el entierro de Dios

Tal vez sea *Glas*, entre los primeros textos derridianos, la exposición en la que la palabra “resto” se torna más repetitiva y pregnante. La constante contraposición Hegel-Genet señala el camino de una pregunta insistente: ¿qué resta del saber absoluto? Porque el camino del espíritu, minuciosamente registrado en una de las columnas de *Glas*, pareciera conducir al centro, lugar de descanso del espíritu¹². A pesar de ello, el tejido del texto se arma como una red, densa, es cierto, pero indeterminada: los textos se superponen, yuxtaponen sin (aparentes) reglas de lectura, sin origen (como comienzo), ni fin (el fin del texto se “pierde” en frases sin conclusión). Todo *Glas* es entonces un texto “en suspensión”, y un texto extraño: si bien es producto de un seminario sobre Hegel, es un texto de una música de *réquiem* sin *capo* ni *coda*, en el que redoblan las campanas de muerte, por la muerte (anunciada por Nietzsche) del significado. *Glas* es la puesta en obra del duelo por la muerte de Dios: en dos columnas se nos presentan, por un lado, la tradición occidental con sus más altos valores, en la lectura hegeliana: la familia, la propiedad, el estado, por el otro lado, la desacralizada visión del sexo y del amor de Jean Genet. La lectura sin trayecto nos advierte que una de esas columnas, tan separadas, estaba dentro de la otra (o viceversa).

¿Por quién suenan las campanas de *Glas*, llamando a misa de *Réquiem*, si no es por Dios? “¿Qué resta del saber absoluto, de la historia, de la filosofía, de la economía política, del psicoanálisis, de la semiótica, de la lingüística, de la poética, del trabajo, de la lengua, de la sexualidad, de la familia, de la religión, del Estado, etc?”, se pregunta la hoja del –ya un clásico derridiano– “Se ruega insertar”.

A lo largo del texto, la maquinaria dialéctica hegeliana se muestra fabulosa, sin embargo: ¿algo hay que le resista? Así como Hegel no

⁷ Derrida responde de manera “escueta” a esta larga exposición gadameriana, en “Las buenas voluntades de poder”, en A. Gómez Ramos, (ed.), *Diálogo y deconstrucción*, ed. cit., pp. 43-44.

⁸ J. Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 2004, p. 27.

⁹ J. Derrida, en la “Discussion” posterior a “Les styles de Nietzsche”, en *Nietzsche aujourd'hui?*, ed. cit., p. 292.

¹⁰ J. Derrida, *idem*, p. 299.

¹¹ J. Derrida, *ibidem*, p. 299.

¹² J. Derrida, *Glas*, ed. cit., p. 30.

reconoció a su hijo Ludwig, un hijo ilegítimo de la dialéctica se perfila en *Glas*: más bien una hija que, como Antígona, resiste permaneciendo ajena a los modos habituales de las instituciones, pero dentro de las mismas: lo que resiste es lo inasimilable, lo indigesto¹³, lo que impide el cierre de la dialéctica.

Glas es una obra de 1974, y sin embargo, las ideas en torno al resto que allí se perfilan son las que luego, con nueva fuerza, reaparecerán en la obra posterior en relación con la problemática del otro¹⁴. El resto se configura en *Glas* no sólo desde las nociones de la lengua, la comprensión del sentido y la textualidad que se plantean también en *Es-polones*, sino en relación a otras problemáticas como la temporalidad, la cuestión política, la idea de don. Y si bien *Glas* no remite, en estos temas, a Nietzsche, la obra posterior permite establecer vínculos que llevan a una relectura del texto en la senda nietzscheana. Relectura, entonces, teleiopoética, que anuncia lo que llega con demora.

En primer lugar, y como ya se señaló, la escritura de *Glas* es la del duelo ante la muerte del significado. En *La ciencia jovial* Nietzsche se plantea esta cuestión desde la figura del hombre que va al mercado con una lámpara, buscando al Dios asesinado por todos los hombres, y se pregunta: “¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? (...) ¿No erramos como a través de una nada infinita?”¹⁵ La pérdida del Dios-*arkhé* patentiza el sinsentido ocultado tras todos los velos de las construcciones *árkhicas*, y señala esa errancia en la nada de significación. Como indica la narrativa de la muerte del significado, el hombre del párrafo 125 de *La ciencia jovial* entró ese mismo día en diferentes iglesias para entonar un *Requiem aeternam Deo*, y al ser expulsado de las mismas, increpaba: “¿Qué son aún estas iglesias, si no son las criptas y los mausoleos de Dios?”¹⁶

Glas es una suerte de cripta del significado, cuya muerte supone un duelo imposible. Nietzsche hablaba de las sombras de Dios (tam-

13 J. Derrida, *Glas*, ed. cit., p. 171.

14 *Glas* sigue la estructura de Jean Genet en *Ce qui est resté d'un Rembrandt déchiré en petits carrés bien réguliers, et foutu aux chiottes*.

