

Sobrevida y politicidad: Jacques Derrida y la promesa *en* el presente viviente

Javier Pavez

Universidad del Sur de California

pavez@usc.edu



Fecha de recepción: 23-9-2020

Fecha de aceptación: 12-12-2020

Resumen

En la carta que escribió para ser leída por su hijo Pierre en su sepelio, Jacques Derrida invita a preferir la vida y a afirmar sin descanso la sobrevida. Siguiendo el asunto de la afirmación como inseparable del pensamiento de la muerte, el ensayo explica que la sobrevida se implica con la aporía de la constitución de la objetividad ideal, introduciendo el retardo, la ausencia y la muerte en el centro de la dialéctica del presente viviente (*Lebendige Gegenwart*), es decir, una contaminación en el estatuto de la *vida trascendental*. Se propone que el cuestionamiento radical de la retención y la protención del presente viviente desedimenta la manera de denominar lo vivo a partir de la presencia del presente, y se ofrece como politicidad, esto es, encenta (*entamer*) la soberanía como *promesa de una política* del porvenir.

Palabras clave: Derrida; sobrevida; afirmación; presente viviente; politicidad; soberanía; promesa

Abstract. *Survival and politicity: Jacques Derrida and the promise in the living present*

In the letter he wrote to be read by his son Pierre at his funeral, Jacques Derrida invites us to prefer life and constantly affirm survival. Following the issue of affirmation as inseparable from the thought of death, this essay proposes that survival is implied with the aporia of the constitution of ideal objectivity, introducing delay, absence, death at the center of the dialectic of the living present (*Lebendige Gegenwart*), that is to say, contamination in the status of transcendental life. I propose that the radical questioning of the retention and protention of the living present deconstructs the way of naming the living from the presence of the present, and is offered as politicity, that is, it breaches (*entamer*) sovereignty as a promise of a politics of the future to come.

Keywords: Derrida; survival; affirmation; living present; politicity; sovereignty; promise

Sumario

- | | |
|----------------------|----------------------------|
| 1. Afirmación | 3. Politicidad |
| 2. Presente viviente | Referencias bibliográficas |

Préférez toujours la vie et affirmez sans cesse la survie.

(DERRIDA, 2005a: 6)

1. Afirmación

En la carta que redactó para ser leída en su sepelio, Jacques Derrida incitaba a *preferir la vida* y a *afirmar sin descanso la sobrevida* (Derrida, 2005a: 6-7). El tono y el carácter de esa afirmación, de parte a parte, toca al pensamiento de la huella como la cifra de la mayor intensidad de (la) vida. Se trata, pues, de la vida más que la vida, de la apertura de la-vida-la-muerte o la promesa de una *sobrevida* que no se deja reducir al vivir o al morir, sino que resta como un *plus de vie* —más vida y no más vida—, que es la afirmación incondicional del porvenir¹. En este registro, en una entrevista que concede a Catherine Paoletti en 1998, la sobrevida no se deja separar de la cuestión de cierto pensamiento de la muerte y del *retardo*.

La muerte. Cada vez la muerte, puesto que se trata de vida [...] Si solo existiese la tradición, el pasado, el cierre a todo lo que llega, sería la muerte. Si solo hubiese lo que llega de nuevo y no conozco, lo que viene a mí sin que yo tenga la más mínima capacidad de responder o de prepararme para ello, también sería la muerte. En cualquier caso, a lo que resisto es a la muerte. *Elijo*, por lo tanto, no la vida (en el sentido biológico) a cualquier precio, sino —digamos— *la mayor intensidad de vida posible en cada momento* [...] la cuestión del retraso [*retard*] siempre me ha tenido ocupado y no opondré el sobrevivir [*survivre*] a la muerte. He llegado incluso a definir el sobrevivir como una posibilidad diferente o ajena tanto a la muerte como a la vida, como un concepto original. El sobrevivir es un concepto que no se deriva. Hay supervivencia [*survie*] desde el momento en que hay huella [...] jamás pude pensar el pensamiento de la muerte o la atención a la muerte, incluso la espera o la angustia de la muerte como algo distinto de la *afirmación de la vida*. Se trata de dos movimientos que, para mí, son inseparables: una atención en todo momento a la inminencia de la muerte no es necesariamente triste, negativa o mortífera, sino por el contrario, para mí, *la vida misma, la mayor intensidad de vida*. (Derrida, 2001a: 19-41)²

1. Para una aproximación a la cuestión del *plus de vie* como ‘más vida’ y ‘no más vida’, consúltese Bensussan (2006) y Pavez (2015a).
2. En su última entrevista con Jean Birbaum: «*la supervivencia [survie] es un concepto original, que constituye la estructura misma de aquello que llamamos existencia [...] Somos estructuralmente supervivientes [survivants], marcados por esta estructura de la huella [...]. Pero, dicho esto, no quisiera dar crédito a la interpretación de que la supervivencia [survivre] está más del lado de la muerte, del pasado, que de la vida y el futuro [avenir]. No, la deconstrucción está siempre del lado del sí, de la afirmación de la vida*. Todo lo que digo —al menos, desde ‘Pas’ en *Parages*— de la supervivencia [*survie*] como complicación de la oposición vida/muerte procede en mí de una afirmación incondicional de la vida. La supervivencia [*survivre*] es *la vida más allá de la vida [la vie au-delà de la vie], la vida más que la vida [la vie plus que la vie]*, y el discurso que pronuncio no es un discurso mortífero; al contrario,

Hay sobrevida desde el momento en que la huella —«simultáneamente viva y muerta» (Derrida, 1994: 59; cfr. Derrida, 2007: 77, y Reynolds, 2009)— implica la posibilidad de la repetición (Dastur, 2000), por tanto, la posibilidad de resistir al instante presente de su trazado, al mismo tiempo que inscribe la muerte siempre posible como afirmación suplementaria de la vida. La sobrevida no se deriva de ninguna naturaleza, identidad, pertenencia, finalidad anterior, autenticidad, propiedad del *eigentlich* o prevalencia de cualquier *arhké*; como *an-arquía*, no se deriva de la plenitud de la presencia o de una posicionalidad «vida y muerte» o «vida es muerte» (cfr. Derrida, 2019: 19-45). De ahí, por ejemplo, que en *Aporías* —en un encadenamiento que involucra tanto al *hospes* como al *hostis*, *hostage*, *host*, *guest*, *ghost*, *holy*, *ghost* y *Geist*— Derrida se incline «a considerar el duelo y la (re)aparición, la espectralidad o la super-vivencia [*survie*], como unas categorías no derivables o como unos derivados no reductibles» (Derrida, 1998c: 102).

La afirmación de la sobrevida, en este sentido, implica la afirmación de la vida transida de muerte: «La *afirmación de la vida* no va sin el pensamiento de la muerte, sin la atención más vigilante, responsable, incluso asediada, obsesionada de este fin que no llega —a(l) llegar» (Derrida, 2003a: 343)³. La *sobrevida*, así, asedia la ontología y obsesiona al pensamiento de la huella, ronda como una obsesión que deconstruye la manera tradicional de denominar lo vivo y afirma una promesa que, sin horizonte de espera, no llega a llegar, una promesa que no termina de arribar: «toda la deconstrucción es también una lógica de lo espectral y de la obsesión, de la supervivencia: ni presente ni ausente, ni vivo ni muerto» (Derrida, 1998b: 50-51). No se trata, entonces, de la pura vida, de la vida pura y desnuda, ni de la muerte pura, sino de una constitutiva contaminación empírico-trascendental. Dicho de otro modo, se trata del retardo en la presencia de la vida, de la no presencia inscrita en la presencia del presente⁴.

es la afirmación de un viviente [*vivant*] que *prefiere el vivir, y por tanto el sobrevivir* [*survivre*], a la muerte, pues la supervivencia [*survie*] no es solo lo que queda: es la vida más intensa posible [*l'affirmation d'un vivant qui préfère le vivre et donc le survivre à la mort, car la survie, ce n'est pas simplement ce qui reste, c'est la vie la plus intense possible*]» (Derrida, 2006a: 49-50).

3. No habría, pues, que desatender, como escribe Rudolf Bernet, que Derrida «comenta con gran vigilancia los precisos análisis fenomenológicos sobre la forma en que los diferentes tipos de objetos ideales permanecen (más o menos) dependientes de (o 'encadenado' por) la presencia de objetos empíricos» (Bernet, 2008: 69; cfr. Bernet, 1994: 268-296).
4. En «Freud y la escena de la escritura», de *La escritura y la diferencia*, Derrida se propone pensar la vida —ni esencia, ni presencia— como *differance*— como *differance* y, por tanto, atravesada o a partir de la economía de la muerte o de la economía del suplemento. Se insiste en la no presencia inscrita en el presente, en la muerte como estructura del presente viviente, en la posibilidad originaria del rodeo y la *diferancia* (*Aufschub*) en la vida: «Esto de que el presente en general no sea originario sino reconstituido, que no sea la forma absoluta, plenamente viviente y constituyente de la experiencia, que no haya la pureza del presente viviente: este es el tema, formidable para la historia de la metafísica, que Freud nos invita a pensar a través de una conceptualidad desigual con la cosa misma. Es este pensamiento, sin duda, el único que no se agota en la metafísica o en la ciencia» (Derrida, 1989: 292). La posibilidad de la economía de la muerte *en* la vida, entonces, no se deja distinguir de la «diferancia en la economía de lo mismo», ni de la «necesidad de sustraer el

Afirmar la sobrevida es «la afirmación invencible de un porvenir imprevisible», la afirmación de «la experiencia del no presente, del no presente viviente en el presente viviente», es decir, de la experiencia de lo «super-viviente» como experiencia «de lo espectral» (Derrida, 2002b: 296). En *Tengo el gusto del secreto*, incluso, dice Derrida: «Analizo constantemente el fenómeno de la supervivencia como estructura del sobrevivir; es en verdad la única cosa que me interesa [...] A fin de cuentas, es esto lo que rige todo, todo cuanto hago, soy, escribo, digo» (Derrida y Ferraris, 2009: 151).

De esta manera, la *afirmación de la sobrevida* a la que Derrida nos invita en su oración fúnebre, intensivamente es indiscernible de la afirmación de un acontecimiento de afirmación o bien de una afirmación acontecimental que escenifica, por lo tanto, su propia afirmación sin presencia. Las citas, las remisiones, los envíos, como vemos, podrían multiplicarse en una suerte de archivo diseminante. Todo el asunto del archivo, incluso, se toca irrestrictamente con la sobrevida. Aunque poco visitada, esta insistencia de Derrida respecto del «fenómeno de la sobrevida» y de la mencionada «afirmación» se despliega en gran parte de su trabajo. Ahora, antes de encaminarnos en nuestro asunto y por una suerte de torsión intensiva que toca a la economía de la muerte, podríamos convocar las palabras que Husserl, enfermo, le dirige a su hermana Adelgundis Jägersschmidt y que Derrida —a préstamo de M. W. Biemel— cita al finalizar su memoria sobre *El problema de la génesis* (1953-1954):

No sabía que fuera tan duro morir. Y, sin embargo, ¡me he esforzado tanto, a lo largo de mi vida, para eliminar toda futilidad...! Justo en el momento en el que me siento totalmente responsable de una tarea, justo en el momento en el que, en las conferencias de Viena y de Praga, y luego en mi artículo (*Die Krisis*), me he exteriorizado por vez primera con una espontaneidad tan completa y he llevado a cabo un tímido inicio, es justo en este momento cuando tengo que interrumpir y dejar mi tarea inacabada. Justo ahora que llego al final y que todo ha acabado para mí, sé que debo retomarlo todo desde el principio. (Cit. en Derrida, 2015a: 287)⁵

Pareciera que la muerte muestra la fragilidad de todo esfuerzo por eliminar la futilidad y expone, así, el temblor de la rigurosidad fenomenológica. La dificultad fundamental de la muerte, su radical finitud, estriba no solo en interrumpir una tarea que está en camino de alcanzar su seguridad y su fin,

concepto de huella y de diferencia a todas las oposiciones conceptuales clásicas», ni de la «necesidad del concepto de archi-huella y de la tachadura [*rature*] de la arquía». Así, pregunta Derrida: «¿No es ya esto la muerte en el principio de una vida que no puede defenderse contra la muerte más que por la *economía* de la muerte, la diferencia, la repetición, la reserva?» (Derrida, 1989: 279). Se señala, así, que el «retardamiento» es el gran descubrimiento de Freud, no sin añadir que «los conceptos de “diferencia” y de “retardo” originarios se nos impusieron —dice Derrida— a partir de una lectura de Husserl». Bajo la intensidad de estas líneas de contacto, Derrida se da a la tarea de «pensar la vida como huella».

