

Fors: Desafueros de la traducción

Javier Pavez Muñoz¹

(pavez@usc.edu)

Recibido: 17/11/2021

Aceptado: 02/12/2021

DOI: 10.5281/zenodo.5812375

Resumen: Este ensayo se propone como una lectura tentativa de “*Fors. Les mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok*”, texto que Jacques Derrida publicase en 1976 como prefacio al libro de Nicolas Abraham y Maria Torok, *Cryptonymie. Le verbier de l’homme aux loups*. A través de una suerte de mecanismo compositivo, se plantea que “*Fors*”, como operación bifaz de un doble cortante, pone en cuestión el campo de la institución psicoanalítica. A la vez, texto indispositivo e indigesto, expone el límite de la asimilación introyectiva y cuestiona todo sistema de apropiación, neutralización, silenciamiento y/o recuerdo-interiorizante. Como un vómito interno, se trata, así, del “Yo” que porta al otro –al otro mortal *en el yo y fuera del yo*–, de aquello que instituye un fracaso en el cumplimiento de la asimilación. Se hacen lugar las cuestiones de la cripta, el lugar, la muerte –el otro como muerto vivo–, la cifra, el límite entre incorporación e introyección, el duelo imposible, así como un trazado de la operación del analista como poeta-traductor. “*Fors*” –fueros, salvo, excepto–, resta intraducible, indigerible, como marca una tópica fuera de sí. Deja la tarea de la traducción sin aforo, fuera de quicio, desafortada en una experiencia sin reserva ni fuero interno, infiel, desmedida, autoinmune, como un trabajo que no puede sino perder sus fueros, sus exenciones, sus privilegios. No estamos sino desafortados en traducción. Nuestra estancia en la transposición de la lengua: el desafuero.

Palabras Clave: Derrida – *Fors* – Institución – Duelo – Incorporación – Introyección – Cripta – *Erinnerung* – Fueros – Traducción

Abstract: This essay proposes a tentative reading of “*Fors. Les mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok*,” a text that Jacques Derrida published in 1976 as a preface to Nicolas Abraham and Maria Torok’s book, *Cryptonymie. Le verbier de l’homme aux loups*. Through a sort of compositional mechanism, this essay states that “*Fors*,” as the double-edged stare of a two-faced Medusa, questions the field of the psychoanalytic institution. At the same time, as a un-dispositive, undigested and indigestible text, it exposes the limit of introjective assimilation and puts in question every system of appropriation, neutralization, silencing and/or interiorizing memory. Like an act of vomiting to the inside, it is thus about the “Ego” that carries the other –the mortal other *inside* the self and *outside* the self– of that which institutes a failure in the fulfillment of assimilation. The questions of the crypt, the place, death –the other as the living dead–, the cipher, the limit between incorporation and introjection, the impossible mourning, as well as a trace of the operation of the analyst as poet-translator, take place. “*Fors*” –*fueros, salvo, excepto*, in spanish–, remains untranslatable, indigestible, as a trace out of itself. It becomes the task of translation without a *fuero*, out of place, out of joint, unrestrained in an experience without reserve; unfaithful, excessive, self-immune, like a work that cannot but lose its privileges, its exemptions. We are but unbridled, *desafortados*, in translation. Our sojourn in the transposition of language: the *desafuero*.

Palabras Clave: Derrida – *Fors* – Institution – Mourning – Incorporation – Introjection – Crypt – *Erinnerung* – *Fueros* – Translation

¹ Candidato a Doctor en Comparative Studies in Literature and Culture en University of Southern California.

Fors : Desafueros de la traducción²

... est-ce que je savais que je niais qui je niais, est-ce que je savais que je le gardai dans moi hors de moi, dès cet instant dans le hors de moi qui fait, au creux miné de ma nuit, un nid où couve pour toujours mon petit niais?

Hélène Cixous, *Le jour où je n'étais pas là*.

“*Fors. Les mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok*” se publicó en 1976 como prefacio al libro de Nicolas Abraham y Maria Torok, *Cryptonymie. Le verbier de l'homme aux loups*,³ y constituye uno de los principales posicionamientos de Derrida respecto del campo psicoanalítico. Ahora bien, desde “Freud y la escena de la escritura”⁴, su primer ensayo sobre Freud presentado en marzo de 1966 en el *Institut de psychanalyse* en el seminario de André Green, hasta *Los estados de ánimo del psicoanálisis*, conferencia dictada con ocasión de Estados Generales del Psicoanálisis en julio del 2000⁵, habría que contar no sólo con “*Fors*”, sino también, al menos, con “Yo – el psicoanálisis” de 1979⁶, *La tarjeta postal* de 1980⁷, “Geopsicoanálisis” de 1981,⁸ “Telepatía” de 1981,⁹ “Mis chances”¹⁰ de 1982, “Let Us Not Forget Psychoanalysis” de

² Buena parte de este texto se escribió en el marco del Seminario “*Translating Race*” impartido por la Dra. Olivia C. Harrison en University of Southern California (Spring 2019), trabajo que contempló una traducción inédita del texto “*Fors. Les mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok*” traducido en esa oportunidad como “Fueros: Las palabras angulosas de Nicolas Abraham y Maria Torok”. Agradezco especialmente a Caroline Delgado, Noraedén Mora Méndez, Carmen Ruíz Bustamente y Franchesca Rotger, quienes, en distintos registros, leyeron y revisaron atentamente la versión preliminar.

³ Abraham, N. & Torok, M., *Cryptonymie. Le verbier de l'homme aux loups*. Paris: Éditions Aubier Flammarion, 1976, pp. 7-73.

⁴ Cfr. Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 271-317.

⁵ Cfr., Derrida, J., *Estados de ánimo del psicoanálisis: lo imposible más allá de la soberana crueldad*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

⁶ Cfr., Derrida, J., *Psyché. Invenciones del otro*. Adrogué: La Cebra, 2017, pp. 153-168.

⁷ Cfr. Derrida, J., *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*. México D. F.: Siglo XXI, 2001.

⁸ Cfr. Derrida, J., *Psyché. Invenciones del otro*. Ed. cit., pp. 357-384

⁹ *Ibid.*, pp. 253-294.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 385-424.

1990¹¹, *Mal de archivo* de 1994-1995,¹² *Resistencias del Psicoanálisis* de 1996 (que contiene “Resistencia”, “Ser justo con Freud”, ambos de 1991, y “Por el amor de Lacan”, de 1992)¹³, así como “¿Y si el animal respondiese?”, de 1997, entre otros.¹⁴ Más allá, incluso, como cierta exterioridad interna, los reenvíos se multiplican: “Los textos multiplican y difuminan las pistas hasta el infinito”¹⁵, se podría afirmar también respecto de “*Fors*”.

Texto de duelo y amistad. En cierto registro, podría afirmarse que Derrida escribe acerca del psicoanálisis a partir de su amistad con Maria Torok y Nicolas Abraham, a quien conoció en 1959 en la conferencia sobre “Génesis y estructura” en Cerisy-la-Salle donde Derrida presentó “‘Génesis y estructura’ y la fenomenología” y Abraham “Reflexiones fenomenológicas sobre las implicaciones estructurales y genéticas del psicoanálisis”.¹⁶ De un modo no simplemente casual, en “*Fors*” se recuerda este encuentro así como el seminario en torno a la relación entre psicoanálisis y fenomenología que Abraham y Torok organizaron en su casa en la rue de Vézelay.¹⁷ El texto, así, está atravesado por cierta política de la amistad y compone, a la vez, un cuestionamiento respecto de la institución del psicoanálisis, de su instauración o institucionalización performativa.¹⁸ Considérese, por ejemplo, que Marguerite Aucouturier (1932-2020), esposa de Derrida, fue psicoanalista y traductora, entre otras obras, de textos de Melanie Klein, uno de los cuales, *Essais de psychanalyse, 1921-1945* (Paris: Payot, 1967), incluso cuenta con una Introducción de Abraham y Torok. Más aún, Benoît Peeters señala que “hacia fines de 1960, son Nicolas Abraham y Maria Torok quienes convencen a Marguerite Derrida de que emprenda un análisis didáctico. Son también ellos quienes le recomiendan a Joyce McDougall, una analista influida por

¹¹ Cfr., Derrida, J., “Let Us Not Forget Psychoanalysis” en *Oxford Literary Review* Vol. 12, N° 1/2, *Psychoanalysis and Literature*, New York, 1990, pp. 3-7.