15 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (en adelante, FW), § 125, KSA 3, p. 481, *La ciencia jovial*, trad. J. Jara, Caracas, Monte Ávila, 1990, p. 114.

16 F. Nietzsche, FW § 125, KSA 3, p. 482, trad. cit. p. 114.

bién en *La ciencia jovial*) y de esa morosidad de lo divino, que, como Buda, sigue apareciendo después de su muerte, por mucho tiempo.

Pero la búsqueda del significado se encuentra siempre con el tabernáculo, en el que Spivak¹⁷ lee al mismo Derrida, encriptado en el nombre del padre. En *El espíritu del cristianismo* de Hegel, Pompeyo descubre el tabernáculo como “lugar de la nada”, al recorrer las cortinas. *Derrière les rideaux*, detrás de las cortinas, está para Spivak inscrita la firma derridiana, encriptando el nombre paterno.

El texto de *Glas* se decide (se indecide) entre Hegel y Genet, pero al mismo tiempo, entre Hegel y Nietzsche. Como observa Hartman, la deconstrucción se sitúa “entre” un pasado que apunta a Hegel, y un porvenir que señala a Nietzsche¹⁸, sobre todo al Nietzsche leído en el ámbito francés, crítico de la interpretación heideggeriana del pensador del eterno retorno.

Resto y cenizas

En *Schibboleth pour Paul Celan* (del mismo modo que en *Feu la cendre*) las cenizas tienen el signo del *deitritus* indecidible. La palabra de paso entre los miembros de la tribu de Galaad y los efrimitas (*Jueces* 12, 5), “schibboleth”, así como el “no pasarán” de la Pasionaria, remiten a las zonas de umbral, a lo que permite ir de “un lado a otro”, es decir, a lo que posibilita traducir¹⁹.

Paul Celan ha escrito un poema del resto: “Singbarer Rest” (“Resto cantable”)²⁰ en el que la palabra resta sin ser, para el canto. Y Derrida señala “Comienza por el resto –que no es, y que no es el ser–, dejando oír un canto sin palabras (*lautlos*)”²¹. Y en “Singbarer Rest o Cello-Einsatz” (“Resto cantable o Entrada de Violoncello”) –otro poema

17 G. Spivak, “Glas-Piece: A Compte Rendu”, en *Diacritics*, Fall 1977, pp. 22-43.

18 G. H. Hartman, *Saving the Text. Literature/Derrida/Philosophy*, Baltimore-London, John Hopkins Univ. Press, 1981, p. 28.

19 J. Derrida, *Schibboleth pour Paul Celan*, Paris, Galilée, 1986, p. 57.

20 “Singbarer Rest-der Umriss/dessen, der durch/sie Sichelschrift lautlos hindurBrach,/ abseits, am Schneort” (Resto cantable-el perfil/de aquel que a través/de la escritura de hoz abrió brecha, silente/a solas, en el sitio de la nieve”, trad. Reina Palazón, citada en la traducción de *Schibboleth, para Paul Celan*, ed. cit. p. 118).

21 J. Derrida, *Schibboleth pour Paul Celan*, ed. cit., p. 69.

del resto— se dice “todo es menos de lo que es, todo es más”. “Menos de lo que es, más de lo que es”, tal vez una de las mejores (posibles) caracterizaciones del resto, que es más de lo que es (la presencia, la totalidad), pero al mismo tiempo menos, ya que es lo que impide siempre la presencia total. En este capítulo de *Schibboleth* (el IV) Derrida va hilando los términos “fecha”, “ceniza”, y “nombre”, para señalar que hablan de lo que “no se mantiene nunca en el presente”²². “Tanta ceniza para bendecir”, indica otro poema de Celan, y entonces, de lo que se trata es de “dirigirse a nadie”, arriesgarse a bendecir cuando no hay nada para bendecir. Porque ese resto que “resta por bendecir” es el otro, como tal, incalculable, inasegurable, imprevisible.