5. Para una ponderación acerca de la relación entre deconstrucción y fenomenología, véase Marrati-Guénoun (1998), VV. AA. (2000), Lawlor (2002), Marion (2012), Sebahh (2001) y Dastur (2016).

sino también en mostrarla como constitutivamente inacabada, de modo que cuando se está por llegar al final y pareciera que todo ha acabado es preciso comenzar todo de nuevo⁶. Esta cuestión en Husserl pareciera implicar el asunto de la experiencia de vida, de *la vida* escindida entre «la vida» (*Leben*) y «el vivir» (*Erleben*), entre el «estar-en-la-vida» y la «vivencia» o «experiencia vivida de un ser vivo», una doble posición que se mantiene, sin embargo, bajo la temporización originaria de la experiencia como experiencia del sentido y, por lo tanto, puesta en forma bajo el estatuto trascendental de la vida o, bien, bajo el estatuto de la *vida trascendental*.

Cuando la vida toca su finitud, sin embargo, cualquier sabia sutileza de Husserl es insuficiente, por lo que el propio Husserl —se podría decir, *ante la ley* del principio de los principios de la fenomenología, que se escapa, fútil— sabe, ya sin tiempo, que es necesario retomar todo desde el comienzo, desde el principio, es decir, desde *el principio de los principios. Après coup*, desde su última carta, leída en su funeral por su hijo Pierre, hasta su memoria para obtener el *diplôme d'études supérieures* de 1953-1954, Derrida está obsesionado por la cuestión de la sobrevida como el espaciamento del resto *en* el mundo de la vida, como el exceso *en* el presente viviente (*Lebendige Gegenwart*). Hasta su último seminario, Derrida no dejará de insistir en que Husserl «determina su absoluto fenomenológico como *Erleben*, como vida trascendental» (Derrida, 2011: 167). En una entrevista con Daniel Ferrer, incluso, hablando acerca de la escritura como resto testamentario, afirma: «Pienso en esto todo el tiempo, quién vendrá después de mi muerte, quién vendrá y mirará, por ejemplo, este libro que leí en 1953, y preguntaría: “¿Por qué marcó eso, puso una flecha allí?”». Estoy obsesionado con la estructura sobreviviente de cada uno de estos trozos de papel, de cada rastro. La estructura de la huella es la sobrevida misma» (Derrida y Ferrer, 2001: 72)⁷.

¿Qué marca Derrida en los textos que leyó en 1953? Podríamos aventurar que desde 1953⁸ Derrida marca la economía o la dialéctica del presente viviente, y a partir de esa marca se hace lugar la cuestión de la inscripción, de la escritura, del retraso, la contaminación de la vida y la muerte, la espectralidad, la *hantologie*, la politicidad de la sobrevida.

6. «La noción de supervivencia [*survival*] es incompatible con la inmortalidad, ya que define la vida como esencialmente mortal e inherentemente dividida por el tiempo. Sobrevivir [*to survive*] nunca es absolutamente presente; sigue siendo después de un pasado que ya no existe y mantiene la memoria de ese pasado para un futuro que aún no es» (Hägglund, 2008: I).
7. Respecto de la promesa del legado o herencia de la obra que sobrevive a la firma de su firmante, es decir, de la sobrevida de la obra más allá de la asistencia viviente y presente de su signatario: «Tratamos de este modo de progresar en esta búsqueda respecto de lo que [...] como acontecimiento, requiere no sólo una operación, un acto, una realización, una *praxis*, sino una *obra*, es decir, a la vez el resultado y la huella que deja una presunta operación, una obra que sobrevive a su operación y operador presuntos. Al sobrevivirle, puesto que está destinada a esa super-vivencia, a ese exceso cara a la vida presente, la obra como huella implica, desde el principio, la estructura de esa super-vivencia, es decir, lo que *corta* a la obra de la operación» (Derrida, 2003a: 98).
8. Para una relación entre *sobrevida* y *data*, véase Derrida (1986b: 66-67).

Siempre me interesó este tema de la supervivencia [*survie*], cuyo sentido *no se añade* al vivir y al morir. Ella es originaria, la vida *es* supervivencia [*survie*] [...] todos los conceptos que me ayudaron a trabajar, particularmente el de la huella y lo espectral, estaban vinculados al «sobrevivir» [*survivre*], como dimensión estructural y rigurosamente originaria. (Derrida, 2006a: 23-24)⁹

Seguir la inscripción de la huella y lo espectral, desde 1953, implicaría la exigencia de pasar no solo por «*Génesis y estructura*» y *la fenomenología* (la conferencia que Derrida leyó durante el coloquio de Cerisy-la-Salle en 1959 y que fue publicada posteriormente, en 1964-1965), su *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl*, de 1962, «La fenomenología y la clausura de la metafísica», de 1966, «La forma y el querer-decir: Nota sobre la fenomenología del lenguaje», así como *La voz y el fenómeno: Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl* y *De la gramatología*, de 1967¹⁰, sino también en lo que concierne a la «democracia», la «justicia» o la «soberanía», por *Dar (el tiempo, Espectros de Marx* o *Canallas* y más allá. La tarea no podría sino quedar inacabada, pendiente, sobre todo porque —al mismo tiempo— la sobrevida no se desprende simplemente del cuestionamiento al principio fenomenológico, pero no se deja reducir por la cuestión del presente viviente.

La sobrevida, pues, no se separa ni se deja reducir a la cuestión del presente vivo. Por tanto, aquí seguimos una huella cuyo énfasis responde a una inclinación de lectura que no podría sino ir a tientas, pretendiendo reconocer algunas pistas que sin embargo encadena, inventa, mientras reconoce que un tembloroso suspenso la condiciona. Así, se apuesta por un enclave (presente viviente-sobrevida-promesa-politicidad) que debe dar lugar a otros rastros, a

9. En «El sobrevivir, el sobreseer, el sobresalto» —publicado en *La Quinzaine Littéraire* en agosto de 2004, dos meses antes de la muerte de Derrida—: «He escrito mucho sobre un 'sobrevivir' que no era ni la vida ni la muerte sino, antes de ellas, la huella o la espectralidad» (Derrida, 2013a: 388).
10. Conjuntamente, entre 1963 y 1967, Derrida publica reseñas de los siguientes libros: *Phänomenologische Psychologie* (1925), de Edmund Husserl, de 1963 (en *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 18e Année, No. 2, Esthétique et philosophie, avril-juin 1963, p. 203-206); *Lebenswelt und Geschichte*, de Hubert Hohl, de 1963 (en *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 18e Année, No. 1, de quelques aspects du dialogue épistémologique, janvier-mars 1963, p. 95-96); *Husserl's Theory of Meaning*, de J. N. Mohanty, de 1964 (en *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 19e Année, No. 4, Perspectives sur la philosophie nord-américaine-III, octobre-décembre 1964, p. 617-619); *The idea of phenomenology*, de Edmund Husserl (en *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 20e Année, No. 4, Naturalisme et spiritualité, octobre-décembre 1965, p. 538); *The Paris Lectures*, de Edmund Husserl, de 1965 (escrita con Peter Koestenbaum, en *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 20e Année, No. 4, Naturalisme et spiritualité, octobre-décembre 1965, p. 539); *The formation of Husserl's concept of constitution*, de Robert Sokolowski, de 1965 (en *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 20e Année, No. 4, Naturalisme et spiritualité, octobre-décembre 1965, p. 557-558); *Studien zur Phänomenologie*, de Eugen Fink, de 1966 (en *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 21e Année, No. 4, octobre-décembre 1966, p. 549-550), y *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, *Husserliana X*, de Edmund Husserl (Rudolf Boehm, en *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 22e Année, No. 1, Sur le concret, janvier-mars 1967).

otras huellas de las cuales, al mismo tiempo, depende. Desde la partida este enclave está dividido, clivado, escindido: por más de una variación de motivos, la *sobrevida* requiere trabajarse según series de encadenamientos sin privilegio de origen. Más allá y más acá del presente vivo, la sobrevida, como exigencia in-finita, requeriría encadenarse tanto con la deconstrucción de la filosofía trascendental como con el pensamiento de la encarnación, de la carne, del cuerpo, incluso de la sangre, y, así, con las cuestiones de la filiación, de la traducción (*Überleben, Fortleben, Nachleben, Übersetzung, Übertragung*), del libro —de la escritura y del libro, de la obra o la firma superviviente, y, por tanto, con la cuestión del autor y la cuestión de la mecánica viviente—, como también con el psicoanálisis y el duelo —la cuestión de la introyección y la incorporación—, con la vida que porta la muerte, con la alteridad fuera de mí en mí. Así también con la memoria, con el recuerdo interiorizante (*Er-innerung* en Hegel) y el vómito (Kant, Hegel, Abraham-Torok, etc.), y la dehisencia de la vida, con la ciencia (Cavaillès, Jacob o Nietzsche), la historicidad (Husserl, Heidegger o Marx, etc.), con las políticas de la amistad, con la literatura como *rature* del origen y con la institución, con la justicia, la democracia, la crueldad, el parasitaje, la hostipitalidad, las luces por venir, el don, con las figuras de lo imposible. Por lo tanto, como si se tratase de un apéndice o un exergo, una especie de suplemento que no podría terminar de presentar aquello de lo cual trata, aquí seguimos la estela de la aporía de la inscripción empírico-trascendental como una huella en suspenso¹¹.

2. Presente viviente

En *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, en torno a la cuestión de la génesis de la idealidad, Derrida subraya que el presente viviente implica «un absoluto temporal», «un devenir sintético» en la evidencia de la subjetividad trascendental «que retiene lo que ya ha devenido y ya no pasa, y que anticipa lo que todavía no está ahí» (Derrida, 2015a: 217). Se trata, pues, de la dialéctica de la retención del pasado y la protención del futuro¹². El «ahora B» del

11. En variados textos y contextos Derrida ha insistido en la importancia configuradora del trabajo o la lectura de Husserl en su propio pensamiento. Por ejemplo: «[Husserl] ha dejado en mi trabajo una huella profunda. Nada de lo que hago sería posible sin la disciplina fenomenológica, sin la práctica de las reducciones eidéticas y trascendentales, sin la atención prestada al sentido de la fenomenalidad, etc. Es como un ejercicio previo a toda lectura, a toda reflexión, a toda escritura. Incluso si, llegado a cierto punto, creo deber plantear unas cuestiones que vuelvan sobre los límites de esta disciplina y de sus principios, del “principio de los principios” intuicionista que la guía» (Derrida, 2003a: 328).
12. En «Concebir la muerte a partir del tiempo» (un texto de 1976, publicado en *Dios, la muerte y el tiempo*), Levinas define el «presente viviente» como «la realización de lo que está presente en sí mismo», «la estabilidad capaz de presentarse y representarse, de agruparse en una presencia, de estar controlada» (Levinas, 2004: 128). Aquella estabilidad o capacidad —anterior, hay que agregar— de agrupamiento implica que el fraccionamiento del tiempo en instantes o átomos idénticos encuentra su inteligibilidad y su condición en el presente como «génesis de todo ser y de todo sentido», en el presente vivo como un «flujo o corrien-

presente se constituye por la retención del «Ahora A» del pasado y la protención del «Ahora C» del futuro (cfr. Derrida, 2008a: 86-87). Los momentos retenidos del tiempo pasado y los momentos anticipados del tiempo futuro son irreductibles a partir de la impresión originaria del tiempo en la experiencia del presente vivo —que, a su vez, es la condición de posibilidad de la intersubjetividad trascendental y de la historia en general (Derrida, 2013b: 214-219)—. La impresión originaria, en la fenomenología husserliana, es indisoluble de la conciencia y del *flujo* que retiene el pasado en la protención del futuro. En este sentido, Husserl, en sus *Lecciones sobre la conciencia del tiempo immanente*, relata:

Cada ahora actual de la conciencia sufre, empero, la ley de la modificación. Muda en retención de retención, y ello de manera incesante. Resulta así un continuo incesante de la retención de suerte que cada punto posterior es, para cada uno de los anteriores, retención. Y cada retención es ya un continuo [...] la conciencia *impresional*, fluyendo sin cesar, pasa a conciencia *retencional* siempre nueva. (Husserl, 2002: 51-52. Véase especialmente § 11: «Impresión originaria y modificación retencional», p. 51-53)¹³

En efecto, en Husserl las nociones de pasado y futuro están comprendidas en y a partir de este principio indivisible del presente viviente. La impresión originaria retiene el pasado y protiene el futuro como ahora-presente, como modificación del presente. El futuro, incluso, llega bajo la forma del presente

te de cualidades sensibles» (*Ibid.*: 129). Si el tiempo está compuesto de instantes, es a condición de que la temporalidad sea la forma del tiempo como identidad, es decir, a condición de que el flujo quede «retenido» o «protenido». De este modo, dice Levinas, la categoría de «lo Mismo» domina el devenir como constelación de puntos idénticos, la sincronía garantiza a la diferencia de instantes su estabilidad en el presente, y el otro sigue siendo otro mismo, idéntico a sí: «Toda alteración de lo idéntico recuperaría su identidad en esta copresencia regida por la retención y la *protención*» (*Idem*).

13. En sus *Meditaciones cartesianas*, Husserl establece una ligadura entre la trascendencia del ser (en este caso del mundo) y la conciencia. Por tanto, la trascendencia se constituye en cuanto tal solo en la vida de la conciencia, es decir, la trascendencia no encuentra su condición de sentido sino en aquello que, a la vez, la trasciende. De este modo, la trascendencia está inseparablemente ligada con la vida de la conciencia, de manera que esta vida carga en sí la unidad de sentido que constituye este «mundo». El *ser del mundo*, entonces, trascendente a la conciencia, pero no cambia en nada el hecho de que toda trascendencia se constituye únicamente en la vida de la conciencia: «[que] la realidad del mundo (*das Sein der Welt*) sea 'trascendente' a la conciencia, y haya de ser siempre trascendente a ella, no altera en nada el hecho de ser la vida de conciencia sola en quien se constituye como inseparable de ella todo lo trascendente, y quien como conciencia del mundo en especial lleva inseparablemente en sí el sentido de 'mundo' y también de 'este mundo realmente existente'» (Husserl, 1996: 114). La operación fenomenológica como operación metafísica radica en intentar comprender la presencia de la cosa misma en la voz viva de la conciencia, en constituir la idealidad de la *phonè* como origen puro, obliterando el proceso de constitución. A contrapelo, en la *sobrevida* resta la aporía de la inscripción, según la cual la escritura ya no es el auxiliar mundano y mnemotécnico de una verdad: la posibilidad de encarnarse en una grafía es la condición *sine qua non* de la constitución de la idealidad. La cuestión de la encarnación (Barbaras, 1992), que aquí no podemos tocar, contamina la distinción husserliana entre *Körper* y *Leib*.

en la medida en que se convierte en presente-pasado. En este sentido, la fenomenología no ha criticado a la metafísica sino para restaurarla, restauración que encuentra en el concepto de *forma* una clave de esta «crítica purificadora» (Derrida, 1994: 195-196). Así, este curso del tiempo sigue la línea de una sucesión homogénea de la serie de presentes modificados, de modo que la posición secuencial clausura la ocurrencia del acontecimiento e impide, bajo la forma originaria (*Urform*) de la temporalización, que algo sobrevenga.

Ahora bien, en la medida en que el interés general de Husserl de describir las cosas mismas —es decir, suspendiendo o poniendo entre paréntesis cualquier presuposición especulativa— implica una atención no a la cosa sino a la cosa en cuanto aparece (no de la cosa percibida, sino del ser-percibido de la cosa; no de lo imaginado, sino de la imaginación de la cosa), en Derrida, en la medida en que subraya la «intrusión esencial del tiempo constituido en el tiempo constituyente» (Derrida, 2015a: 229, ver 245-249), el *phainesthai*¹⁴. «En la memoria de 1953 acerca del problema de la génesis en la filosofía de Husserl ya se anuncia la cuestión de la escritura», dice Derrida en un diálogo con Maurizio Ferraris (2009: 66-67). Así, desde *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* hasta la *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl*, la inscripción implica que la constitución de la objetividad ideal debe pasar por la escritura.

[...] la escritura ya no es solamente el auxiliar mundano y mnemotécnico de una verdad cuyo sentido de ser prescindiría, en sí mismo, de toda consignación. No sólo la posibilidad o la necesidad de encarnarse en una grafía ya no es extrínseca y fáctica respecto a la objetividad ideal: es la condición *sine qua non* de su consumación interna. Mientras no esté grabada en el mundo o, más bien, mientras no pueda estarlo, mientras no sea capaz de presentarse en una encarnación que, en la pureza de su sentido, sea más que una señalización o un ropaje, la objetividad ideal no se halla plenamente constituida. El acto de escritura es, pues, la más alta posibilidad de toda «constitución». (Derrida, 2000a: 86; cfr. Derrida, 2008a: 37)

Derrida muestra que la escritura es la posibilidad de constituir la idealidad, es decir, las condiciones de supervivencia de la idealidad están implicadas en el encadenamiento de la escritura, que sin embargo la posibilita. De este modo, se opera una co-implicación entre «idealidad libre» e «idealidad encadenada» (§ 65 de *Experiencia y juicio*) que descompone la disociación simple (Cfr., Husserl, 1980: 291-297). Aparece el rastro de la producción de la «idealidad» —o la producción de cierta «historicidad originaria»— y, con ello, que la vida

14. Pareciera, entonces, que el problema parece ser lo que Derrida, en *Espesros de Marx*, llama «conjuro» (Derrida, 2003d: 54-61). Husserl exorciza el fantasma de la inscripción pero a condición de hacer venir la espectralidad de la huella, de aquello que no está presente en el momento de la llamada. Es como si la problemática de la huella, inscrita ya en *El origen de la geometría*, fuera conjurada por Husserl. El *presente viviente*, podríamos decir, sería el nombre de esta operación que encubre la enunciación de su deseo.

pura de la objetividad ideal pertenece al tiempo y al espacio de la historia empírica, que encuentra la condición de su pervivencia en la encarnación —encarnación que lo ideal pretendía desechar como secundario y auxiliar—. La vida de la presencia ideal, entonces, sobrevive. Sumariamente dicho, la mostración de cierta contaminación de la idealidad implica el desbroce de la forma absolutamente única y universal del presente viviente, es decir, de la dialéctica que compone al presente y sus ahora modificados (presente-pasado / presente-presente / presente-futuro). Afirmar que la posibilidad de la escritura asegura la objetividad ideal y su tradicionalización o transmisibilidad, que la constitución de la objetividad ideal requiere el paso por el significante escrito, es otra manera de decir que la verdad, para ser ideal, precisa de la escritura como condición de supervivencia, o bien que la verdad vive a condición de sobrevivir: «mientras no pueda ser dicha y escrita, la verdad no es plenamente objetiva, es decir, ideal, inteligible para todos e indefinidamente perdurable. Al ser esta perdurabilidad su sentido mismo, las condiciones de su supervivencia (*survie*) se hallan implicadas en las de su vida» (Derrida, 2000a: 87-88). Como señala Joanna Hodge, «en contra de la idea de la vida [...] la frágil noción de supervivencia, de *survivre*, supervivencia como una intensificación de la vida [...] desborda los límites de la vida y la muerte empírica», pero «se mantiene en su lugar por su conexión empírica con la vida y la muerte» (Hodge, 2007: 27). De esta manera, la necesidad de la inscripción material respecto de la constitución de la idealidad desbroza desde dentro la pretensión misma de una idealidad pura y, en este sentido, la escritura como sobrevida señala el retardo como la limitación fenomenológica (Derrida, 2000a: 162), como la no presencia de lo otro o el tiempo muerto inscrito en la presencia misma del presente.

Filosofía de la vida, no solo porque en su centro la muerte no se ve reconocer más que una significación empírica y extrínseca de accidente mundano, sino porque la fuente del sentido en general está determinada siempre como el acto de un *vivir*, como el acto de estar vivo, como *Lebendigkeit*. Ahora bien, la unidad del vivir, el foco de la *Lebendigkeit* que difracta su luz en todos los conceptos fundamentales de la fenomenología (*Leben, Erlebnis, Lebendig, Gegenwart, Geistigkeit*, etc.), escapa a la reducción trascendental, y, como unidad de la vida mundana y de la vida trascendental, incluso le abre el paso. Cuando la vida empírica o incluso la región de lo psíquico puro son puestas entre paréntesis, es todavía una *vida* trascendental o en última instancia la trascendentalidad de un presente *viviente* lo que descubre Husserl. (Derrida, 1986a: 47)

El movimiento de la conciencia originaria constituye el tiempo, de tal manera que el presente viviente (absoluto originario y primordial de la temporalidad) permite la reducción de toda alteridad y se mantiene como la forma de un flujo donde el sí-mismo permanece idéntico en esta dialéctica de proyección-retención. Ahora bien, la constitución del sentido noemático de la objetividad ideal parece estar condicionada de un modo postgenético y, en este sentido, estar posibilitada por un desplazamiento del carácter sintético y eidé-

tico de la vida trascendental, por cierta interrupción de la forma única e irreductible del presente viviente que, bajo la primacía del «Ahora», comprende la muerte como un hecho extrínseco al movimiento o al flujo vivo de la temporalización (Derrida, 2000a: 50-83)¹⁵. Se desprende que la muerte —que no aparece como tal— marca el «límite del proyecto fenomenológico» (Derrida: 2001a: 61).