¹² Cfr. Derrida, J. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta, 1997.

¹³ Cfr., Derrida, J., *Resistencias del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2010.

¹⁴ Cfr., Derrida, J., “¿Y si el animal respondiese?” en *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008, pp. 143-165.

¹⁵ Derrida, J., “*Ja, ou le faux-bond*” en *Points de suspension*. Paris: Galilé, 1992, p. 51.

¹⁶ Cfr., Gandillac, M., Goldman, L., Piaget, J., *Las nociones de estructura y génesis*. Buenos Aires: Proteo: 1969.

¹⁷ Derrida J., “*Fors*”, Ed. cit., p. 40.

¹⁸ Cfr. Major, R., “Évocation” en Jean Claude Rouchy (Dir.) *La psychanalyse avec Nicolas Abraham et Maria Torok*. Toulouse: Éditions Érès, 2012, pp. 9-12.

Winnicott y Mélanie Klein”.¹⁹ Peeters da cuenta de que la admisión de Marguerite Aucouturier en la *Société Psychanalytique* de París no fue fácil:

[...] en primer lugar, en 1974 [su admisión] es ‘postergada’, para gran sorpresa de René René Diatkine, uno de los que realizaron su evaluación. Durante la reunión, uno de los formadores habría lanzado: ‘Es necesario que se den cuenta de que, al hacer que entre la señora Derrida, es a Jacques Derrida a quien le abren la puerta’. Al ser aceptada un año después, Marguerite abre un consultorio en la calle Feuillantines, pero intentará mantenerse lo más alejada que pueda de las luchas institucionales que desgarran el ambiente psicoanalítico.²⁰

Huelga decir que la retirada de Marguerite Aucouturier es ya una toma de posición frente al desgarramiento de la institución psicoanalítica y de sus mecanismos de exclusión, mecanismos que se pueden ejercer incluso bajo la forma de la aceptación o de la tolerancia, forma toda vez soberana si la admisión pretende clasificar o catalogar el discurso del extrañamiento, de lo extraño, de lo radicalmente extranjero. Siempre se podrían exagerar los ritos de bienvenida para disimular las exclusiones o extradiciones; siempre se podría poner en marcha una afable e infalible invitación con el objeto de evitar, esquivar y producir una protección que, en tal gesto, en su cierre, en su contención, pretenda erigir la constitución de un cierto adentro. Del

En cierta lectura oblicua, como por cierto *coin de l’œil* en vistas del *L’œil de l’Université*, cabría apuntar que en “*Mochlos ou le conflit des facultés*” Derrida señala: “cuando leo tal frase de tal contexto en el seminario (una réplica de Sócrates, un fragmento del *Capital* o del *Finnegans Wake* o un párrafo del *Conflicto de las Facultades*), no cumpla un contrato ya existente, puedo también escribir y preparar la firma de un nuevo contrato con la institución” (*Du droit à la philosophie*, Ed. cit., p. 423. Trad mía). Así, sin renunciar a cierta responsabilidad, y respecto de determinadas operaciones de lectura, de interpretación, de retórica o de argumentación, Derrida afirma que “la institución no radica sólo en los muros y las estructuras exteriores que rodean, protegen, garantizan o constriñen la libertad de nuestro trabajo, sino que es también, y desde ya, la estructura de nuestra interpretación” (424). En este registro, lo que se denomina “*deconstrucción*”, “nunca es un conjunto técnico de procedimientos discursivos, y aún menos un nuevo método hermenéutico que trabaja sobre archivos o enunciados al resguardo de una institución dada y estable: es también, y por lo menos, una toma de posición, en el trabajo mismo, acerca de las estructuras político-institucionales que constituyen y reglamentan nuestra práctica, competencias y performances” (424). Así, pues, lo que se ha denominado “*deconstrucción*” no es simplemente separable de la problemática político-institucional, en este caso, del psicoanálisis, y requiere un cuestionamiento de los códigos de herencia sin renunciar a la afirmación incondicional de un porvenir.

¹⁹ Peeters, B., *Derrida*. Buenos Aires: FCE, 2013, p. 345.

²⁰ *Ídem*.

mismo modo, bajo la forma de una ficción obliterada y como una suerte de exclusión introyectiva, se podría pretender constituir un pacto o un acta en virtud de regular la (aparente) lucha de un campo determinado, es decir, instaurar un *campo de duelos*²¹