El don del poema es la ceniza, “lo que resta por decir”, en palabras de Blanchot, casi al final de *La escritura del desastre*²³. Las cenizas no pueden menos que retornarnos al Holocausto, “el infierno de nuestra memoria”²⁴. Si hay en Derrida un “testigo de lo universal, pero a título de la singularidad absoluta, fechada, marcada, tallada, cesurada – a título de y en nombre del otro”, ese es el Judío²⁵.

En el diálogo de 1990 con Ferraris, “Istrice 2”, en *Points de suspension*²⁶ la restancia se asocia a las cenizas “sin espíritu, sin fénix, sin renacimiento y sin destino”, “el resto sin resto”, en el sentido tradicional del término (en sentido substancial de permanencia): podría desaparecer sin memoria, recuerdo, vestigio, monumento. Esa es la condición del resto: que sea finito. Por eso se opone en este texto Egipto (el erizo) a Grecia (el fénix). En *Qué es la poesía*²⁷, el erizo remite a la memoria y al corazón. Derrida señala que su erizo (francés o italiano) surgió casi como “contra-erizo” a dos alemanes. Uno, el erizo (*Igel*) de Schlegel, en la imagen que utiliza para referirse al fragmento, que debe devenir cerrado en sí como el erizo. En *L’absolu littéraire (Théorie de la littérature du romantisme*

allemand)²⁸ Ph. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy utilizan la expresión “lógica del erizo” para referirse a este modo de operar de lo fragmentario como totalidad. Frente a este erizo, el de Derrida no posee ninguna relación consigo mismo que, a la vez, no lo exponga a la muerte. El otro erizo alemán es el de Heidegger, que aparece en *Identidad y diferencia*, en “La constitución ontoteológica de la metafísica”. Señalando el problema de la diferencia entre ser y ente, Heidegger retoma el cuento de Grimm de la liebre y el erizo, en el que éste, para ganar una carrera, coloca en la meta al erizo hembra. Cuando la liebre llega a cada extremo de la pista, se encuentra con un erizo que le dice “Ya estoy aquí”. Para Heidegger, el pensamiento representativo establece en todo lugar la diferencia ser-ente, en un proceso que “pasa por encima de su cabeza a la vez que nace en ella”²⁹.

Tanto en Schlegel como en Heidegger, se trata de unidades, de ser, en el modo del erizo, uno mismo con uno mismo, del principio al fin, mientras que la escritura-erizo de Derrida está relacionada con lo aleatorio, con la humildad de lo poemático (el erizo está abajo, en la tierra). El erizo derridiano, a diferencia del heideggeriano, “sabe de la muerte”. Toda la problemática *del ser para la muerte* y de la exclusión del morir para el viviente animal se hacen presentes en la figura del erizo.

En un “aparte” del diálogo, Derrida le señala a Ferraris que también Nietzsche tiene su erizo turinés: en *Ecce Homo*, en el capítulo “Por qué soy tan inteligente”, refiriéndose al gusto como instinto de auto-defensa³⁰, señala que, si saliera de su casa y, en lugar de encontrarse con Turín, se encontrara con una ciudad alemana, “un lugar en donde nada crece, ¿no tendría que convertirme en erizo? –Pero tener púas es una dilapidación, incluso un lujo doble, cuando somos dueños de no tener púas, sino manos *abiertas...*” Sin embargo, Derrida previene

22 J. Derrida, *Ibidem*, p. 76.

23 M. Blanchot, *La escritura del desastre*, trad. P. de Place, Caracas, Monte Ávila, 1990, p. 124.

24 J. Derrida, *Ibidem*, p. 83.

25 J. Derrida, *Ibidem*, p. 92.

26 J. Derrida, *Points de suspension. Entretiens*, Choisis et présentés par E. Weber, Paris, Galilée, 1992, p. 333.

27 J. Derrida, *Points de suspension. Entretiens*, ed. cit., p. 303 ss.

28 Ph. Lacoue-Labarthe-J.-L. Nancy, *L’absolu littéraire (Théorie de la littérature du romantisme allemand)*, Paris, Seuil, 1978.

29 M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 137.

30 F. Nietzsche, *Ecce Homo*, KSA 6, p. 292, versión española, *Ecce Homo*, trad. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1980, p. 49.

de crear, desde esta admiración nietzscheana, un nuevo eje, francés-italiano³¹, o una auto-ruta del sur.