En la fenomenología como filosofía de la vida, como metafísica de la presencia en la forma de la idealidad, la muerte no tiene lugar. En la medida en que el presente vivo implica el privilegio del ahora (*Augenblick*), implica, a la vez, el privilegio de la palabra viva como la subordinación del significante ante un presunto significado desencadenado¹⁶. Derrida marca un inacabamiento,

15. «Absoluto primordial de la temporalidad, este Presente Viviente no es sino la conservación de lo que, por cierto, hay que llamar, pese al rechazo de Husserl por esta expresión, la *dialéctica* de la protención y de la retención [...] Se vuelve siempre a la última instancia: la forma única y esencial de la temporalización. Por su misma dialecticidad, la originariedad absoluta del Presente Viviente permite la reducción, sin negación, de toda alteridad; constituye lo otro como otro en sí y lo mismo como lo mismo en lo otro» (Derrida, 2000a: 50-83).
16. Desde el comienzo de *La voz y el fenómeno* (Derrida, 1985), se pone de relieve que *Las investigaciones lógicas* de 1901-1902 contienen la «estructura germinal de todo el pensamiento husserliano», llegando a indicar que, respecto de esa estructura, no se presentan desplazamientos fundamentales o decisivos, sino más bien —tanto en *Ideas I* como en la *Lógica formal y lógica trascendental* o en la *Krisis y El origen de la geometría*— explicaciones que operan aún bajo las premisas de *Las investigaciones*. Por tanto, la distinción que Husserl presenta en *Las investigaciones* entre «signo» (*Zeichen*) y «señal» (*Anzeichen*) dirige sus análisis ulteriores, y el estatuto del *signo*, del *sentido* y la *univocidad* alcanzan una relevancia de primer orden. Frequentemente se comprende que el signo es signo de algo, por lo que, atravesado por la relación entre presencia y ausencia, el signo es lo secundario. En este sentido, el signo representa y por tanto implica una cosa en su ausencia (efectiva, o no). No solo se trata, por cierto, de la prioridad del referente frente al signo, sino de la anterioridad del significado frente al significante. El significante escrito, entonces, es secundario en la disposición de la idealidad. Recordemos que Husserl distingue dos clases de signos: la *expresión* y la *indicación*. En esta distinción Husserl se da a la tarea de concebir la *expresión* pura, esto es, pura de toda indicación. La indicación contamina el sentido, de manera que, de *hecho*, no podría ser la esencia del significado. Dicho de otra manera, mientras la *indicación* no significa o carece de significado, la *expresión*, en el ámbito de la conciencia trascendental, como la condición donadora de sentido, quiere decir el sentido expreso o libre de cualquier vacilación o artificiosidad. De esta manera, en Husserl, la *expresión* implica la tentativa de salvar la conciencia (la palabra viva como un oírse-a-sí) en la presencia del presente viviente, en la medida en que la voz es la sustancia de la expresión. Todo el asunto de la conciencia presente a sí, de la voz o de la vida interior, es la manifestación de la *expresión* que guarda el sentido en su pureza, es la manifestación de la expresión en cuanto tal. En este sentido, Derrida expone que la metafísica ha entendido al significante como ligado a la voz y ha subordinado el significante al privilegio de la *phoné*, privilegiando la idealidad o el *eidos*, por ejemplo cuando el cuerpo gráfico se considera como dependiente de la palabra viva. No hay, empero, significado trascendental, sino la *disposición* de un significante que borra su tras-posición de huella que se sitúa como significado. No hay sincronía (del presente, de la presencia) sin la pretensión metafísica de clausurar la equivocidad. En este sentido, la sobrevida —en textos como «Survivre» (Derrida, 1986a), «Torres de Babel» (Cfr., Derrida, 2017a: 217-252) o «¿Qué es una traducción 'relevante'?» (Derrida, 2018b)— también inscribe un sobresalto interruptivo respecto de la reducción metafísica implicada

cierta génesis salvaje en los conceptos operatorios de Husserl, génesis salvaje que parece «acomodarse cada vez menos al apriorismo fenomenológico y al idealismo trascendental» y que, sin embargo, Husserl pretende reapropiar (Derrida, 1989: 214). Por lo tanto, la vida trascendental supone un texto preestablecido, lo que equivale a suponer un sentido originario, otra manera de decir que no habría acontecimiento, ni sobrevida, ni porvenir. El sentido trascendente de la vida pura, de una verdadera vida, absolutamente viviente, significaría, al mismo tiempo, la muerte absoluta.

En *De la gramatología* (2008a), Derrida vuelve a situar la reducción fenomenológica y la referencia a la experiencia trascendental, para insistir en que «En la medida en que el concepto de experiencia en general —y de experiencia trascendental, particularmente en Husserl— permanece dirigido por el tema de la presencia, participa en el movimiento de reducción de la huella» (Derrida, 2008a: 80). Esto quiere decir que la vida trascendental necesita de la encarnación, de la inscripción, pero que intenta conjurar y purificar esa necesidad de impureza, de contaminación. De este modo, si hay sobrevida desde el momento en que hay huella, esto implica que la experiencia del presente viviente como forma universal y absoluta de la experiencia trascendental participa de la reducción de la sobrevida, a pesar, como decíamos, de que la idealidad vive a condición de sobrevivir, es decir, a pesar de la inscripción que la constituye como archihuella superviviente (Marrati, 1998: 46; Ferraris, 2003: 37). Ahora bien, mientras la experiencia originaria del presente participa en la reducción de la huella, la sobrevida no podría romper con la experiencia de la fenomenología ni reducirse a ella: «un pensamiento de la huella ya no puede romper con una fenomenología trascendental ni reducirse a ella» (Derrida, 2008a: 81). La sobrevida, marcada por la estructura de la huella (Derrida, 2006a: 50), no se separa ni se rompe con el presente vivo pero introduce lo póstumo, la demora, la restancia en lo más vivo de la Vida; disloca la *Lebensdichkeit* sin presuponer simplemente un *más allá* de la fenomenología. La sobrevida no está sobre la vida trascendental como un más allá de lo ideal mismo, sino que es su condición. Por tanto, interrumpe, desobra, descompo-

en el orden del signo. No podríamos desarrollar cabalmente el asunto de la lengua, pero cabe apuntar, al menos marginalmente, que la sobrevida y la traducción imposible desbordan todo el asunto de la univocidad del sentido. Considérese, por ejemplo, en su *Introducción a «El origen de la geometría»*, alrededor de Husserl y Joyce, lo que señala Derrida acerca de la univocidad y la equivocidad (Derrida, 2000a: 102 y s.). Aparece cierta necesidad del equívoco que hace aflorar la mayor potencia —a partir de y en la mayor *sincronía* posible— de aquello que se esconde y acumula y entremezcla en cada átomo, vocablo o palabra, es decir, aparece la muerte *en* la palabra viva —y *en* la sincronía, la diacronía que la constituye. Con todo, como un doble paso, esto podría indicarse intensivamente con la fórmula «Husserl-Joyce», contacto que alcanza las tramas que componen «Husserl-Poe» en *La voz y el fenómeno* (Derrida, 1985), «Hegel-Mallarmé» en *La diseminación* (Derrida, 2007), «Hegel-Genet» en *Glas* (Cfr., Derrida, 2015b), es decir, un doble envite marcado por el interés que Derrida manifiesta en torno a la literatura (la literatura como *nature*, como *tachadura*) y la fenomenología, alrededor de lo que tempranamente, en 1957, tiene el nombre de *La idealidad del objeto literario* (Cfr., Derrida, 1997b: 12-13).

ne la vida trascendental pero *en* la gramática ideal. Sobre su borde o sobre la línea misma de su posibilidad, la inscripción empírico-trascendental instala o abre el peligro y la promesa *en* la constitución de la objetividad ideal (cf. Marrati, 1998: 66-67). Así, con la cuestión de la constitución de la idealidad, es decir, con la aporía de la inscripción, se espacia una fractura en el interior de la forma originaria (*Urform*) de la experiencia trascendental, de modo que el sujeto se halla marcado por un no ego o alter ego que, sin como tal, resiste al principio de los principios de la fenomenología y que, por tanto, no podría darse «en carne y hueso», sino por cierta presentación analógica¹⁷. Dicho rápidamente: la sobrevida no se presenta, no depende del orden ni del ordenamiento de la presencia, ni del presente, ni de la presentificación.

La sobrevida sobrevive a la lógica del presente. Con todo, como una dislocación interna, se hace lugar «la escritura como huella que *sobrevive* [*trace survivant*] al presente del punzón, a la puntualidad, a la *stigmé*» (Derrida, 1989: 308). En este sentido, la *sobrevida* excede la experiencia del presente, interrumpe aquello que constituye la forma del instante como un punto (*stigmé, Punkt*), deconstruye la puntualidad de la experiencia que se pretende como principio indivisible. En la medida en que no se presenta como tal, la sobrevida pone en escena una divisibilidad constitutiva, es decir, cierta encantadura como disyunción del vivir o disyunción del presente viviente. Así, la

17. De esta manera, la presencia, la base de la interioridad ideal de la fenomenología, está asediada por una diferencia original, a la vez que la diferencia no se deja separar de manera taxonómica o categorial del rodeo presentativo. El paso por la presentación, justamente, expone que la alteridad no se presenta como tal. Para Derrida, entonces, se trataría de que la alteridad —la *différance*— no podría estar absolutamente desligada de la presencia, de manera que el asunto de la presentación analógica podría rastrearse desde el retraso de la *escritura* como condición material de los objetos ideales. Esta *no vida*, o *no presencia* irreductible, que resiste, pues, a la forma de la presencia, indica «el paso necesario por la *apresentación* en la relación con el *alter ego*» (Derrida, 1985: 43). La alteridad, por decirlo de alguna manera, sobrevive como cierta operación del exceso. Ahora bien, este exceso no podría entenderse bajo el esquema de alguna idealidad, sino como una sobrevida inconmensurable, desmesurada, como cierta no plenitud —desde la cual podríamos identificar cierta no fenomenalidad del don con cierta no fenomenalidad del otro— que *en* el *ego*, que *en* el solipsismo del *ego*, solipsismo que se pretendía pura propiedad (*Eigentlichkeit*), se hace lugar mediante la presentación analógica del *alter ego*. La alteridad no se presenta originariamente a *mi* ego; el *alter ego* no se presenta a la conciencia, no es accesible como tal a una intuición originariamente dadora de sentido, y no se puede aprender sino de manera presentativa y analógica. Refiriendo a la quinta de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, Derrida subraya que fuera de la esfera «de la propiedad de lo mío propio (*Eigenheit*)» no se tienen más que «relaciones de presentación analógica» (Derrida, 1985: 85). Este espaciamiento que inscribe la sobrevida de la presentación como una génesis material ya no podría reducirse ni excluirse. Registro, pues, de la contaminación: la *apresentación*, justamente en cuanto es analógica, expone, a partir y a pesar de Husserl, que el *alter ego* no será nunca accesible a la intuición pura. Dicho de otra manera, el *alter ego* no es presentable *como tal*. La fenomenología está, pues, atormentada desde el interior. No se trata de lo mismo/lo otro, sino de lo otro *en* mí, juego que desbroza el intuicionismo inmediato, el principio del *presente viviente* o el eidetismo husserliano, *en* la brecha de su propia posibilidad, *en* la hendidura que se escande ahí donde el *alter ego* no es presentable sino por analogía (cf. Derrida, 2003a: 329).

temporalidad espectral de la sobrevida —su politicidad— no podría tener la tesitura de un ahora comprendido como la retención de un presente-pasado y la protención de un presente-futuro, sino del imposible por-venir y, en esta clave, de la *promesa*.

3. Politicidad

Si utilizo, subrayándola, la expresión *presente viviente* (*lebendige Gegenwart*: ahora viviente) [...] es, por supuesto, para hacer una referencia estratégicamente esencial y necesaria a la fenomenología husserliana y a la fenomenología trascendental del tiempo [...]. Pero, antes que nada, es para interrogar una vez más esa forma de denominar la vida, más exactamente lo que está vivo: no LA vida, el Ser, o la Esencia, o la Sustancia de algo como LA VIDA, sino lo que está vivo, lo presentemente vivo, no la sustancia Vida que permanece en vida, sino el atributo vivo para calificar o determinar el presente, el ahora, un ahora que sería esencialmente vivo, presentemente vivo, ahora en cuanto que viviente (*die lebendige Gegenwart*).