²¹ La atención a la doble significación del duelo –duelo (del lat. *duellum*) como combate o enfrentamiento a partir de un desafío, o duelo (del lat. *dolus*) como luto– se lo debo al excelente ensayo, aún inédito, de Noraedén Mora, “*Duelo or the cryptic translation of mourning in Derrida’s thought*” (Manuscrito). Respecto de la doble significación de “duelo”, que en inglés se marcaría recurriendo a los vocablos “*mourning*” y “*duel*” o “*struggle*”, cabe apuntar no sólo que la palabra en francés “*deuil*” –duelo o luto– también viene de “*dolus*” sino que, como lo señala Jacob Rogozinsky, en francés antiguo “*deuil*” se escribía “*duel*”, ese “*duel*” que también en francés puede ser la palabra que denota el combate entre personas debido a alguna provocación o desafío (Cfr., Rogozinsky, J. *Faire part: cryptes de Derrida*. Paris: Lignes, 2005, p. 20). En *Mémoires d’aveugle* escribe Derrida: “*Il y a an moins trois générations de mon rêve de duel, de deuil, de vieux et d’yeux: la figure blanche des aïeux, puis ma propre génération, à la place du fils, mais d’un fils qui est père, déjà, puisque ses fils à leur tour sont menacés*” (Derrida, J. *Mémoires d’aveugle. L’autoportrait et autres ruines*. Paris: Parti Pris, p. 27). Pascale-Anne Brault y Michael Naas, traducen: “*There are at least three generations in my dream of the duel, of the dual [duel] and of dolor, of mourning [deuil], of elders and eyes: the white figure of the ancestors, then my own generation, in place of the son, but a son who is already a father since his own sons are in turn threatened*” (Derrida, J., *Memoirs of the Blind. The Self-Portrait and Other Ruins*. Chicago-London: University of Chicago Press, 1993, pp. 20-21). Se traduce, pues, “*rêve de duel*” tanto por “*dream of the duel*” como por “*dream of the dual*”, lo que marca, a su vez, una traducción doble o dual –en duelo. En este sentido, los paréntesis de corchete marcan una pérdida, un temblor o una indecisión irresoluble. Si se atiende a la traducción de *Memoirs of the Blind* y a las lecturas de Mora y Rogozinsky, se sigue que siempre podría tomarse el “*duel*” no del latín “*dualis*” sino de “*duellum*” (sigo, aquí, al *Littre*: “*Duel (Lat. Duellum). S. m. Combat singulier, entre deux hommes...*”), lo que se podría traducir al castellano como “*duelo*”, pero no sin considerar que “*duel*” es también en francés antiguo “*duelo*”, entendido como “*luto*”. Cierta equívocidad, *dual* al menos, recorre la relación entre “*mourning*” y “*struggle*”, “*deuil*” y “*duel*”. Escribe Derrida: “*à la place du dessin, auquel l’aveugle en moi renonça pour la vie, j’étais appelé par un autre trait, cette graphie de mots invisibles, cet accord du temps et de la voix qu’on appelle verbe – ou écriture. Substitution, donc, échange clandestin: un trait pour l’autre, trait pour trait. Je parle d’un calcul autant que d’une vocation, et le stratagème fut presque délibéré. Stratagème, stratégie, temps de guerre. Mot d’ordre fratricide : économie du dessin. Du dessin visible, du dessin en tant que tel, comme si je m’étais dit : moi, j’écrirai, je me vouerai aux mots qui m’appellent. Et ici même, vous voyez bien que je les préfère encore, je tire autour du dessin des filets de langue, je tisse plutôt, à l’aide de traits, bâtons et lettres, une tunique d’écriture où capturer le corps du dessin, à sa naissance même, engagé que je suis à le comprendre sans artifice, car tout cela nous arrive en vérité, n’est-ce pas, dans un mouvement d’yeux et de vieux, par les dieux et le deux, le deuil et le duel (du «elle» nous attend peut-être, et du «il», et dû/île, et dû/elle) et toute la famille d’yeux «pers»*” (44). El pasaje es intraducible, de modo que los traductores, nuevamente, deben marcar entre corchetes (Cfr., p. 39) una irresolución indigerible. Sobrevida de la traducción, se diría, pues justamente en *Mémoires d’aveugle* Derrida cita este pasaje de *El pintor de la vida moderna* de Baudelaire: “*Il s’établit alors un duel (Je souligne, J. D.) entre la volonté de tout voir, de ne rien oublier, et la faculté de la mémoire qui a pris l’habitude d’absorber vivement la couleur générale et la silhouette, l’arabesque du contour [...]*” (51). Sobrevida de la traducción, decíamos, pues ahí donde los traductores vierten “*In this way a duel (my emphasis, J. D.) is established between the will to see everything and forget nothing and the faculty of memory, which has formed the habit of a lively absorption of general color and of silhouette, the arabesque of contour*” (48), otra versión al inglés de ese pasaje, traduce: “*In this way a struggle is launched between the will to see all and forget nothing and the faculty of memory*”. “*Struggle*”, pues, siempre puede ser “*duel*”, y “*duel*” siempre podría ser “*duel*” o “*dual*”, o “*duelo*” o “*duelo*”, o “*deuil*” o “*duel*”. Cuestión del *don*, ahí donde, según Signéponge, de 1975, “*Le duel et le don vont à la mort*” (Derrida, J., *Signéponge/Signsponge*. New York: 1984, p. 15). Con todo, *don* de la muerte, de la vida-la-muerte que es siempre un “*plus-de-vie*”, “*más vida*” y “*no más vida*”, lo que también en *Memorias de ciego* conecta el *duel* con la sobre-visión de la sobrevida: “*“Duel, c’est aussi un mot de Baudelaire, duel, comme dans mon rêve, entre deux aveugles et pour l’appropriation de l’excès: le plus-de-vue, la vision visionnaire du seer qui voit au delà du présent visible, la sur-vue ou la survie de la vue. Et le dessinateur qui*

como pragmática institucional, unitaria, asentada, sellada, donde las partes acuerden excluir la disidencia heterogénea a la instancia jurídica de ese campo en supuesta disputa. Bajo cierta lógica de la invitación-
evitación, entonces, "...se pueden multiplicar los signos del atareamiento alrededor de aquello mismo que se quiere esquivar como medida de protección. Se pueden multiplicar febrilmente los actos de presencia para disimularse mejor o para no encontrarse en la misma acera".²² Sin embargo, la forma de una sobredeterminación institucional no podría estar definitivamente asegurada. Un contexto podría pretender determinar o prescribir un campo, sus pasajes y sus fuerzas aparentemente antagónicas, pero un contexto y su institucionalización, es decir, la descripción y prescripción de su pretendido cerco, no es absolutamente determinable. La repetibilidad de los códigos constituyen la reserva del adentro *salvo -fors-* el exceso. Se trata, pues, de lo indigerible que se hace lugar en la incorporación. Es decir, se puede intentar evitar al arribante al invitarlo, pero la invitación no puede conjurar absolutamente la posibilidad de una visitación disidente.²³

"El comité secreto, establecido para la 'supervisión del desarrollo del psicoanálisis', es un corolario directo en 1912 del depósito secreto que Freud había creado más de veinte años atrás durante su psicoterapia de Emmy von N. En su caso, Freud había realizado la doble acción de borrar sus recuerdos y depositarlos en un almacén secreto, en sí mismo. El comité también representa la creación de un enclave secreto dentro de los límites más grandes de una públicamente proclamada Asociación Psicoanalítica Internacional (fundada en 1910). Obligado por sus miembros a permanecer 'estrictamente secreto en su existencia', este comité fue llamado a funcionar como la máxima autoridad que legitima la definición de psicoanálisis" (Rand, N., & Torok, M., *Questions for Freud. The Secret History of Psychoanalysis*. Massachusetts-London: Harvard University Press, 1997, p. 114). Rand y Torok, así, cuestionan tanto la represión mediante hipnosis por parte de Freud de los recuerdos de Emmy von N., el enclave institucional del comité secreto en el centro de la API (puesto en ejecución por Ernest Jones quien, a su vez, posteriormente censuró la correspondencia Freud-Fliess relativa los traumas en el discurso de los pacientes re de Freud), como la política de exclusión del trabajo de Ferenczi.

Nicolas Abraham, incluso, quien "fue analizado por Bela Grunberger en el redil de la

se fie à la vue, à la vue presente, celui qui a peur de suspendre la perception visuelle, celui qui ne veut pas en faire son deuil, celui là commence à devenir aveugle pas simple peur de perdre la vue" (51) ["Duel' is also one of Baudelaire's words, a duel, as in my dream, between two blind men-and for the appropriation of excess: the (no)-more-sight [le plus-de-vue], the visionary vision of the seer who sees beyond the visible present, the overseeing, sur-view, or survival of sight. And the draftsman who trusts in sight, in present sight, who fears the suspension of visual perception, who does not want to be done with mourning it, who does not want to let it go, this draftsman begins to go blind simply through the fear of losing his sight" (p. 47)].

²² Derrida, J., "Del todo" en *La tarjeta postal*. Ed. cit., p. 474.

²³ Cfr. Derrida, J., "Hostipitalité" en *Pera, Peras, Poro. Atelier interdisciplinaire avec et autour de Jacques Derrida*. Estambul: YKY, 1999, pp. 17-44.