Y la discusión sobre el resto se arma en torno a Heidegger y Nietzsche, el Heidegger del *ser para la muerte* y el Nietzsche de “yo como mi madre, sigo vivo, y como mi padre, ya estoy muerto”. Ferraris pide relaciones entre el resto heideggeriano (“Lo que permanece son los poetas”) y el resto derridiano. Y aquí reaparece el erizo: el resto que es cenizas puede ser la muerte del erizo, “su exposición a la desaparición sin resto”³². Frente a la pregunta por la oposición Grecia-Egipto, Derrida señala que

Un erizo puede siempre arribar, puede siempre serme dado³³.

¿Que es esta Grecia frente al Egipto? Recientemente, Sloterdijk ha caracterizado a Derrida como “un egipcio”³⁴. Retomando la saga de Thomas Mann de *José y sus hermanos*, ha visto al autor alemán como un “profeta involuntario” del fenómeno Derrida. José poseía el arte de leer los signos que los egipcios no podían leer: para Mann, Freud fue sin duda, con su interpretación de los sueños, el egipcio del mundo austrohúngaro. Según Sloterdijk, Benjamin y Bloch, una generación después de Freud, realizaron una nueva interpretación de los sueños, en este caso, los del proletariado, en una línea mesiánica. Derrida sería el tercer intérprete de sueños. Su interpretación, realizada a la manera de una semiología, muestra que el ser no posee la plenitud del sentido que pretende: desde este punto de vista, “Derrida ha interpretado la *chance* de José mostrando cómo la muerte sueña en nosotros, o en otros términos, cómo Egipto trabaja en nosotros”³⁵. Para Sloterdijk, Egipto es el predicado de todo aquello que puede ser colocado bajo el signo de la deconstrucción, como la pirámide, símbolo por excelencia –diríamos– de la metafísica de la presencia.

31 J. Derrida, *Points...*, ed. cit., p. 329.

32 J. Derrida, *Points...*, ed. cit., p. 333.

33 J. Derrida, *Points...*, ed. cit., p. 333.

34 P. Sloterdijk, *Derrida, un Égyptien*, traduit par O. Mannoni, Paris, Maren Sell Editeurs, 2006.

35 P. Sloterdijk, *Derrida, un Égyptien*, ed. cit., p. 36.

Ahora bien, ¿por qué el propio Derrida opone Egipto a Grecia? Esta Grecia es la Grecia de Edipo, el que ve, el que vence a la Esfinge oriental y animal, es la Grecia que en boca de Platón valoriza la voz frente a la escritura. El erizo, como el viviente, el que puede morir (a pesar de Heidegger) es el que llega, el resto, el don, el otro.

En torno a la cuestión del animal –del viviente– se anuda otro de los “lazos” nietzscheano-derridianos. El pensamiento de Nietzsche permite plantear la cuestión de la animalidad en tanto alteridad no reductible totalmente (y con ello, no sojuzgable, no sacrificable) a la propia mismidad.

Jeremy Bentham señala (y Derrida se hace eco de estas palabras)³⁶ que lo importante no es si el animal piensa (problema del humanismo, diríamos) sino si sufre. Cuando Derrida se pregunta por las categorías que han permitido establecer la diferencia entre lo humano y lo no-humano, la problemática remite a la diferenciación entre lo viviente y lo no viviente³⁷.

En *Humano demasiado humano II, El caminante y su sombra*, Nietzsche se refiere a nuestra relación con los animales, y los modos en que la misma se entrelaza con la moral. Allí señala que, si no somos guiados en nuestra relación con el animal por el provecho que lo explota, o por el perjuicio, que lo aniquila, “matamos y herimos” con la mayor irresponsabilidad³⁸. Y habla también de las proyecciones de lo humano en lo animal, que nos llevan a respetarlo por “semejanza”.

Una obra como el *Zarathustra* permite pensar la animalidad no tanto desde la semejanza, sino, más bien, desde la extrañeza. Más allá de los intentos reductores de lectura de lo animal en Nietzsche al modo de “fábula” (la aleccionadora enseñanza de “ver lo humano” en el animal), considero que el *Zarathustra* precisamente permite ver “lo no-humano” en la animalidad, y con ello, la alteridad. El ultrahombre, como afirmación del devenir-que-somos, es tal vez quien hace patente

36 J. Derrida, “L’animal que donc je suis”, en Mallet, M-L (dir.), *L’animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, ed. cit., pp. 251-301.

37 J. Derrida, “Il faut bien manger ou le calcul du sujet”, en *Cahiers Confrontation*, ed. cit., pp. 91-114.

38 F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches II, Der Wanderer und sein Schatten*, § 57, KSA 2, pp. 577-578, *Humano demasiado humano*, ed. cit., Vol. II, p. 140.

esa figura de la diversidad en la supuesta mismidad, en el modo de la animalidad. Lo viviente, de algún modo, también es figura del resto.