(DERRIDA, 2010: 260)

El espaciamiento de la inscripción, es decir, de la escritura, pone en cuestión la axiomática impensada del intuicionismo husserliano e inscribe el destiempo de la muerte en el presente viviente y la dialéctica de sus ahora modificados. En este registro, ya en «Elipsis», de 1967, Derrida propone que «el tiempo de la escritura no sigue la línea de los presentes modificados. El porvenir no es un presente futuro, ayer no es un presente pasado» (1989: 409), y en *La disseminación*, que «la escritura no se mantiene en ninguno de esos tiempos (presente, pasado o futuro en tanto que presentes modificados)» (2007: 13. Véase 1997a: 76; 1986a: 145). Cabe recordar, incluso, que, en *Espectros de Marx*, Derrida se propone «hablar de democracia *por venir*, no de democracia *futura*» (2003d: 79), que la justicia nombra aquello que «desquicia el presente vivo», aquello que «más allá del presente vivo en general —y de su simple reverso negativo [...] ya no pertenece al tiempo, si se entiende bajo este nombre el encadenamiento de los presentes modalizados (presente pasado, presente actual, “ahora”, presente futuro)», y, justamente, que la «sobrevida» se inscribe como lo imposible que «viene de antemano a desquiciar o desajustar la identidad consigo del presente vivo así como de toda efectividad» (2003d: 13-14). En su resistencia e insistencia —desde su *Introducción a «El origen de la geometría»* de Husserl, pasando por *Espectros de Marx* hasta la carta de su despedida— la sobrevida subvierte cualquier pretendido giro ético o político en el pensamiento de la huella. Beardsworth escribe que «la reflexión de Derrida sobre la política se articula a través de su lectura de la metafísica» (Beardsworth, 2008: 17). Sin embargo, no se trata solo de una articulación o de una implicancia simplemente secundaria. En este registro la repetibilidad es constituti-

va del ahora presente, de modo que la gráfica de la iterabilidad inscribe, de manera irreductible, la alteración en la repetición, transgrediendo, por tanto, el código o la ley que la constituye (Derrida, 2018a: 135). Derrida es enfático cuando dice que «jamás hubo, en los años ochenta o noventa, como a veces se pretende, un *political turn* o un *ethical turn* de la “deconstrucción”», sino que «el pensamiento de lo político siempre ha sido un pensamiento de la *différance*, y el pensamiento de la *différance* siempre ha sido también un pensamiento de lo político» (Derrida, 2005b: 58), o que, más allá de cualquier giro ético, ha intentado «únicamente llevar adelante con cierta coherencia un pensamiento comprometido desde hace tiempo con las mismas aporías» (Derrida, 1998a: 99).

Más allá, entonces, de la tesis del giro político, el desplazamiento de la *forma* fenomenológico-trascendental de denominar lo vivo espacia un concepto espectral de política, cierta *fantología* que se despliega desde la fenomenalidad hacia el pensamiento del fantasma como re-aparecido. En tal desplazamiento, el cuasiconcepto de sobrevida se relaciona, en su rendimiento fantasmal, tanto con el temprano cuestionamiento a la metafísica de la presencia y del presente vivo como con la cuestión de la *espectralidad*. Como escribe Derrida (2002b: 295): «el pensamiento de la huella es inseparable, y lo ha sido desde el *primer* momento, literalmente indisociable [...] de un pensamiento de la espectralidad», ahí donde, por lo demás, «la cuestión de los espectros es... la cuestión de la vida, del límite entre lo vivo y lo muerto» (Derrida, 2003c: 184). Desde ya, como por una suerte de futuro anterior, el cuestionamiento al presente vivo despliega un radical cuestionamiento de la manera en que la metafísica denomina lo vivo bajo una sumisión ontológica. En este sentido, la *sobrevida* se da como la promesa de un enclave dividido que encanta la soberanía.

La afirmación de la sobrevida arriesga, pues, la *promesa* de una política o la política como promesa: politicidad. En *Canallas*, por ejemplo, escribe Derrida:

[...] la vieja palabra *vida* sigue siendo quizá el enigma de lo político en torno al cual rondamos sin cesar [...] En los alrededores de la oportunidad, es decir, del incalculable *quizá*; hacia lo incalculable de otro pensamiento de la vida, de lo vivo de la vida, es donde y hacia donde me gustaría arriesgarme aquí con el viejo nombre todavía muy nuevo y quizá impensado de *democracia*. (2005b: 20-21)

La sobrevida es la marca de un pensamiento de lo incalculable, la chance aneconómica de la democracia como el quizás de una promesa. A partir de cierta paleonimia o estrategia de los viejos nombres, en *Canallas* se hace lugar *lo incalculable de otro pensamiento de la vida* que es indisociable de la condición de apertura que adviene en el cuestionamiento del presente viviente, que es incondicional respecto de la «auto-inmunidad fenomenológica trascendental» que «reside en la estructura misma del presente y de la vida, en la temporalización de lo que Husserl denomina el Presente Vivo (*die lebendige Gegenwart*)», que «no se produce sino alterándose y disimulándose» (2005b:

154-155)¹⁸. De esta manera, el porvenir del otro pensamiento de la vida da lugar a una política que no se reduce ni a la forma fenomenológica trascendental ni al privilegio de lo empírico, sino que marca la apertura como chance, como un quizá incalculable, como promesa: «La promesa promete en ese modo fundamental del “quizá”» (Derrida, 1998a: 46).

La afirmación de la sobrevida a la que remite Derrida en su última carta no responde entonces a la efectividad de una política, sino a cierta politicidad. Es decir, no se trata de una política simplemente efectiva, sino de la promesa que mantiene su carácter en la suspensión siempre posible de su cumplimiento. Afirmar la sobrevida promete la perfectibilidad de la democracia como puesta en forma de lo vivo, es la donación de la política como promesa de lo imposible: «ni la muerte ni la vida inmortal puedan dar jamás, [sino] solamente una singular *supervivencia* [*survivance*]» (Derrida, 1995a: 103). La sobrevida *da* lugar a la política como promesa¹⁹. Como la *différance* de la vida-la

18. En su *Introducción a «El origen de la geometría»* ya escribe Derrida: «La imposibilidad de sostenerse en la simple permanencia de un Presente Viviente, origen uno y absolutamente absoluto del Hecho y del Derecho, del Ser y del Sentido, pero siempre distinto en su identidad consigo mismo, la impotencia de encerrarse en la inocente indivisión del Absoluto originario, porque es *presente* sólo *difiriéndose* [...]» (2000a: 162). En *Canallas*, 40 años después, Derrida escribe acerca de la democracia por venir y de lo incalculable, lo imposible, aquello que se mantiene inconmensurable respecto de la política y del derecho, de «la vida o el presente vivo de la vivencia en general» (2005b: 73). En este contexto, aludiendo a la lógica de lo autoinmunitario, es decir, lo que divide la autonomía, lo que contamina la inmunidad del *autos*, la soberanía, la *majestas*, Derrida insiste en que «la razón de ser de esta auto-inmunidad fenomenológica trascendental [y, por tanto, todo lo que Derrida pueda escribir acerca de nociones más fácilmente reconocibles como “políticas”], reside en la estructura misma del presente y de la vida, en la temporalización de lo que Husserl denomina el Presente Vivo (*die lebendige Gegenwart*). El Presente Vivo no se produce sino alterándose y disimulándose» (2005b: 154). La politicidad de la sobrevida, entonces, la promesa de la política, nombra la deconstrucción de todo el sistema de estratificación y jerarquización de la vida, del ser de la vida y de la vida del ser, entre el ser vivo y el muerto, entre la vida y la muerte, entre el presente vivo y la vida espectral, etc.
19. «Creo que actualmente no hay democracia. Pero ella no existe nunca en el presente. Es un concepto que lleva consigo una promesa, y en ningún caso es tan determinante como lo es una cosa presente. Cada vez que se afirma que “la democracia existe”, puede ser cierto o falso. La democracia no se adecua, no puede adecuarse, en el presente, a su concepto [...] porque es una promesa, y entonces no puede ser sometida a cálculo, ni ser objeto de un juicio del saber que lo determine. Por otro lado, sería una cosa, aunque, partiendo de la libertad y del respeto a la singularidad del otro, el reto para la democracia es justamente no ser una cosa, sustancia y objeto. De ahí se deduce que no puede ser objeto de un juicio que lo predetermine. “La democracia que ha de venir”, decimos siempre, y no “la democracia actual”, que es inexistente [...]. Lo que no significa que la democracia vaya a estar presente mañana. Es algo que siempre está por venir» (Derrida, 2006b: 100). Democracia por venir y justicia por venir, así, nombran la promesa de lo imposible más allá del presente vivo, la promesa no contenida ni formalizada por el presente, la promesa que en su forma está determinada por la posibilidad de lo otro: «La “pensée” [...] doit même, au nom d’une démocratie toujours à venir comme la possibilité de cette “pensée”, interroger sans relâche la démocratie de fait, critiquer ses déterminations actuelles, analyser sa généalogie philosophique, la déconstruire enfin : au nom de la démocratie dont l’être à venir n’est pas simplement le lendemain ou le futur, plutôt une promesse d’événement et l’événement d’une

muerte, la sobrevida marca la «tumba de lo propio» y la «muerte del dinasta», por tanto «no existe», «no es un existente-presente», no depende de un principio trascendental, no principia, «no reina sobre nada, no ejerce en ninguna parte autoridad alguna» (Derrida, 1994: 40-56; cfr. Rocha, 2011: 105 y s.). Con todo, da lugar a cierta *aneconomía* respecto del círculo soberano: «la soberanía es redonda, es un redondeo» (2005b: 30); «la soberanía, es decir la fuerza, la *cracia*, no soporta la división» (2005b: 97); «una soberanía pura es indivisible o no es» (2005b: 125); «la soberanía no da, ni se da (el) tiempo» (2005b: 134); «El soberano es/está solo en cuanto es el único, indivisible y excepcional», y «la soberanía no se comparte, es indivisible. El soberano es único (soberano) o no es» (Derrida, 2010: 29). En este sentido, como dehiscencia y *desistencia* (Lacoue-Labarthe, 2002), la sobrevida desedimenta *el tiempo del Rey* como un don sin presente, y es el espaciamiento de una *vida sin ipseidad*, por tanto, sin soberanía.

La sobrevida no se deja confundir ni con la pura vida, ni con la muerte pura y simple, no depende de ninguna oposición entre la vida y la muerte, no está ni más viva que la vida ni más muerta que la muerte, es un exceso, un *surplus* o plus de vida que pliega la muerte en la vida, la vida en la muerte. Como *surplus*, entonces, la *survie* no está «*por encima* de la vida lo mismo que el soberano (*superanus*) por encima de todo» (Derrida, 2011: 174). Así, escribe Derrida que el *sur* de la *survie* —es decir, el *sobre* de la *sobrevida*— «carece de superioridad, de altura, altitud o alteza, por consiguiente, de supremacía y soberanía» (Derrida, 2011: 174). El *sur* de la *survie* (Derrida, 1986a: 119 y s.; Derrida, 2017b: 229) desedimenta la lógica del *superanus*, es promesa de acontecimiento por venir que sobreviene como el exceso del cálculo de las condiciones, como exceso de la distribución nómica de la razón calculadora. La promesa no promete lo simplemente posible, programable, anticipable —si no, no sería promesa—²⁰. La posibilidad de su perversión, de su traición siem-

promesse. Un événement et une promesse qui constituent le démocratique : non pas présentement mais dans un ici-maintenant dont la singularité ne signifie pas la présence ou la présence à soi» (Derrida, 1990: 70-71). Para Derrida no hay «democracia *auténtica y propiamente dicha*, cuando precisamente el concepto de democracia *misma*, en su sentido unívoco y propio, brilla por su ausencia» (Derrida, 2005b: 53). Suponer lo contrario, desatendiendo la semántica sobrecargada del concepto, implicaría el presupuesto metafísico de un acceso claro y unívoco que se autorizaría como un aparato de legitimación. Con todo, implicaría la imposición de un sentido de la palabra *democrático*: «imponer un sentido a la palabra 'democrático' y producir así un consenso que fingimos, ficticiamente, suponer como algo dado —o, como poco, posible y necesario: en el horizonte» (Derrida, 2005b: 95). La indeterminación del concepto mismo, entonces, es «el vacío semántico en el seno del concepto, su insignificancia cualquiera o su espaciamiento diseminante, la memoria, la promesa, el acontecimiento por venir» (Derrida, 2005b: 115). Dicho de otra manera, la «multiplicidad diseminadora» (Derrida, 2005b: 34) es lo que impide un acceso al sentido claro y unívoco de la palabra *democracia*, y es lo que abre el espacio de un *entre*.