Société psychanalytique de Paris (SPP)”, como señalan Roudinesco y Plon, “muy pronto quedó caracterizado como disidente, y su cura didáctica no fue homologada”, de modo que “nunca se convirtió en miembro pleno de la SPP y siguió como afiliado”.²⁴ A partir de la operación de la “cripta” construida gracias a la doble presión de fuerzas contradictorias, erigida y sostenida en y por aquello que a la vez nunca deja su trabajo de socavamiento, a partir de la operación bifaz de un doble cortante [*double tranchant*]²⁵, “Fueros”, “Fors”, podría leerse como la puesta en juego de cierta plegadura o doblez que interrumpe la plenitud actual y presente, de cierta restancia respecto de cualquier homologación jurisdiccional que suponga integrar en virtud de un centro organizador.²⁶ De hecho, Abraham, cuyo trabajo se mantenía ajeno al psicoanálisis en Francia, tiene la sospecha de que su propia analista, Bela Grunberger, intervino en su contra enviando una carta al comité de enseñanza para impedir la validación de su cura didáctica, sospecha que le fue confirmada posteriormente por

Así, en “*Où commence et comment finit un corps enseignant*”, también publicado en 1976, Derrida escribe respecto del campo filosófico y su análisis: “Naturalizar siempre vuelve, o por lo menos poco falta, a neutralizar [...] Al naturalizar, al pretender considerar como natural lo que no lo es y nunca lo ha sido, se neutraliza [...] Se disimula más bien, en un efecto de neutralidad, la intervención activa de una fuerza y de un dispositivo [*appareil*]. Al hacer pasar por naturales [...] las estructuras de una institución pedagógica, sus formas, sus normas, sus restricciones visibles o invisibles, sus cuadros, todo el dispositivo que habíamos llamado, el año pasado, *paregonal* y que, pareciendo rodearla, la determina hasta el centro de su contenido, y sin duda desde el centro, se encubren con protección [*ménagement*] las fuerzas y los intereses que, sin la menor neutralidad, dominan, controlan, se imponen al proceso de enseñanza desde el interior de un campo agonístico heterogéneo, dividido, trabajado por una lucha incesante. Toda institución [...] toda relación con la institución, pues, convoca y de antemano, en todo caso, implica una toma de partido en ese campo [...] No hay lugar neutro o natural en la enseñanza [...] Aunque en principio un análisis teórico no sea suficiente, no se vuelve efectivamente ‘pertinente’ sino por poner en escena y en juego a quien prácticamente se arriesga hasta desplazar el lugar mismo desde el cual analiza, aunque sea, por tanto y en cuanto tal, insuficiente e interminable, un análisis consecuente (histórico, psicoanalítico, político-económico, etc., y aún en parte filosófico) se impondría para definir ese aquí-ahora [...] ¿Cuáles son las condiciones históricas pasadas y presentes de este sistema de enseñanza? ¿Qué hay de su poder? ¿Qué fuerzas se lo dan? ¿Qué fuerzas lo limitan? ¿Qué pasa con su legislación, con su código jurídico y con su código tradicional? ¿Con sus normas exteriores e interiores? ¿Con su ámbito social y político? ¿Con su relación con otras enseñanzas (histórica, literaria, estética, religiosa, científica, por ejemplo), con otras prácticas discursivas institucionalizadas (el psicoanálisis en general, el psicoanálisis llamado didáctico en particular –por ejemplo, etc.)?” (Derrida, J., *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée, 1990, pp. 113-149).

²⁴ Roudinesco, E., & Plon, M. *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2008, p. 17.

²⁵ Cfr., Derrida, J., “Fors”, Ed. cit., p. 73; Derrida, J. *Mémoires pour Paul de Man*, Paris: Galilée, 1998, p. 170; Derrida, J., *Schibboleth pour Paul Celan*. Paris: Galilée, 1986, p. 111; Derrida, J., *Le monolingüisme de l'autre*. Paris: Galilée, 1996, p. 11.

²⁶ Cfr., Derrida, J., *L'Archeologie du frivole. Lire Condillac*. Paris: Galilée 1976 (Ver especialmente “*Imaginer – le doublure des concepts et le roman de la force*”, pp. 71-98).

René Major.²⁷ En este sentido, por ejemplo, Nicolas Rand y Maria Torok, para quienes la historia de la formación de una disciplina no se deja separar fácilmente de los mecanismos de su difusión, han dedicado un estudio a las contradicciones del pensamiento freudiano y a sus consecuencias institucionales: “La historia del psicoanálisis es comparable a una vasta organización mental que incluye, entre otras características, áreas de silencio, secretos y criptas”.²⁸ Así, respecto de la práctica de la “transmisión del psicoanálisis”, es decir, la transmisión institucional de las teorías freudianas como parte de una topografía histórica del psicoanálisis, Rand y Torok plantean que el seguimiento institucional de todos sus futuros analistas es lo que sustenta el organismo y su instauración y, en esta clave, ponen en cuestión la constitutiva formación de un “comité secreto”, un enclave en el centro de la API, para supervisar el desarrollo del psicoanálisis.

En este registro podemos referir a una carta a Sarah Kofman del 6 de agosto de 1976 donde Derrida señala que la escritura de “*Fors*” es “un ejercicio peligroso por muchas razones diferentes”.²⁹ Cabría colegir, así, que “*Fors*”, y toda la cuestión del límite de la asimilación introyectiva del otro también puede leerse como una puesta en cuestión de los fueros del psicoanálisis como institución, es decir, de sus compartimentos, de sus tabiques de exclusión, de su sistema de muros internos y externos, de su arquitectónica institucional que delimita, asigna, separa, naturaliza y neutraliza lugares, que aísla su espacio general y ensambla un sistema como un cierre generalizado –como un cuestionamiento, sin embargo, que no renuncia al porvenir del psicoanálisis como un enclave escindido, exterior al interior, abierto en su clausura interior. Se trata, pues, del (des)emplazamiento y exhortación de un texto “indispositivo” respecto de la interioridad doméstica de la institución, de sus tabiques internos o interdepartamentales; indigestión interna respecto del aparato defensivo que pretende excluir asimilando.³⁰ El movimiento que define, sitúa o asigna un lugar dentro de la tópica del psicoanálisis no escapa a la jurisdicción de ese movimiento como dispositivo

²⁷ Cfr., Major, R., “The Clandestine Letter or, the psychoanalytical State” en *Parallax*, 2009, vol. 15, n° 1, pp. 21-29.

²⁸ Rand, N., & Torok, M., *Questions for Freud. The Secret History of Psychoanalysis*. Massachusetts-London: Harvard University Press, 1997. Véase especialmente la tercera parte “Transmissions of Psychoanalysis” (pp. 95-136).

²⁹ Cit., por Peeters, B., *Derrida*. Ed. cit., p. 345.

³⁰ Cfr., Derrida, J., “*Ja, ou le faux-bond*” en *Points de suspensión*. Ed. cit., pp. 45-49.

práctico y teórico.³¹ Dicho de otra manera, el *corpus iuris* de un análisis –la conformación de su autoridad, la figuración de su derecho– no es independiente del objeto que conforma. El psicoanálisis, pues, no se sustrae simplemente a la conformación de su movimiento, tal como un discurso no se sustrae absolutamente a las leyes de su estructura.