El resto, la muerte y el duelo

La cuestión de lo viviente nos conduce al tema del fantasma. Nietzsche, como su madre, vivo, como su padre, muerto, está indicando un modo de ser (de vivir) en el entre. Un modo de ser fantasmático.

El fantasma es un resto, de un vivo o de un muerto. Resto no porque quede, sino porque ya estaba allí, muerto en el vivo.

Y si bien Nietzsche deplora, a veces, en su obra a los fantasmas (“híbridos de planta y fantasma” llama a los trasmundanos en el *Zarathustra*), sin embargo, ha pensado lo vital, como entrecruzamiento de la vida-la muerte, de manera espectral (en sentido derridiano). Es decir, ha pensando la vida del viviente (humano, animal) “entre” la vida y la muerte.

Cuando en *Parages* Derrida sigue los pasos de la lectura de *L’arrêt de mort* de Blanchot, señala los rasgos de esta relación muerte-resto, diciendo que, como la muerte, “l’arrêt reste (s’arrête, s’arreste)” indecible³⁹. La muerte es así el “restar en su ausencia de resto”, ya que, en cierto modo, y en virtud de nuestra condición fantasmática, al morir, ya estábamos muertos.

Por ello, entre los fantasmas nietzscheanos están, tanto el amigo que golpea en nuestra ventana como un fantasma del pasado, como el ultrahombre, un fantasma del porvenir.

La amistad es amistad de restos, por ello no se cierra en las figuras fraternalistas de la amistad que pueblan la historia del pensamiento occidental. Como la amistad nietzscheana y la blanchotiana, la amistad derridiana es amistad de distancias que impiden las conocidas homologaciones empáticas que nada saben de restos.

Por todo esto, el resto derridiano está indicando el lugar de lo indeconstruible. Lo indeconstruible derridiano es la justicia, como afir-

³⁹ J. Derrida, *Parages*, ed. cit., p. 98.

mación de la alteridad. Es indeconstruible, porque es el marco para toda posible deconstrucción, pero fundamentalmente, porque indica el lugar del otro, de esa alteridad que en el modo de la afirmación permite la deconstrucción. Esa alteridad es lo que se da.

Resto y don

Hay don –se dice en *Donner le temps*⁴⁰– “como restancia sin memoria, sin permanencia y sin consistencia, sin substancia ni subsistencia”.

Gérard Bensussan ha planteado, recientemente, en su trabajo sobre el sí y la supervivencia, una suerte de “cuadrado afirmativo de la deconstrucción”⁴¹. Este cuadrado, conformado por el “*avant*” (el del don, como promesa antes de toda promesa), el “*sans*”, el “*dans*” y el “*presque*” se inscribe en el círculo del sí, que es el de “la vida más que vida”. Para Bensussan, el sí de la deconstrucción describe performativamente el acontecimiento desmesurado que es la vida, vida como *zoé* que comienza sin mí (*bíos*). La vida, como la lengua, se recibe como un don.

La dimensión del don, en la obra de Nietzsche, la da el ultrahombre, desde la virtud que se da. Esa forma de ser del existente humano diferente del hombre del mercado, del pequeño propietario, es caracterizada por Nietzsche como derroche de sí, sobreabundancia de sí, que no da, sino que “se da”, en la medida en que su modo de ser es una continua desposesión de sí. Los declinantes, los que se hunden en su ocaso, saben de la no conservación y del no aseguramiento, sino, justamente, del “darse”. El don se conjuga en Nietzsche también con la noción de azar: lo que acontece no es programable y previsible, en la medida en que lo que hay (lo que se da, *es gibt*), es azar.

⁴⁰ J. Derrida, *Donner le temps*, ed. cit., p. 187.

⁴¹ G. Bensussan, “Oui, la survie... Notes sur le carré affirmatif de la déconstrucción”, en *Rue Descartes, Penser avec Jacques Derrida*, Nro. 52, 2006, Paris, Collège International de Philosophie, PUF, pp. 53-62.

El tiempo que resta

¿Qué tiempo resta después del saber absoluto? Esa es la pregunta de *Glas*, en términos de Nietzsche: ¿cómo es el tiempo después de la muerte de Dios? ¿Será el tiempo del arte, en la obra patentizado en el arte de Genet? El tiempo del arte es el tiempo que no calcula, sino que se da.