20. «Pour qu'il y ait de la promesse, *il faut* que *rien ne* la déborde et *ne* la nie en lui assurant une garantie, une assurance provisionnelle sur la vie, une mutuelle, une sécurité sociale ou communautaire, la probabilité calculable d'un pronostic : absolument rien à l'horizon, ni le dieu, ni l'homme, ni le monde, ni l'être» (Derrida, 1995b: 42).

pre posible, no depende de la fenomenología trascendental ni de la teoría de los *speech acts* (cfr. Derrida, 2018a). Interrumpe el presente, la presencia y lo presentable. En este sentido, la forma de este exceso y de esta promesa no es simplemente exterior respecto de lo que interrumpe. El *sur* o el *sobre* de la *sobrevida* resta y, a riesgo de desaparecer, abre y encanta el origen: «El origen está siempre *encantado*» (Derrida, 1989: 340). Lo que da a pensar que la sobrevida, entonces, no es el exceso como una ruptura externa, sino lo que podría denominarse *excripción* o bien *encantadura* del origen soberano que denomina lo vivo a partir del presente. En palabras de Alain Badiou, en Derrida se trata de «inscribir lo inexistente», es decir, de «inscribir la imposibilidad de la inscripción de lo inexistente como forma de su inscripción» (Badiou, 2008: 175). Tal como la aporía de la constitución de la idealidad está inscrita en la dialéctica de presente viviente, pero conjurada por la operación trascendental, el porvenir está inscrito en la forma de la vida o en la vida como forma trascendental.

Desde *La voz y el fenómeno*, Derrida ha cuestionado el principio de la presencia o «la pureza no encantada» (Derrida, 1985: 62) de la vida (cfr. Derrida, 1989: 77)²¹. Más allá del principio de la presencia y del postulado de la intangibilidad de un sentido originario, la encantadura marca el sentido mismo de la cosa, tal como «la sobrevida porta la huella de una imborrable incisión» (Derrida, 2003a: 20). La encantadura (*entame*) que rasga la pureza del origen convoca una relación incondicional entre sobrevida y divisibilidad (cfr. Derrida, 1998a: 69). No hay divisibilidad en el presente sin cierta destinerancia —la letra/carta de la vida que siempre puede no llegar a destino—. En estos términos es que la sobrevida porta la huella de una incisión que abre la lógica de la incondicionalidad según la cual la vida-la muerte excede el cálculo de las condiciones: la justicia, así, excede las condiciones del derecho como el espaciamiento de un «entre»; la «sobrevida», más allá de cualquier determinación del *Erleben*, resta como la experiencia de la aporía (la vida la muerte) que resiste y divide a la formalización o a la puesta en forma de lo viviente, se mantiene como el resto inconmensurable de la alteridad *en* lo mismo²². Girar,

21. «La palabra ‘deconstrucción’, al igual que cualquier otra, no posee más valor que el que le confiere su inscripción en una cadena de sustituciones posibles, en lo que tan tranquilamente se suele denominar un ‘contexto’. Para mí, para lo que yo he tratado o trato todavía de escribir, dicha palabra no tiene interés más que dentro de un contexto en “huella”, ‘*différance*’, ‘suplemento’, ‘himen’, ‘fármaco’, ‘margen’, ‘encantadura’, ‘parergon’, etc. Por definición, la lista no puede cerrarse, y eso que solo he citado nombres; lo cual es insuficiente y meramente económico. De hecho, habría que haber citado frases y encadenamientos de frases que, a su vez, determinan, en algunos de mis textos, estos nombres» (Derrida, 2017a: 470).

22. «Lo que llamo ‘justicia’ —que no es el derecho— es una relación con lo incondicionado que, una vez tomado en consideración el conjunto de condiciones dadas, presta testimonio de lo que no se deja encerrar en un contexto. Obviamente, en esa relación con lo incondicionado, con la justicia, están involucradas la vida y la muerte» (Derrida y Ferraris, 2009: 31). El pensamiento de la *différance* —político, de punta a cabo— no se reduce a la lógica de la oposición vida/muerte o presencia/ausencia. No se reduce a la lógica de la oposición ni de la posición, divide el *Setzung* como una *Übersetzung* imposible y necesaria. En este sentido, la huella de la sobrevida se relaciona con la cuestión de la animalidad, como un

entonces, alrededor del otro pensamiento de la vida, de lo vivo de la vida que ya no podría denominarse bajo la primacía del presente viviente, no es sino girar sobre aquello que encenta el orden jurídico-trascendental de la soberanía:

[...] lo que denomino lo auto-inmunitario no consiste solo en perjudicarse o en arruinarse, ni siquiera en destruir las propias protecciones, y en hacerlo uno mismo, en suicidarse o en amenazar con hacerlo, sino de una manera más grave y, precisamente por eso mismo, en amenazar al yo o al *sí*, al *ego* o al *autos*, a la ipseidad misma, en encentar la inmunidad del *autos* mismo: no solo en auto-encentarse sino en encentar el *autos* —y también, por consiguiente, la ipseidad— [...]. Es, por lo tanto, dividir [la soberanía], someterla al reparto, a la participación, a la partición. Es partirla en partes. Y partirla en partes es encentar su inmunidad, volverla contra sí misma. (Derrida, 2005b: 64-125)

Si el *superanus* es indivisible, la *survie* marca la divisibilidad interna de la indivisión. Como promesa, como resta incapitalizable, escande el tiempo del presente-futuro. La sobrevida afirma el porvenir porque afirma el porvenir de la memoria²³. La sobrevida resiste a la adecuación y a la puesta en forma —metafísica de parte a parte— que el orden del derecho proyecta como ordenamiento jurídico de la vida. Esto quiere decir que el cuestionamiento del principio del presente viviente es un cuestionamiento de cómo la presencia funda, protege, conserva y justifica su propio origen, naturalizando su legalidad y erigiéndose indivisible contra lo que amenace su constitución, en un movimiento que incluso produce esa amenaza²⁴. En este sentido, en otro lugar Derrida

límite de la tradición filosófica que ha pretendido reconocer lo viviente a partir de una distinción clara y distinta entre el hombre y el animal. En *El animal que luego estoy si(gui)endo*, por ejemplo, Derrida afirma que «por la cuestión de la vida y del “presente vivo”, de la autobiografía del *ego* en su presente vivo, comenzó mi lectura deconstructiva de Husserl y, en verdad, todo lo que ha podido venir después» (Derrida, 2008b: 133). Para una lectura de esta cuestión que toca todo el pensamiento de Derrida, remito a Rodríguez (2015).

23. Como dice Derrida en «Passages – du traumatisme à la promesse»: «la mémoire d'un passé qui n'a pas été présent, la mémoire de l'avenir - le mouvement de la mémoire comme lié à l'avenir et non seulement au passé, la mémoire tournée vers la promesse, vers ce qui vient, ce qui arrive, ce qui arrive demain. Par conséquent je ne me sentirais pas, disons, à mon aise dans une expérience philosophique qui consisterait simplement à pratiquer l'anamnèse comme souvenir. Il ne s'agit pas simplement de se souvenir, mais aussi de tout autre chose» (1993: 396).
24. Tal como el régimen de lo im-posible no radica en oponer lo calculable a lo incalculable, tal como cierta inadecuación descentra el concepto mismo de lo político (en la apertura de la historia y del porvenir), la promesa de esta resistencia, de esta disidencia, interrumpe cualquier recuperación(es) compensatoria o sustitutiva: no permite restituir el don por el endeudamiento; no permite clausurar el porvenir de la democracia por un régimen democrático representativo; no permite ajustar la disyunción de la justicia por el derecho. En este sentido, los partidarios de la desobediencia aparecen, respecto de la hegemonía soberana, como «agentes de la despolitización (en el sentido en que Schmitt lo podía entender), gentes que amenazan lo político fundado en el territorio, el Estado-nación, la figura de Estado-nación de la soberanía, etc.» (Derrida, 2010: 77). Sin embargo, aquello que «desobedeciendo la injunción soberana» (Derrida, 2005b: 10) es considerado desde la hegemonía como un simple agente de despolitización, es más bien la condición de la política (la desobediencia irredenta que sobrevive como condición de democracia), tal como el

insiste en que «la supervivencia, *como una crueldad hacia uno*, consiste siempre en resistir más de una muerte» (2001c: 50; cursivas mías)²⁵. La sobrevida, más allá de cualquier determinación del *Erleben*, resiste a la puesta en forma de lo viviente como lo inconmensurable, lo fuera de medida, lo incalculable de la alteridad inscrito *en* la economía del cálculo. No se trata, pues, de oponer lo calculable a lo incalculable, el derecho a la justicia, la vida cualificada a la vida desnuda, la vida a la muerte, la sobrevida a la presencia, la sobrevida al derecho. No se trata de la oposición sino del espaciamento, de la inscripción: la inscripción del porvenir denegado pero inscrito *en* el presente vivo, así como la justicia, la democracia o la desobediencia civil inscritas *en* el orden del derecho. La sobrevida, así, nombra la promesa —inanticipable, heteronómica, heterogénea, disyunta, expuesta, sin programa, sin contenido, disimétrica— de esa inscripción.

Lo que en *Canallas* se denomina «correspondencia disimétrica» como el «origen de la política», es una correspondencia sin medida ni simetría, es el exceso como la medida de la correspondencia que atañe, justamente, a la democracia y a la política. Por lo tanto, es la contaminación imposible que toca lo que sobrevive en la vieja palabra *vida*. El *sur* o el *sobre* de la *sobrevida* encenta, decíamos, el origen soberano. Así como la vida y la muerte no son separables como tales, lo incalculable no es separable del régimen del cálculo o de lo posible. Es preciso tanto el cálculo como lo incalculable: «La medida calculable permite también el acceso a lo incalculable y a lo inconmensurable, un acceso que sigue permaneciendo él mismo necesariamente indecيدido entre lo calculable y lo incalculable: ésta es la aporía de lo político y de la democracia» (Derrida, 2005b: 72). La correspondencia disimétrica, entonces, expone a la democracia y a la justicia en una singular traza según la cual la vida y la muerte no son separables, ni la incondicionalidad se opone a lo mesurable. El otro pensamiento de la vida opera una inadecuación originaria. Es decir, la encentadura —que es la inadecuación del concepto mismo, el desquiciamiento, la disyunción o la desproporción *en* la presencia a sí— quiere decir que la sobrevida es la promesa testamentaria de cierta política que no podría ya separar la «promesa» del «peligro», no podría conjurar la posibilidad de su «incumplimiento». Mantiene la promesa como promesa, y la política como politicidad. La promesa, en este sentido, también es la vida más intensa posible, *plus de vie*, más vida y no más vida. De esta manera, la promesa, anterior a la decisión del sujeto, anterior al decisionismo soberano, se deja atormentar por la posibilidad de su perversión, y esa posibilidad difiere la pureza de la vida y

significante escrito es condición de la idealidad. Se puede hablar, así, de una desobediencia civil inscrita en la cuestión de la sobrevida.

25. En *Estados de ánimo del psicoanálisis* (2001c), siguiendo a Nietzsche y a Freud, Derrida se aproxima a la cuestión de la vida a partir de la «crueldad». La sobrevida, como marca el pasaje citado, no es la crítica del orden ontológico como si se tratase de una crítica del régimen de «lo mismo» frente a «lo otro», sino de una «crueldad hacia uno» que da lugar, por tanto, a una serie de complicaciones (lo mismo *en* lo otro, lo otro *en* lo mismo) que permiten vincular, performativamente, «soberanía» y «crueldad».

la muerte. Pervive difiriéndose, como la interrupción del orden de lo calculable, de lo administrable.

[...] si hay una afirmación que se sustrae a toda discusión [...], una afirmación incondicional, es la afirmación del *por-venir* (prefiero decir del porvenir y no del futuro para señalar hacia la venida de un acontecimiento más bien que hacia algún presente futuro) [...] la afirmación del *por-venir*: no es una tesis positiva. No es más que la afirmación misma, el «sí» en tanto es la condición de toda promesa [*promesse*] o de toda esperanza [*espérance*], de toda espera [*attente*], de toda performatividad, de toda apertura al porvenir. (Derrida, 1997a: 76)

La afirmación de la sobrevida como afirmación del por-venir es promesa, y, como tal, su registro no depende de su cumplimiento. Dicho de otro modo, una promesa es promesa porque podría no cumplirse, no hacerse presente, no efectuarse —e incluso cumpliéndose no desaparece como promesa—. En este sentido, la promesa de la sobrevida es una exigencia infinita. De esta manera, la carta de despedida de Derrida que invita a afirmar la sobrevida sin descanso es una plegaria [*prière*] que afirma la rogativa de una promesa. Como la plegaria, entonces, la promesa no es algo verdadero ni falso, su vigor, si lo tiene, no pasa por la constatación²⁶. No es descriptiva, prescriptiva, ni constativa. Interrumpe el dominio de la presentificación como una exterioridad interna. Expuesta al riesgo, a la amenaza del incumplimiento, llama al otro y a lo otro; en tanto llamado y don, ruega, solicita el espaciamiento de lo por venir, que no es simplemente un futuro-presente.