Así, junto con la cuestión del lugar, de la instancia y del emplazamiento de la

Roudinesco-Plon recuerdan que la dictadura de Videla (1976-83), “instauró uno de los regímenes más sangrientos de Latinoamérica, junto con el del general Pinochet en Chile” (*Diccionario de psicoanálisis*. Ed. cit., p. 64). Agregan: “Con el objetivo de exterminar a todos los opositores a la libre dominación del capitalismo de mercado, el terrorismo de Estado golpeó en primer lugar a las masas populares y a sus representantes organizados. En nombre de la defensa de un ‘Occidente cristiano’ y de la seguridad nacional, las fuerzas armadas decidieron erradicar el Freudismo y el marxismo, juzgados responsables de la ‘degeneración’ de la humanidad [...] La persecución fue silenciosa, anónima, y penetraba hasta el corazón mismo de la subjetividad [...] La dirección de la IPA, por su parte, decidió seguir siendo ‘neutral’, a fin de no darle al régimen un pretexto para la destrucción de sus instituciones. Y cuando se la presionó para que interviniera en los casos de analistas ‘desaparecidos’, los representantes oficiales de sus sociedades componentes le pidieron que no hiciera nada, para evitar represalias” (64-65). La pretendida neutralidad de la Asociación Psicoanalítica Internacional (API) frente a la tortura y la desaparición no se deja separar de su inquietud por mantener la institución. Precisan que será en el XXXI Congreso de la API celebrado de Nueva York en julio 1979, gracias a una demanda de la sociedad australiana, cuando se condene la violación de los derechos humanos. Esta instancia votó a mano alzada la condena de las violaciones de los derechos humanos en “ciertos sitios geográficos”, borrando la especificidad singular de la violencia, mientras su presidente en ejercicio, Edward Joseph, “no vaciló en afirmar que las atrocidades cometidas por el régimen del general Videla eran sólo ‘rumores” (*idem*). Adicionalmente, cabe recordar que en el XXX Congreso de la API celebrado en Jerusalén en 1977, se presentó un proyecto de constitución que definía la partición del mundo psicoanalítico en tres zonas: todo lo que se encuentra al norte de la frontera de México; todo lo que se encuentra al sur de esa misma frontera, y el resto del mundo. Ante este contexto, en 1981 René Major, miembro de la Société psychanalytique de Paris (SPP), organizó un encuentro franco-latinoamericano con la finalidad de criticar la política de la API respecto de los regímenes dictatoriales. En su conferencia “Geopsicoanálisis”, a partir de la cuestión de cierto cuerpo extranjero que no se puede ni asimilar ni rechazar, ni interiorizar en el límite divisible del adentro y del afuera, un cuerpo extraño para cierto yo de la institución analítica, Derrida denuncia el “horror indecible de la violencia, la tortura o del exterminio” (359), los compromisos y el riesgo de encubrimiento de la API, su pretendida neutralidad, el supuesto “a-politicismo” y “a-psicoanalitismo” (368), su “corporativismo” (369), la insuficiente formalidad de su declaración, así como la mencionada partición en “zonas” ahí donde es necesario, respecto del “por venir del psicoanálisis” (381), hablar “de una cuarta zona y descifrar ese otro mapa *bajo* el mapa constitucional, a través de él y más allá de él” (382). Para Derrida no es posible “sin ceguera, mala fe o cálculo político, rehusarse a nombrar a América Latina (Argentina, en este caso), como lo hizo la API bajo la presidencia del Dr. Joseph, con el pretexto de que los derechos del hombre son también violados en otras partes” (382). En ese contexto y desde el punto de vista de la institución psicoanalítica y de su movimiento histórico, para Derrida es necesario hablar de aquello que aquí se denominará “América Latina del psicoanálisis”, pues “es la única zona del mundo donde coexisten, enfrentándose o no, una fuerte sociedad psicoanalítica y una sociedad (civil o estatal) practicando a gran escala una tortura que no se limita más a sus formas brutalmente clásicas y fácilmente identificables” (382), y que “se apropia a veces de las técnicas psico-simbólicas, digamos, en las que el ciudadano o la ciudadana psicoanalista se encuentra, como tal, involucrada de un lado, del otro, o a veces, de los dos lados a la vez” pues “el medio psicoanalítico está atravesado por esta violencia” de modo que todas “las relaciones intra-institucionales, toda la clínica, todas las relaciones con la sociedad civil y con el Estado reciben su marca, directa o indirectamente. No hay relación a sí de lo psicoanalítico que pueda representarse allá sin esas marcas de violencia interior y exterior” (382). No hay, pues, una simple interioridad del medio psicoanalítico (Cfr., Derrida, J. “Geopsicoanálisis ‘and the rest of the world”’, en *Psyché. Invenciones del otro*. Ed. cit. pp. 357-384).

³¹ Cfr., Derrida, J., *Théorie et pratique. Cours de l’ENS-Ulm 1975-1976*. Paris: Galilée, 2017, pp. 165 y ss.

institución, se trata, pues, de cierta posibilidad arribante e imposible, es decir, del agrietamiento de los muros, de los tabiques, de las compartimentaciones, de la apertura *provocada por el colapso, en última instancia, de un compartimento impermeable en el centro del yo* (“Fors...”, 37). La impermeabilización amenazada o el desmoronamiento de los puntales, alude, pues, al psicoanálisis como institución. Respecto, entonces, de las prácticas discursivas institucionalizadas del psicoanálisis en general, es indicativo, y no del todo fortuito, que en “Del todo” (un texto que reproduce la intervención de Derrida en una sesión de discusión en torno a *Glas* y “otros textos relacionados temáticamente con la teoría, el movimiento o la institución psicoanalíticas, especialmente ‘*Freud et la scène de l’écriture*’, ‘*Le facteu de la vérité*’, ‘*Fors*’, y ‘*Éperons*’”, que tuvo lugar en noviembre de 1978 con el grupo *Confrontations*), Derrida escriba:

[...] la desconstrucción, he tenido que insistir a menudo en eso, no es un asunto discursivo o teórico sino práctico-político y se produce siempre en unas estructuras llamadas (un poco apresurada y someramente) institucionales [...] “No hay política [...] sin organización del espacio y del tiempo del duelo, sin topolitología de la sepultura, sin relación anamnésica y temática con el espíritu como (re)aparecido, sin hospitalidad abierta al huésped como *ghost* al que nosotros mantenemos como rehén tanto como él nos mantiene a nosotros en calidad de tales” (Derrida, J. *Aporías*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 103).

El efecto ‘confrontación’ corresponde a la desconstrucción de la institución llamada psicoanalítica. Se señala –es incluso ésa su característica más manifiesta– por el hecho de que el tabique de las lealtades a los cuatro grupos franceses ya no dicta allí, ya no del todo, la ley [...] Pues bien, pretendo que el efecto ‘confrontación’ tiene una relación esencial con esa posibilidad y probablemente, pura hipótesis de mi parte, con una permeabilidad creciente, desde hace algunos años, de semejante transferencia o transporte o transcorte [*tranche-fert*] [...] No hay en Francia una institución analítica cortada en cuatro cortes que bastaría reunir para completar un todo y recomponer la unidad armoniosa de una comunidad. Si fuese pastel, no sería un *quatre-quarts*. Cada grupo –esta implicación se inscribe en su estructura jurídica y en su proyecto constituyente– pretende formar la única institución analítica auténtica, la única que detenta legítimamente la herencia freudiana, la desarrolla auténticamente en su práctica, su didáctica, sus modos de formación y de reproducción.³²

³² Derrida, J., “Del todo” en *La tarjeta postal*. Ed. cit, pp. 476-478.

La práctica política del pensamiento de la desconstrucción, *contra los fueros*³³ de la institución psicoanalítica –lo que implica la desconstrucción de cierta hermenéutica de la interpretación así como de una teorización del significante y de la letra, de la autoridad y del poder del aparato psicoanalítico institucional³⁴– cuestiona, pues, su sistema de apropiación, de asimilación introyectiva, neutralización y/o silenciamiento. La pregunta por la cosa psicoanalítica, en su doble determinación, es también la cuestión del derecho y la autoridad. Sin embargo, y por ese motivo, el psicoanálisis es también, si puede escribirse así, lo (in)olvidable.