Por ello, el tiempo que resta⁴² es el tiempo suspendido, y es también, de algún modo, el tiempo que luego Derrida retomará de Nietzsche, en *Políticas de la amistad*, como el tiempo del *vielleicht*, el quizás. En *Glas*, en cierto modo, la pregunta del resto del tiempo se anuda con la exposición, se performativiza, podríamos decir, en los textos fragmentarios e inconclusos. “¿Que resta del resto cuando se lo coloca en fragmentos?”⁴³ Lo que resta tal vez sea lo que “hace” *Glas*: un conjunto de fragmentos que no vienen del todo y que no formarán un todo: una “suspensión”.

El tiempo del quizás es, en Nietzsche, también un tiempo de suspensión. Los filósofos del “peligroso quizás” no son los que se adelantan a su tiempo porque “piensen mejor” que los hombres de su época, sino que son aquellos que pueden arriesgar en el pensar. Arriesgar en el pensar supone una disyunción con respecto a la temporalidad presente, ya que implica el quiebre con el modo de aseguramiento de lo que somos en la metafísica de la presencia. El filósofo del riesgo es, entonces, el que se puede hundir en su ocaso, el declinante, el que puede poner en crisis el paradigma representativo, asegurador de la propia mismidad en el modo de la presencia. Por ello, quizás, por ello, intempestividad.

Tal vez podríamos unir temporarily los hilos de estas restancias en la idea de resto mesiánico. Blanchot muestra de qué manera el advenimiento y el inadvenimiento están en la idea del mesianismo judío, por lo menos en algunos de sus modos.

42 J. Derrida, *Glas*, ed. cit., p. 252.

43 J. Derrida, *Glas*, ed. cit., p. 253.

Si el Mesías está en las puertas de Roma entre los pordioseros y los leprosos, cabe saber que su incógnito lo protege o impide su venida, más precisamente se lo reconoce: alguien, apremiado por la obsesión de la interrogación, le pregunta: ¿cuándo vendrás? Por lo tanto, el hecho de estar ahí no es la venida. Cerca del Mesías que está ahí, siempre ha de retumbar el llamado “Ven, ven”. Su presencia no es una garantía. Futura o pasada (se ha dicho por lo menos una vez, que el Mesías ha venido), su venida no corresponde a una presencia⁴⁴.

De algo de esto habla Derrida cuando se refiere a la “mesianicidad sin mesianismo”, como forma de pensar el tiempo del resto, tiempo que es tiempo del don y del acontecimiento.

El “mesianismo derridiano”, que en algunas obras se acercaba a la “débil fuerza mesiánica” de Benjamin, a partir de las respuestas a los críticos de *Espectros de Marx* se caracteriza como mesianicidad:

La mesianicidad (a la que considero una estructura universal de experiencia y que no se reduce a ningún mesianismo religioso) es cualquier cosa menos utópica: es, en todo aquí-ahora, la referencia a la llegada del acontecimiento más concreto y más real, es decir, a la alteridad más irreductiblemente heterogénea. Nada más ‘realista’ y más ‘intermediato’ que esta aprehensión mesiánica orientada hacia el acontecimiento de quien/lo que viene⁴⁵.

Por ello caracteriza la mesianicidad como una espera sin espera, una experiencia paradójica de lo performativo en la promesa que organiza toda experiencia de relación con el otro. Esta mesianicidad, en la que no hay memoria de una revelación ni una figura del Mesías, termina por rechazar la idea de “fuerza” porque “también es una vul-

44 M. Blanchot, *La escritura del desastre*, ed. cit, p. 121.

45 J. Derrida, “Marx e hijos”, en M. Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, trad. M. Malo de Molina Bodelón, A. Riesco Sanz y R. Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 1999, p. 289.

nerabilidad o una especie de impotencia absoluta”⁴⁶. Una mesianicidad sin mesianismo, como ese *sans* (sin), que en *Parages* dedica varias líneas a Blanchot.

Bensussan ha relacionado la idea del último de los judíos (el judío imposible) con la imposibilidad de un ser sin resto⁴⁷. Lo que Isaías y otros profetas llaman resto (*she'erit*)⁴⁸ es aquella parte del pueblo de Israel que será salvado del castigo. Con el tiempo, el resto se relacionó con los deportados, que serían congregados en la restauración mesiánica: aquel resto que, como dice Isaías, volverá (*yasub*). Para Bensussan ese resto expresa la fragilidad del signo mesiánico, y permite pensar la imposible presencia del pasado y del futuro. Rosenzweig, por su parte, relacionaba el resto con la imposibilidad del pueblo judío (pueblo eterno) de vivir de acuerdo a los tiempos. Esto supone una “sustracción que lo sustrae sin retorno al círculo universal de la reapropiación integradora”⁴⁹.