Con la lógica de la encentadura —del origen que está desde siempre ya encentado— la sobrevida está por venir. La sobrevida como encentadura de la excepcionalidad decisoria del soberano se mantiene, así, ajena al orden de lo posible, es decir, al orden del «yo puedo», de la *ipseidad*, de la *majestas*,

26. «Tendría que haber en toda oración [*prière*] un dirigirse al otro como otro [...] El acto de dirigirse al otro como otro debe ciertamente orar, es decir, pedir, suplicar, requerir. Poco importa qué y la pura oración no pide al otro nada sino que éste la oiga, la reciba, le esté presente, que sea el otro como tal, don, llamada y causa misma de la oración. [...] Quizás no habría oración, posibilidad pura de la oración sin lo que entrevemos como una amenaza o una contaminación: la escritura, el código, la repetición, la analogía o la multiplicidad —al menos aparente— de los ‘dirigirse’, la iniciación» (Derrida, 2017a: 659). En este sentido, no hay plegaria ni promesa sin contaminación y amenaza: amenaza de la escritura, del pliegue de la muerte *en* la vida. Como señala Derrida en «Desceller (‘la vieille neuve langue’)», publicado en *Points de suspension*, «une propriété qu’on ne peut pas s’approprié, elle vous signe sans vous appartenir, elle n’apparaît qu’à l’autre, elle ne vous revient jamais sauf en des éclairs de folie qui rassemblent la vie et la mort, qui vous rassemblent mort et vif à la fois [“una propiedad que no puede apropiarse, que a uno lo marca sin pertenecerle, no aparece sino al otro, no retorna a uno salvo en ciertos relámpagos de locura que pliegan la vida y la muerte, que a uno lo aglutina muerto y vivo a la vez”]» (Derrida, 1993: 127). Como la «vida-la-muerte» o «sobrevida», la plegaria, que no es activa ni pasiva, se contamina por la repetición. La herencia de la economía-de-la-muerte es, también, la plegaria por la herencia o por la «vida». Si la herencia preserva la vida es a condición de un pliegue (la-vida-la-muerte), que desprende el interior de la Vida y que es la partición del sentido fenomenológico de la Vida como promesa superviviente.

de lo descriptivo. La promesa no es simplemente determinable, determinante, ni predecible. Así, el *sur* de la *survie* descompone el régimen de la *ipseidad*, el *metipse*, el *sí* mismo, el *meisme* (que proviene de *metipse*), el *ipse* (que viene del *ipsissimus*), que remite tanto a la propiedad, a la posesión y al poder como al *hospites*, es decir, al anfitrión como el señor de la casa y, por tanto, a la economía o ley de la casa (*oiko-nomia*)²⁷. Mientras el referido «régimen de lo posible» («economía de lo posible» o «economía del poder») depende del círculo soberano, de la potencia soberana que está implicada en todo «yo puedo» y en todo *autos* —la ley de lo propio, la domesticidad familiar o del estado de derecho de la propiedad, del mercado y del capital— la sobrevida llama, convoca, pliega el porvenir *en* el presente vivo del derecho. En su «Préface aux *Lettres persanes*», de Montesquieu, Paul Valéry escribía que la era del orden pertenece al imperio de la ficción y que ningún poder es capaz de fundar el orden solo con la opresión de los cuerpos por los cuerpos: se necesitan fuerzas ficticias (Valéry, 1957: 508). Así, entonces, ningún orden puede fundarse y mantenerse a sí mismo como poder solo por la represión de los cuerpos sin una apelación a cierta ficción que sin embargo conjura. Esta formulación de Valéry puede dar cuenta del hecho de que la violencia no solo se ejerce, sino que requiere ocultarse, es decir, que necesita una suerte de doble fondo o un doble mecanismo. La violencia de la fuerza se oculta a través de los medios que relatan la violencia de la ley como una fuerza necesaria, como un recurso a la razón —y al discurso de la razón del más fuerte, de Calicles, Trasímaco o Rousseau, y más allá—. Cuestionar la manera de denominar lo vivo a partir de un principio trascendental hace visible que el recurso a la ley coincide con el recurso otorgado a la fuerza o a la razón del más fuerte, que el derecho del más fuerte coincide con las exclusiones (refugiados, deportados, marginales, explotados, excluidos, enloquecidos, hambrientos²⁸), con el control de las

27. En *Dar (el) tiempo*, Derrida (1995a) señala que el valor semántico de la «economía» comporta los valores de la ley (*nomos*) y de la casa (*oikos*). Mientras el *nomos* significa el *nemein* como la ley de la distribución o *moira*, el *oikos* remite a la casa, a la propiedad, a la familia, al hogar, al fuero de dentro. Así, lo económico está implicado, bajo cierta tautología, en lo *nómico* como tal, a la vez que implica el valor del intercambio calculable, de la circulación y del retorno. Derrida subraya que la figura del círculo está en el centro de toda la problemática de la economía (*oikonomía*) como intercambio circular o circulación, sea de los bienes, productos o signos monetarios o de la mercancía, de manera que el motivo de la circulación daría a pensar que el *nomos* de la economía es el retorno al punto de partida, al origen, a la casa. Cuestión que, incluso, toca a la estructura del relato odiseico o a la estructura odiseica del relato económico. Lo aneconómico, sin embargo, como an-economía del don, no se opone simplemente a la economía del círculo, sino que *guarda* «con el círculo una relación de extrañeza, una relación sin relación de familiar extrañeza».

28. «[...] el buen funcionamiento de dicha sociedad no resulta en absoluto perturbado —como tampoco el ronroneo de su discurso sobre la moral, la política y el derecho, ni el ejercicio mismo de su derecho (público, privado, nacional o internacional)— por el hecho de que —debido a la estructura y a las leyes del mercado tal y como la sociedad lo ha instituido y lo regula [...]— esa misma «sociedad *haga* morir o, diferencia secundaria en el caso de la no asistencia a personas en peligro, *deje* morir de hambre y de enfermedad a centenares de millones de niños» (Derrida, 2000c: 85; *cf.* Derrida, 2011: 214).

fronteras, y que las pretendidas aperturas, por tanto, se abren para encerrar, marginalizar, determinar y criminalizar la insurrección de la justicia por venir, de la vida que sobrevive y que promete lo otro en la presencia.

Insistir sobre esto, entonces, muestra que el ordenamiento de la ley (su existencia y su aplicación jurídica) responde a una violencia constitutiva, de modo tal que la apropiación de la violencia es el fin último del derecho. Como el derecho, la metafísica de la presencia (que denomina *la vida y lo vivo* a partir del presente) se instaura a sí misma y asegura su propia conservación recurriendo al doble mecanismo de una violencia que pretende ocultar el proceso de su constitución. No hay poder sin simulacro —y sin simulacro de expulsión del simulacro—. Este doble mecanismo funda, ejerce, justifica. Los medios de conservación, así, requieren imponer una representación no violenta de su origen y de sus actualizaciones²⁹. El régimen de lo posible, como el régimen de la reapropiación o del presente para denominar lo vivo, es un posible soberano, sin porvenir, seguro en la vida, sin sobrevida. Sin embargo, la sobrevida inscribe una promesa —desde ya inscrita, inscrita se efectúe o no— en cuanto exposición al *porvenir*, es decir, más allá y más acá de cualquier modulación protención-retencional del presente, más allá y más acá de cualquier formalización de lo viviente, y como exposición a la singularidad de la venida del acontecimiento (de aquello que viene y quien viene) *en* la formalización, *en* la redondez de la presencia soberana.

La sobrevida desobra este régimen de la *ipseidad* y es la afirmación de la venida del acontecimiento como invención o un «*ven*», como un llamado o una venida que se mantiene en el registro de lo imposible y que sobreviene desde la muerte para preferir el porvenir de la vida-la-muerte. Promesa: «una carta puede siempre no llegar a su lugar de destino», pero posibilidad e inminencia no constituyen una desgracia: «Y está bien así, no es una desgracia, es la vida, la vida viva, vencida, la tragedia, por *la vida que aún sobrevive*» (Derrida, 2001b: 40).

29. La violencia del derecho, así, asegura su «legalidad» ejerciendo una represión de los cuerpos, represión que a su vez se oculta a través de sus necesarias fuerzas ficticias en contra de cualquier insurrección *posible*. De parte a parte, el orden o el ordenamiento del estado de cosas (el recurso jurídico al concepto mismo de derecho) implica, así, *a priori*, tanto el recurso a la violencia como a su ocultamiento. Por esto el ejercicio de la violencia implica que esta debe borrarse, haciendo natural los modos en que se ejerce. Aquello no es simplemente un efecto no intencional del escamoteo del presente vivo. El régimen de la presencia, en la medida en que cuenta, digamos, con cierta presunción de «objetividad», está dispuesto de antemano a legitimar la violencia del aparato metafísico y a atribuir el nombre *violencia* solo a lo que critica sus medios y sus fines. Sin embargo, como la denegación afirma el referente, el temblor del discurso trascendental aparece cuando se expone que no hay una distinción clara y distinta entre lo esencial y lo accidental respecto del ámbito del derecho y la violencia. El derecho, así, le debe a la violencia trascendental su origen y su conservación ficticia, de tal manera que es necesario afirmar que todo lo que ocurre fuera de protocolo se corresponde con la estructura misma que ejerce su fuerza para proteger el derecho en cuanto tal —del derecho que pretende erigirse como tal (cfr. Derrida, 2008c).

Referencias bibliográficas

- BADIOU, Alain (2008). «Derrida ou l'inscription de l'inexistant». En: CRÉPON, Marc y WORMS, Frédéric (dir.). *Derrida et la tradition de la philosophie*. París: Galilée.
- BARBARAS, Renaud (1992). «De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair». En: GODDARD, Jean Christophe y LABRUNE, Monique (dir.). *Le corps*. París: Librairie Philosophique J. Vrin.
- BEARDSWORTH, Richard (2008). *Derrida y lo político*. Buenos Aires: Prometeo. Traducción de Luisa Lassaque.
- BENSUSSAN, Gérard (2006). «“Oui, la survie...” : Note sur le carré affirmatif de la déconstruction». *Rue Descartes*, 52, 53-63.
- BERNARDO, Fernanda (2011). «L'héritage d'une promesse». *Escritura e Imagen*, volumen extra, 165-188.
- BERNET, Rudolf (1994). *La vie du sujet*. París: PUF.
- (2008). «La voie et le phénomène». En: CRÉPON, Marc y WORMS, Frédéric (dir.). *Derrida et la tradition de la philosophie*. París: Galilée.
- CRÉPON, Marc y WORMS, Frédéric (dir.) (2008). *Derrida et la tradition de la philosophie*. París: Galilée.
- DASTUR, Françoise (2000). «Finitude et répétition chez Husserl et Derrida». *Alter*, 8, 33-52.
- (2016). *Déconstruction et phénoménologie: Derrida en débat avec Husserl et Heidegger*. París: Hermann.
- DERRIDA, Jacques (1985). *La voz y el fenómeno: Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Valencia: Pre-textos. Traducción de Francisco Peñalver.
- (1986a). «Survivre». En: *Parages*. París: Galilée, 117-218.
- (1986b). *Schibboleth pour Paul Celan*. París: Galilée.
- (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos. Traducción de Patricio Peñalver.
- (1990). *Du droit à la philosophie*. París: Galilée.
- (1993). *Points de suspension*. París: Galilée.
- (1994). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra. Traducción de Carmen González Marín.
- (1995a). *Dar (el) tiempo. I: La moneda falsa*. Barcelona: Paidós. Traducción de Cristina de Peretti.
- (1995b). «Avances». En: MARGEL, Serge. *Le Tombeau du Dieu Artisan*. París: Minuit, 7-43.
- (1997a). *Mal de archivo: Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta. Traducción de Francisco Vidarte.
- (1997b). *El tiempo de una tesis: Desconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona: Proyecto A Ediciones.
- (1998a). *Políticas de la amistad seguido de «El oído de Heidegger»*. Madrid: Trotta. Traducciones de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte.
- (1998b). *Resistencias del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. Traducción de Jorge Piatigorsky.