En “*Let us not forget –psychoanalysis*” (texto publicado en 1990 que corresponde a una introducción a la conferencia que René Major, bajo el título “*La Raison depuis l’inconscient*”, dictara en 1988 en el Forum “*Penser à présent*” organizado por el Collège International de Philosophie), Derrida pone en cuestión cierta atmósfera filosófica que pretende olvidar el psicoanálisis, o la opinión común según la cual, luego de los ‘60 y ‘70, el psicoanálisis ya no estaría de moda. La operación psicoanalítica, que ha obligado a la filosofía a contar con lo incalculable del “inconsciente”, y que por tanto ha desplazado el fundamento –y con ello, los axiomas, las normas, el lenguaje– de la razón, la conciencia, el sujeto, el yo, la representación, la autonomía, la decisión, es inolvidable. Con el fin de salir de la muerte o el fin de la filosofía, no sería simplemente posible una suerte de regreso indemne al tiempo (ni a la historia) filosófico(a), como si nada hubiese ocurrido. Derrida, así, cuestiona a aquellos que “comienzan a comportarse como si nada hubiese pasado, como si nada hubiera ocurrido”, como si la “lógica del inconsciente” o de los “conceptos inconscientes”, no tuviesen cierto “rigor” y como si “ni siquiera hubiesen tenido lugar en algo así como una historia de la razón”, como si por ejemplo “se pudiese continuar con calma el viejo discurso de la Ilustración, regresar a Kant, y volver a lo ético, a lo jurídico o a la responsabilidad política del sujeto restaurando la autoridad de la conciencia, del ego, del cogito reflexivo, de un ‘pienso’ sin dolor ni paradoja”, como si fuese simplemente posible la restauración de “un discurso puramente comunicativo, informativo, suave”, “como si, finalmente, nuevamente fuera legítimo acusar de oscuridad o irracionalismo a cualquiera que implique un poco las cosas preguntándose acerca de la razón de la razón, sobre la historia del principio de razón o sobre el acontecimiento –quizás traumático– constituido por algo como el psicoanálisis en relación de la razón consigo misma” (p. 4).

Así, a partir de la preocupación de Derrida por los problemas políticos institucionales del psicoanálisis, por su aparato teórico y su pragmática institucional, por

³³ Tomo la expresión de Jacques Lezra quien cierra –es decir, abre– su “*Contra todos los fueros de la muerte*”. *El suceso cervantino* (Adrogué: La cebra, 2016) con la cuestión del advenimiento acontecimental que escinde la disciplina y desmonta la seguridad del valor de lo posible: “[...] el suceso nunca es simple, ni adviene en un momento molecular o atómico; la historia no es Historia; ni es uno y singular el valor del libro, que pasa siempre por sucesos escindidos y por estas dos historias, la que busca cerrar el intérprete y la que con toda seguridad adviene incontrolable e insegura. Historias, libros y sucesos que, al no coincidir, desmontan la disciplina que busca el valor de lo posible y lo posible como valor mayor, en tanto ‘lo posible’ obedece y dicta los fueros de éste o aquel género discursivo; que se cobija en la melancolía del objeto dado; y que busca el heroísmo de la cobardía” (441). Este cierre, creo, indica una apertura a la pregunta por la institución como contrafuero defectivo, es decir, de la institución como contrafuero de la disciplina-disciplinamiento, de los géneros discursivos que se cierran o circunscriben un campo bajo el valor de lo posible.

su axiomática, su retórica y sus procedimientos, por los trayectos programados, por el sistema de postas, de correos, de transferencia, de herencia, de legado³⁵, “Fors”, así, puede leerse como un texto sobre el fórum político de la institución. Texto indispositivo e indigesto. A la vez, a un doble tempo, texto de políticas de la amistad. Marcado por la muerte de Abraham en diciembre de 1975, es también una suerte de vigilia fúnebre, compone cierta estela –wake– de duelo.³⁶ Texto de duelo en duelo, entalladura y mortaja, que recuerda la figura de una lamparilla de vela, cuya llama tiembla al menor soplo, la figura de una *veilleuse* que llama tanto a una vela como luz de noche y como a una vela como estar en vela, desvelado/a o penitente.

El texto es una estela a media luz y a la espera, *en veilleuse*, que deja en suspenso,

³⁴ Cfr., Derrida, J., “Ponctuations: le temps de la thèse” en *Du droit à la philosophie*. Ed. cit., p. 454.

³⁵ El acápite “El legado de Freud” de “Especular – sobre Freud” (en *La tarjeta postal*. Ed. cit. pp. 279-318), fue publicado anteriormente en un número de la revista *Études freudiennes* consagrado a Nicolas Abraham, y corresponde a un fragmento del seminario *La vida la muerte*, de 1975. Derrida precisa que Maria Torok tomó conocimiento de ese seminario y que le expresó su sensibilidad respecto de ciertos “encuentros, convergencias, afinidades con ciertas investigaciones aún inéditas de Nicolas Abraham” que serían publicadas póstumamente bajo el título *L'Écorce et le Noyau* en la colección “La philosophie en effet” de Aubier-Flammarion en 1978. Así, en este apartado, remitiendo explícitamente a “Fors”, Derrida se refiere a la “condición de la filiación: su duelo o más bien, como lo llamé en otro lugar, su medio luto [*demi-deuil*]” y agrega: “De este *fort:da* como trabajo del medio luto [*travail du demi-deuil*] y especulación operando sobre sí misma, como gran escena del legado [*scène du legs*], abismo de legitimación y de delegación, habría todavía, hasta no poder ya contarlos, otros hijos [*films*]. Limitémonos aquí al trabajo del medio luto (introyección y/o incorporación, y el medio luto está aquí representado por la barra entre y y/o o que por razones estructurales me parece tan necesaria como necesaria mente impura) al trabajo del medio luto en la referencia a sí *como nieta y como hermano menor del nieto* [*comme petit-fils et comme petit frère du petit-fils*]” (Derrida, J., *La tarjeta postal*, Ed. cit., p. 317).

³⁶ Cfr., Kamuf, P., “Le Veilleur” en *Escritura e imagen*, Vol. ext., 2011, pp. 13-22.

mettre en veilleuse, la cuestión misma del duelo. La sentencia de muerte también detiene la muerte, la suspende como la demora de cierta sobrevida. En este sentido, el texto es la estela de un encuentro, de un diálogo: estela y sobrevida de las palabras que –en más de una lengua en la misma lengua– hacen ángulo con la “respiración viviente de la amistad”³⁷. Ya apuntábamos que Derrida conoció a Abraham (a través de quien, posteriormente, conoció a René Major) en 1959, en la conferencia sobre “Génesis y estructura” en Cerisy-la-Salle, encuentro que para Derrida constituyó un diálogo que “se prolongó

durante casi veinte años [...] según trayectos múltiples, paralelos, tangenciales, de intersección, de traducciones transversales”.³⁸ Nicolas Abraham, quien se había formado inicialmente en filosofía, pretendía trabajar alrededor de la fenomenología de Husserl y el pensamiento de Freud, “una aproximación original”, según el parecer de Derrida, que proponía un campo en el que no se habrían “aventurado los fenomenólogos ni los psicoanalistas”³⁹. En efecto, en “El símbolo o más allá del fenómeno”, de 1961, escribe Abraham:

Nuestra tarea fue emprendida bajo la inspiración de nuestros maestros espirituales, Freud, Husserl, Ferenczi. Les debemos todo, incluso el coraje de continuar su pensamiento. Explicitar el «horizonte genético» del fenómeno, remontarse a las fuentes últimas de la *Psyché*, extender el método psicoanalítico a las ciencias de la naturaleza, tales fueron respectivamente las aspiraciones últimas de nuestros tres maestros. Y tal era nuestro triple

³⁷ Derrida, “*Fors*”, Ed. cit., p. 30

³⁸ *Ídem*.

objetivo lejano.⁴⁰

Este triple trazo de unión es lo que Abraham trabajó bajo el nombre de “transfenomenología”. Así, haz y tejido, “*Fors*” aparece en su operación angulosa como una marca a partir de la cual es posible seguir el pensamiento de la cripta, el lugar, la muerte –el otro como muerto vivo–, la cifra, el secreto, el límite entre incorporación e introyección, el duelo, así como un trazado de la operación del analista como poeta-traductor, central en la transfenomenología.⁴¹ En este registro, los reenvíos a *Fors*

³⁹ Derrida, J., “Yo – el psicoanálisis” en *Psyché. Invenciones del otro*. Ed. cit., p. 156.