La noción de resto mesiánico indica, entonces, más que un dogma salvífico asegurador, una disyunción en los tiempos, y una promesa del por-venir. Tal vez la idea de resto señale una reserva de la que no podemos apropiarnos. En el modo de la huella, supone el lugar de lo inapropiable en las figuras –inapropiables también– del don, del fantasma, de la cenizas, del acontecimiento, del otro.

En términos nietzscheanos, el lugar de lo extraño, que resta siempre extraño.

Comunidades del resto

No quisiera finalizar sin decir algunas palabras sobre la “fuerza vulnerable” de un pensamiento de la restancia, en la deriva Nietzsche-Derrida, y sobre la importancia de tal deriva, hoy, aquí y ahora, para nosotros.

46 J. Derrida “Marx e hijos”, trad. cit., p. 296.

47 G. Bensussan, “Le dernier, le reste”, en J. Cohen y R. Zagury-Orly, *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 2003, pp. 43-58.

48 Véase Isaías 4, 11; Ezequiel 5, 3, Isaías 10, 20-22, *inter alia*.

49 G. Bensussan, “Le dernier, le reste”, art. cit., p. 48.

Nietzsche y Derrida piensan la filosofía casi como un modo de ser en el mundo, y no como una disputa verbal en la que se contabiliza quién gana y quién pierde en el punteo de las argumentaciones. Modos de ser en el mundo son estilos de vida en el mundo, por ello la pregunta acerca de cómo se filosofa involucra, sin lugar a dudas, la pregunta acerca de cómo se vive. La cuestión es, entonces, cómo se vive desde el pensamiento del resto.

Esa fuerza vulnerable antes aludida delinea una actitud vital de la filosofía, que se acerca, en algún punto, a la humildad del erizo antes mencionado. Humildad que no es, ciertamente, la del camello de “Las tres transformaciones”, que se arrodilla para que lo carguen, sino la de quien reconoce los límites del propio pensar.

La soberbia del pensar resulta homicida cuando se encarna en los “profesionales” del pensar, los filósofos. Porque se configura el esquema de lo real en virtud de la necesidad de hacer desaparecer todo posible resto que genere incertidumbre en el proceso de pensar. Como si pensar fuera colocar cierres y encerrar. Como si el pensar fuera ese rincón en el que se busca sustento y seguridad, del que habla Nietzsche cuando caracteriza las filosofías de la enfermedad.

Siguiendo a Benveniste, Derrida ha indicado de qué modo el *ipse* supone un ejercicio del poder⁵⁰. En la medida en que soberanía e *ipse* se implican, el movimiento soberano es un movimiento de autoposición de sí en el cual la posibilidad de totalización de sí permite, al mismo tiempo, la reapropiación y, con ello, el mayor poder (de sí, del otro). El carnofalogocentrismo evidencia cómo el soberano “fagocita al otro”⁵¹ y por qué mujeres, niños y animales, son, entonces, “fagocitables”.

Nietzsche permite pensar a la mujer, al niño (como figura del ultrahombre) y al animal en un trayecto diferente al del carnocentrismo devorante del otro, que necesita del otro para autoimponerse a sí. El resto señala una “indigeribilidad” del otro, una cripta en el pretendi-

50 J. Derrida, *Voyous*, ed. cit., p. 32.

51 Véase J. Derrida, “La bête et le souverain”, en M-L. Mallet (dir.), *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 2204, pp. 433-476.

do *ipse*, un duelo imposible. El “Fors” del prólogo derridiano a la obra de Torok y Abraham es el fuero, el lugar de excepción.

Por qué no hablar, entonces, de comunidades del resto, como modos de pensar el ser-con que somos, en el modo de la restancia.

La comunidad del resto sería, entonces, la extraña comunidad de los existentes exiliados de todo sí mismo y de toda propiedad, que asumen el pensar no como el cierre de heridas, sino como el “vivir” en la herida. Vivir en la herida sin querer ocultarla, sanarla o cerrarla, es posible desde un pensamiento del resto, que resiste, como pensamiento de la restancia, al deseo devorador del otro.