- (1998c). *Aporías: Morir, esperarse (en) «los límites de la verdad»*. Barcelona: Paidós. Traducción de Cristina de Peretti.
- (1998d). *Ecografías de la televisión: Entrevistas filmadas*. Buenos Aires: Eudeba. Traducción de Horacio Pons.
- (2000a). *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl*. Buenos Aires: Manantial. Traducción de Diana Cohen.
- (2000b). «Confesar – Lo imposible: ‘Retornos’, arrepentimiento y reconciliación». *Isegoría*, 23, 17-43.
- (2000c). *Dar (la) muerte*. Barcelona: Paidós.
- (2001a). *¡Palabra!: Instantáneas filosóficas*. Madrid: Trotta. Traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte.
- (2001b). *La tarjeta postal: De Sócrates a Freud y más allá*. México DF: Siglo XXI. Traducciones de Haydée Silva y Tomás Segovia.
- (2001c). *Estados de ánimo del psicoanálisis: Lo imposible más allá de la soberana crueldad*. Buenos Aires: Paidós. Traducción de Virginia Gallo.
- (2002a). *Y mañana, qué...* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2002b). «Marx e hijos». En: SPRINKER, Michael (ed.). *Demarcaciones espectrales: En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*. Madrid: Akal. Traducción de M. Malo de Molina Bodelón, A. Riesco Sanz y R. Sánchez Cedillo.
- (2002c). *Posiciones*. Madrid: Editora Nacional. Traducción de Manuel Arranz.
- (2003a). *Papel máquina: La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Madrid: Trotta. Traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte.
- (2003b). *El siglo del perdón seguido de Fe y saber*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor. Traducciones de Mirta Segoviano, Cristina de Peretti y Paco Vidarte.
- (2003c). «Marx no es un don nadie». En: PERETTI, Cristina de (ed.). *Espectografías: Desde Marx y Derrida*. Madrid: Trotta. Traducción de J. Díaz y C. Meloni.
- (2003d). *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta. Traducción de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti.
- (2005a). «Jacques n’a voulu ni rituel ni oraison...». *Rue Descartes*, 48, 6-7.
- (2005b). *Canallas: Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta. Traducción de Cristina de Peretti.
- (2005c). *Cada vez única, el fin del mundo*. Valencia: Pre-textos. Traducción de Manuel Arranz.
- (2005d). «La sociedad del pos-consumo y el papel de los intelectuales». *Pliegos de Yuste: Revista de Cultura y Pensamiento Europeos*, 13, 39-46. Traducción de Alfonso J. Falero.
- (2006a). *Aprender a vivir por fin: Entrevista con Jean Birbaum*. Buenos Aires: Amorrotu. Traducción de Nicolás Bersihand.
- (2006b). «La democracia como promesa». En: *No escribo sin luz artificial*. Madrid: Cuatro Ediciones, 94-104.

- (2007). *La diseminación*. Madrid: Fundamentos. Traducción de José María Arancibia.
- (2008a). *De la gramatología*. México DF: Siglo XXI Editores. Traducción de Oscar del Barco y Conrado Ceretti.
- (2008b). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta. Traducción de Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel.
- (2008c). *Fuerza de ley: El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos. Traducción de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver.
- (2010). *Seminario La bestia y el soberano: Volumen I (2001-2002)*. Buenos Aires: Manantial. Traducción de Cristina de Peretti y Delmiro Rocha.
- (2011). *Seminario La bestia y el soberano: Volumen II (2002-2003)*. Buenos Aires: Manantial. Traducción de Luis Ferrero, Cristina de Peretti y Delmiro Rocha.
- (2013a). *Artes de lo visible (1979-2004)*. Pontevedra: Ellago Ediciones. Traducción de Jonna Masó y Javier Bassas Vila.
- (2013b). *Heidegger: La question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*. París: Seuil, 219-214.
- (2015a). *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Salamanca: Ediciones Sígueme. Traducción de Javier Bassas Vila.
- (2015b). *Clamor*. Madrid: La oficina. Coordinadores de la traducción, Cristina de Peretti y Luis Ferrero.
- (2017a). *Psyché: Invenciones del otro*. Adrogué: La Cebra.
- (2017b) *Seminario La pena de muerte: Volumen I (1999-2000)*. Madrid: La Oficina. Traducción de Delmiro Rocha.
- (2018a). *Limited Inc*. Santiago: Pólvora. Traducción de Javier Pavez.
- (2018b). «¿Qué es una traducción 'relevante'?». *Nombres*, 31, Córdoba, 14-48. Traducción de Javier Pavez.
- (2019). *La vie la mort: Séminaire (1975-1976)*. París: Seuil.
- DERRIDA, Jacques y FERRARIS, Mauricio (2009). *El gusto del secreto*. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de Luciano Padilla.
- DERRIDA, Jacques y FERRER, Daniel (2001). «“Entre le corps écrivant et l'écriture...”», entretien avec Daniel Ferrer». *Genesis (Manuscripts-Recherche-Invention)*, 17, 59-72.
- FERRARIS, Mauricio (2003). *Introduzione a Derrida*. Roma: Editori Laterza.
- HÄGGLUND, Martin (2008). *Radical Atheism: Derrida and the time of life*. California: Stanford University Press.
- HENRY, Michel (2001). *Encarnación: Una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme.
- HODGE, Joanna (2007). *Derrida on time*. Nueva York: Routledge.
- HOULLON, Vincent (2002). «La suspension de la phénoménologie: La déconstruction. (L'héritage in-interrompu de Levinas à Derrida)». *Rue Descartes*, 35, 29-46.
- HUSSERL, Edmund (1961). *L'origine de la géométrie*. París: Presses Universitaires de France. Traducción e introducción por Jacques Derrida.
- (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México DF: Fondo de Cultura Económica. Traducción de José Gaos.

- (1980). *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. México D. F.: Universidad Autónoma de México. Traducción de Jas Reuter.
- (1982). *Idea de la fenomenología: Cinco lecciones*. México DF: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Miguel García-Baró.
- (1996). *Meditaciones cartesianas*. México DF: Fondo de Cultura Económica. Traducción de José Gaos y Miguel García Baró.
- (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta. Traducción de Agustín Serrano.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe (2002). *La ficción de lo político: Heidegger, el arte y la política*. Madrid: Arena Libro. Traducción de Miguel Lancho.
- LAWLOR, Leonard (2002). *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press.
- (2003). *Thinking Through French Philosophy: The Being of the Question*. Bloomington: Indiana University Press.
- LEVINAS, Emmanuel (2004). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra. Traducción de María Luisa Rodríguez Tapia.
- MARCHANT, Patricio (1971). «Introducción: Presencia y escritura». En DERRIDA, Jacques. *Tiempo y presencia*. Santiago: Editorial Universitaria.
- MARION, Jean-Luc (2012). *Figures de phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. París: Vrin.
- MARRATI-GUÉNOUN, Paola (1998). *La genèse et la trace: Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- (2000). «Idéalité et différence: Derrida et l'autre Husserl». *Alter*, 8, 179-198.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1964). *Signos*. Barcelona: Seix Barral. Traducción de Caridad Martínez y Gabriel Oliver.
- NAAS, Michel (2007). «Une ligne de vie». En: VV. AA. *Derrida pour les temps à venir*. París: Stock.
- PAVEZ, Javier (2015a). «Jacques Derrida, un *plus* de vida». *Intus-Legere*, 9.I(1), 99-118.
- (2015b). «Derrida: Sobrevivir en la traducción». En: VV. AA. *Fenomenología, firma, traducción [en torno a Jacques Derrida]*. Santiago: La Pólvara.
- REYNOLDS, A. (2009). «The Afterlife of Dead Metaphors: On Derrida's Pragmatism / A sobrevida das metáforas mortas: Sobre o pragmatismo de Derrida». *Revista de Letras*, 49 (2), 181-195.
- RICHIR, Marc (1993). *Le corps: Essai sur l'intériorité*. París: Hatier.
- ROCHA, Delmiro (2011). *Dinastías en deconstrucción: Leer a Derrida al hilo de la soberanía*. Madrid: Dykinson.
- RODRÍGUEZ, Federico (2015). *Cantos Cabríos. Jacques Derrida, un bestiario filosófico*. México D. F.: FCE.
- ROGOZINSKI, Jacob (2000). «Vie et mort(s) de M. Valdemar». *Alter*, 8. «Derrida et la phénoménologie», 199-222.
- SEBBAH, François-David (2001). *L'épreuve de la limite : Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*. París: PUF.

- SENATORE, Mauro (2018). *Germes of Death: The Problem of Genesis in Jacques Derrida*. Nueva York: State University of New York Press.
- STIEGLER, Bernard (2005). «Nous entrons dans le revenir de Jacques Derrida». *Rue Descartes*, 48, 64-66.
- THAO, Tran Duc (1959). *Fenomenología y materialismo dialéctico*. Buenos Aires: Lautaro.
- VV. AA. (2000). *Alter. Revue de Phénoménologie*, 8, *Derrida et la phénoménologie*. París: Éditions Alter.
- VALÉRY, Paul (1957). «Préface aux *Lettres persanes*». En: *Œuvres*, 1. París: Gallimard.
- VITALE, Francesco (2018). *Biodeconstruction: Jacques Derrida and the Life Sciences*. Nueva York: State University of New York Press.
- WEBER, Samuel (2008). *Benjamin's abilities*. Cambridge: Harvard University Press.
- WORMS, Frédéric (2008). «Derrida ou la transition de la philosophie: Différence, vie, justice, du moment des années 1960 au moment présent». En: CRÉPON, Marc y WORMS, Frédéric (dir.). *Derrida et la tradition de la philosophie*. París: Galilée.

Javier Pavez estudió Pedagogía en Filosofía en la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación de Santiago de Chile. Posee un máster en Filosofía Política por la Universidad de Chile. Actualmente cursa el Doctorado Comparative Studies in Literature and Culture en la Universidad del Sur de California. Sus intereses se concentran alrededor de la filosofía contemporánea, estética, teoría de la traducción, filosofía política y literatura. Ha publicado diversos artículos y ha traducido textos de Alain Badiou, Jacques Derrida, Catherine Malabou, Paola Marrati y Aukje Van Rooden. Es coeditor (junto a Cristóbal Thayer) del libro de Jacques Derrida *Psyché: Inventiones del otro* (Adrogué: La Cebra, 2017) y traductor de *Limited Inc* (Santiago: Pólvora, 2018).

Javier Pavez studied pedagogy in philosophy at the Metropolitan University of Educational Sciences of Santiago de Chile. He holds an M.A. in Political Philosophy (University of Chile) and is currently pursuing a Ph.D. in Comparative Studies in Literature and Culture at the University of Southern California. His main research interests are contemporary philosophy, aesthetics, translation theory, political philosophy, and literature. He has published various articles and translated texts by Alain Badiou, Jacques Derrida, Catherine Malabou, Paola Marrati, and Aukje Van Rooden. He is co-editor (with Cristóbal Thayer) of Jacques Derrida's book *Psyché. Inventiones del otro* (La Cebra, 2017) and translator of *Limited inc* (Pólvora, 2018).