⁴⁰ Abraham, N. & Torok, *La corteza y el núcleo*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu, 2005, p. 32.

⁴¹ En una conversación con E. Roudinesco, Derrida precisa que hasta mediados los años ’60 él “había leído a Freud de manera muy fragmentaria, insuficiente, convencional, y a Lacan de manera todavía más espaciada, apenas preliminar, en el momento en que, entre 1964 y 1965, se instaló la ‘matriz’, si puedo decir, de *De la gramatología*, que luego condicionó todo mi trabajo” (Derrida, J. & Roudinesco, E., *Y mañana, qué...* Buenos Aires: FCE, 2009, p. 184). “*Fors*”, en este registro, materializa cierto diferendo con Lacan. En la clase del 11 de enero de 1977 (seminario XXIV), Lacan afirma en su seminario: “Sí, ahí tengo una cosa que debo decir me aterroriza. Es una colección que apareció bajo el título *La philosophie en effet*” (Lacan, J. *El fracaso del Un-desliz es el amor. A la manera del seminario oral de Jacques Lacan 1976-1977*. México D. F.: Ortega y Ortiz Editores, 2008, p. 69). En efecto, Lacan se refiere a la colección de la editorial Aubier-Flammarion inaugurada en 1974, dirigida por J. Derrida, S. Kofman, P. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy, colección que, entre otros textos, publica *Le Verbier de l’homme de aux loups* de Abraham y Torok en 1976. Lacan no sólo afirma que “La filosofía en efecto, en efectos de significantes” es precisamente aquello a propósito de lo cual se ha esforzado en salir airoso [*“La Philosophie en effet, en effets de signifiants, c’est justement ce à propos de quoi je m’efforce de tirer mon épingle du jeu”*], y que se puede deducir que para Freud el inconsciente no era sino “efectos de significantes” (70) sino que subraya que acudirá a aquella colección *Philosophie en effet* para decir que lo que le ha “espantado un poco” es lo que se habría “inaugurado –dice Lacan– por medio de mi discurso”: “Hay un libro aparecido allí de un tal Nicolas Abraham y de una tal Maria Torok, ... sí... se llama [...] *Cryptonymie*, lo cual indica bastante el equívoco a saber allí el nombre está escondido y se llama *Le Verbier de l’Homme aux Loups* [...] No sé, tal vez sea que han estado allí y que han asistido a mis elucubraciones sobre el Hombre de los lobos, es a propósito de ello que yo hablé de forclusión del Nombre del padre. *Le Verbier de l’Homme aux Loups* es algo en lo que, si las palabras tienen un sentido, creo reconocer [...] el empuje de lo que yo he articulado desde siempre, a saber [...] que el significante es de ello de lo que se trata en el inconsciente. Y que el hecho [...] de que el inconsciente es que en suma se habla, suponiendo que haya el tal *parlêtre*” (75). Luego añade: “Hay una cosa que, debo decir, me asombra todavía más que [...] la difusión, la difusión de la que es bien sabido que se hace, la difusión de lo que se llama mi enseñanza, mis ideas, puesto que [...] eso querría decir que tengo ideas [...] Una cosa que me asombra todavía más, eso, no es que el *Verbier de l’Homme aux Loups* no solamente bogue sino... sino que tenga criaturas [*petits*], es cuando alguien de quien yo no sabía que, para decir la verdad lo creo en análisis, de quien yo no sabía que estuviera en análisis, pero es una simple hipótesis, es un tal Jacques Derrida que le hace un prefacio a este *Verbier*. Hace un prefacio absolutamente ferviente, entusiasta en el que yo creo percibir, en fin, un estremecimiento que está ligado no sé a cuál de los dos analistas [...] involucra [...], lo que es cierto es que se les acopla... y yo no encuentro, debo decir, a pesar de que yo haya encaminado las cosas por esta vía, no encuentro que este libro ni este prefacio sean de muy buen tono [...] Lo que se combina es que estoy espantado de aquello de lo que en suma me siento más o menos responsable, a saber de haber, de haber abierto las esclusas de algo que yo habría, sobre lo cual habría podido asimismo cerrar el pico, habría podido asimismo reservarme a mí solo la satisfacción de jugar sobre el inconsciente sin explicar [...] su farsa, [...] sin decir que es por ese truco de los efectos de significantes que se opera. Habría podido igualmente guardarlo para mí puesto que en suma si no se me hubiese forzado verdaderamente, en fin [...] habría... yo jamás habría hecho enseñanza alguna” (76-77). Lacan, entonces,

cobran cierta insistencia. Tanto en “*Survivre*” (1979), *Limited inc* (1989), o *Espectros de Marx* (1993), Derrida se ha referido a la intraducibilidad de *Fors* y al límite entre incorporación e introyección en el trabajo del duelo, así como al duelo en cuanto figuración del trabajo en general. Con todo, como un cuerpo de citación desaforado (y habría que leer la operación de la cita como una criptografía testamentaria que escinde y encenta la economía del yo –partiendo por el proferimiento de un cierto “yo propongo”), las remisiones y complicaciones textuales que se tocan y abren con *Fors* podrían

“¿Es el trabajo de duelo un trabajo, una especie de trabajo? Y la tanatopraxis, técnica de la pompa fúnebre hoy enseñada en los institutos, que da lugar a diplomas cualificados ¿la limitaremos a una corporación entre otras, dentro de una economía social? ¿Acaso todo trabajo no es un trabajo de duelo?” (Derrida, J. *Clamor*. Madrid: La oficina, 2015, pp. 99-100). Sobre esto, véase Derrida, J., “*Survivre*” en *Parages*. Paris: Galilée, 1986, pp. 152-153; Derrida, J. *Limited Inc*. Santiago: Pólvora, 2018, p. 181 y Derrida, J. *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta, 1998, p. 19. Así, en más de un lugar Derrida ha insistido sobre la figura del duelo como figura del trabajo en general: “Desde hace mucho tiempo ‘trabajo’ yo mismo en el *duelo*, si puedo decir, o me dejo trabajar por la cuestión del duelo, por las aporías del ‘trabajo del duelo’, sobre los recursos y los límites del discurso psicoanalítico al respecto, y sobre cierta coextensividad entre trabajo en general y trabajo del duelo, que no es un trabajo entre otros. Todo trabajo implica esa transformación, esa idealización apropiadora, esa interiorización que caracteriza al ‘duelo’” (Derrida, J. & Roudinesco, E., *Y mañana, qué...* Ed. cit., p. 90).