Que la “comunidad del pensamiento” sea una comunidad de distancias significa que se sabe del resto, y que se sabe del respeto al resto. Esto delinea una fuerza política vulnerable que quiebra la economía restringida, que siempre necesita reciclar el lugar del otro para soldar los nudos del capitalismo –el cual no soporta la restancia, ni soporta al otro al que finge darle “oportunidades” a la par que lo aniquila. Una suerte de economía generalizada que se resiste a ese reciclado –sea del vivo, sea del muerto– que debe realizar la economía del intercambio para sobrevivir y conservarse. La política de lo imposible no es, entonces, como señalan sus detractores, la coartada del pensamiento para la inacción, sino la acción “posible” cuando se reconoce que el otro no se deja sustituir “por cualquier otro”, y entonces, siempre, y desde el comienzo, resta.

Fuentes de los textos

“Derrida: deconstrucción y pensar en las fisuras”, conferencia dictada en el ciclo “El pensamiento francés contemporáneo, su impronta en el siglo”, Alianza Francesa, Buenos Aires, 30 de septiembre de 1999 (inédita).

“Confesión y circuncisión: San Agustín en Derrida o ¿de qué sirve el amor que no se confiesa?”, publicado en *Pensamiento de los Confines*, Buenos Aires, Nro 17, dic. 2005, pp. 113-118, ISSN 1514-044X.

“Adieu, Adieu, remember me. Derrida, la escritura y la muerte”, exposición en *“Jornadas Derrida”*, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, 20 de mayo de 2005, inédito en español.

“Una ontología asediada por fantasmas: el juego de la memoria y la espera en Derrida”, publicado en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, N° 41-42 (2002), pp. 235-241, ISSN 0325-4933.

“Perdón difícil, perdón imposible”, publicado en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, N° 45 (2005), pp. 77-88, ISSN 0325-4933.

“Derrida y el psicoanálisis: ¿quién es el dueño de la carta robada?”, inédito

“Los caminos del sentido: entre un Nietzsche heideggeriano y un Nietzsche derridiano”, fue publicado como **“Os caminhos do sentido: entre um Nietzsche heideggeriano e um Nietzsche derridiano”** en Charles Feitosa, Miguel Angel de Barrenechea, Paulo Pinheiro (orgs.), *A fidelidade à terra. Arte, natureza e política*.

Assim falou Nietzsche IV, Rio de Janeiro, DP&A Editora, UNIRIO, 2003, pp. 289-304, ISBN 85-7490-212-8. Inédito en español.

“Para una melancología de la alteridad: diseminaciones derridianas en el pensamiento nietzscheano”, publicado en *Estudios Nietzsche*, 1 (2001), Universidad de Málaga, España, pp. 61-76, ISSN 1578-6676.

“Institución, universidad y archivo. Sentidos resguardados y sentidos diseminados”, publicado en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, Nro 44 (2004), pp. 131-138, ISSN 0325-4933.

“Temblores del pensar: Nietzsche, Blanchot, Derrida”, publicado en *Pensamiento de los Confines*, Buenos Aires, Número 12, junio de 2003, pp. 111-119, ISSN 1514-044X.

“El resto, entre Nietzsche y Derrida”, conferencia en *V Jornadas Internacionales Nietzsche y Jornadas Internacionales Derrida*, Alianza Francesa, Buenos Aires, 18 al 21 de octubre de 2006, inédita.

ÍNDICE

Prólogo.....	7
A. DECONSTRUCCIÓN Y ESCRITURA	
1. Derrida: deconstrucción y pensar en las fisuras.....	11
2. Confesión y circuncisión: San Agustín en Derrida o ¿de qué sirve el amor que no se confiesa?.....	24
3. <i>Adieu, Adieu, remember me</i> . Derrida, la escritura y la muerte.....	35
B. ETICA Y ONTOLOGÍA	
4. Una ontología asediada por fantasmas: el juego de la memoria y la espera en Derrida.....	49
5. Perdón difícil, perdón imposible.....	57
6. Derrida y el psicoanálisis: ¿quién es el dueño de la carta robada?.....	71
C. ENTRE NIETZSCHE Y DERRIDA	
7. Los caminos del sentido: entre un Nietzsche derridiano y un Nietzsche heideggeriano.....	81
8. Para una melancología de la alteridad: diseminaciones derridianas en el pensamiento nietzscheano.....	97
9. Institución, universidad y archivo. Sentidos resguardados y sentidos diseminados.....	113
10. Temblores del pensar: Nietzsche, Blanchot, Derrida.....	121
11. El resto, entre Nietzsche y Derrida.....	137
Fuentes de los textos.....	157