dice que algo lo ha aterrorizado del *Verbario* de Abraham y Torok, mientras desliza la tesis de que Derrida estaría siendo analizado por alguno –olvidando que Abraham había muerto un año antes. Adicionalmente, si se considera que Lacan abría la sesión preguntando “¿Qué es lo que regula el contagio de ciertas fórmulas?”, al parecer, lo que le inquieta es sentirse responsable por algo que su propio trabajo habría propiciado o inaugurado –como efectos de significante, ahí donde el *Verbario* encontraría descendencia. Está espantado, pues, por la responsabilidad que le cabría por lo que aparece en ese libro y en ese ferviente prólogo de ese tal Derrida –ninguno de muy buen tono– es decir, por haber abierto las cerraduras de lo que bien podría haberse guardado para sí mismo, responsable por algo respecto de lo que bien pudo guardar silencio sin propiciar su enseñanza, es decir, que el inconsciente opera por efectos de significante, y que, en esa operación, el lenguaje –como juego de significantes– marca al inconsciente como “*parlêtre*”. Recordemos que en la clase del 10 de marzo de 1971, reafirmando la primacía del significante sobre la letra, Lacan escribe respecto de la palabra plena: “Denunciar, como se hizo, dicha presencia como *logocéntrica*, denunciar la idea de la palabra inspirada, como se dice, porque de la palabra inspirada sin duda podemos reírnos, cargarle a la palabra toda la tontería en la que se extravió cierto discurso, y conducirnos hacia una mítica *archiescritura*, únicamente constituida, en suma, por lo que se percibe con sobrada razón como un punto ciego denunciado en todo lo que se meditó sobre la escritura - todo esto apenas constituye un progreso. Nunca se habla sino de otra cosa para hablar de *l’acosa*” (Lacan, J., *El seminario de Jacques Lacan. Libro XVIII. De un discurso que no fuera del semblante*. Buenos Aires: Paidós, 2009, p. 72). En este caso: distancia, pues, de Lacan respecto de la anasemia y de la teoría de la cripta de Abraham y Torok, distancia de aquello que podría el mismo haber propiciado: –podríamos aventurar– mientras para Lacan este “*parlêtre*” no habla “sino una sola y misma cosa, salvo si uno se abre a dialogar, a dialogar con un psicoanalista” (75), en el *Verbario* hay un trabajo sobre el texto, y es a partir del texto y del comentario que se hace saltar una relación a-semántica y multilingüe entre las lenguas rusa, alemana, inglesa y francesa (francés como lengua suplementaria de la historia misma, se diría), relación anasémica a partir del cual se propone un yo escindido, clivado, en el cual habría una cripta –cripta respecto de la cual, adicionalmente, el análisis no puede ser simplemente “pasivo”, lo que implica un carácter polisémico, a-semántico y productivo del análisis mismo. Lo que toca a *Le facteur de la vérité*, de 1975, y a la cuestión de la divisibilidad de la letra y de la letra-carta que siempre *puede* no llegar a destino.

multiplicarse. En “*Istrice 2: Ick bünn all hier*”, por ejemplo –mientras se relaciona el pensamiento post-freudiano del duelo tanto con *Glas* como con *Mémoires pour Paul de Man*– la cuestión del duelo parece como cierta importación del otro en mí, “en mí fuera de mí”:

Este portar del otro mortal ‘en de mí fuera de mí’ instruye o instituye mi ‘yo’ [*moi*] y mi relación con “mí” [*moi*], ya antes de la muerte del otro [...] Hablo del duelo como la tentativa siempre condenada al fracaso, un fracaso constitutivo, precisamente, para incorporar, interiorizar, introyectar, subjetivar al otro en mí. Incluso antes de la muerte del otro, la inscripción en mí de su mortalidad me constituye. Estoy enlutado, pues, soy, yo estoy - muerto de la muerte del otro, mi relación conmigo mismo está en primer lugar en duelo, de un duelo además imposible. Esto es también lo que llamo ex-apropiación, apropiación atrapada en un *double bind*: debo y no debo tomar el otro en mí; el duelo es una fidelidad infiel si logra interiorizar al otro idealmente en mí, es decir, no respetar su exterioridad infinita. Lo explico más claramente en *Fors*, el prefacio al *Verbier de l’homme aux loupes*, de Nicolas Abraham y Maria Torok.⁴²

La relación con el/lo otro porta una escisión, una partición constitutiva, cierto resto inasimilable, intraducible, para la economía del Yo. El “Yo” que porta al otro –al otro mortal *en* el yo y *fuera* del yo– instituye un fracaso en el cumplimiento de la asimilación y, de este modo, inscribe en el yo la imposibilidad de completitud. *Double bind*: el duelo es necesario e imposible. Si el duelo se lleva a cabo completamente, se interioriza y asimila a el/lo otro, de modo que el/lo otro no resta como otro; si el trabajo de duelo no fuese necesario, el/lo otro quedaría librado, absolutamente desencadenado, sin inscripción, e ideal, es decir, puro, sin rodeo apreatativo, desaparecería como otro. El trabajo del duelo es, pues, ineluctable. En este doble registro, el fuero interno del Yo no se constituye, pues, sino a partir de una partición que desde ya enluta al yo por la muerte del otro, por la inscripción de su mortalidad. El Yo queda, así, enlutado por un duelo imposible, de modo que lo que queda es un resto indigesto que afecta cualquier

⁴² Derrida, J., “*Istrice 2: Ick bünn all hier*” en *Points de suspension*. Ed. cit, p. 331). Para una ponderación acerca del trabajo de duelo en el trabajo de J. Derrida, remito a la excelente tesis doctoral de Beatriz Blanco, *Geografía de los restos: Reinscripciones del duelo en Glas de Jacques Derrida*. U.N.E.D., 2011.

lógica de la aprehensión: “la relación con el otro (en sí fuera de mí, fuera de mí en mí) no se distinguirá nunca de una aprehensión enlutada por el duelo”.⁴³ Se trata, pues, de un resto inapropiable, inasimilable en la relación fuera de sí –fuera de mí en mí.

El duelo, así, como duelo del duelo, se resiste a interiorizar absolutamente la exterioridad del otro: “Para empezar, el duelo. No hablaremos sino de él. El duelo consiste siempre en intentar ontologizar restos, en hacerlos presentes, en primer lugar, en *identificar* los despojos y en *localizar* a los muertos” –escribe Derrida en *Espectros de Marx*.⁴⁴ El duelo que parte *Fueros* radica justamente en un

“El duelo debe ser imposible. El duelo logrado es un duelo fallido. En el duelo logrado yo incorporo al muerto, me lo asimilo, me reconcilio con la muerte, y por consiguiente niego la muerte y la alteridad del otro-muerto. Por tanto soy infiel. Allí donde la introyección enduelada tiene éxito, el duelo anula al otro. Yo lo tomo sobre mí, y por consiguiente niego o delimito su alteridad infinita” (Derrida, J., & Roudinesco, E., *Y mañana qué*. Bueno Aires: FCE: 2009, p. 174).

“¿Qué es una cripta? Una cripta no se presenta. Cierta disposición de lugares ha sido establecida para disimular: algo, de cierta manera, siempre un cuerpo. Pero también para disimular la disimulación: la cripta, que es cripta de sí misma, se cela [*se cèle*] tanto como oculta [*revèle*]. Tallados en la naturaleza, a veces haciendo uso de las oportunidades o los hechos, estos lugares no son naturales. Una cripta, de parte a parte, nunca es natural, y si, como es sabido, la *physis* ama criptar(se), es porque se desborda para encerrar, naturalmente, a su otro, a todos sus otros. La cripta no es, pues, un lugar natural, sino la historia prominente [*marquante*] de un artificio, una *arquitectura*, un artefacto: de un lugar *comprendido* dentro de otro pero rigurosamente separado de él, aislado del espacio general por tabiques, cierre, enclave. Para sustraer la cosa. Construyendo un sistema de paredes, con sus superficies internas y externas, el enclave críptico produce una escisión [*clivage*] del espacio general, en el sistema ensamblado de sus lugares, en la arquitectónica de su plaza abierta en su adentro y delimitado en sí mismo por un cierre generalizado, en su *forum*. Al interior de este foro, lugar [*place*] de libre circulación para los intercambios de discursos y objetos, la cripta construye otro *fuero* [*for*]: cerrado, interior, pues, a sí mismo, interior secreto al interior de la gran plaza, pero, al mismo tiempo, exterior a ella, exterior al interior. Lo que sea que se escriba sobre ellas, las superficies parietales de la cripta no separan simplemente un fuero interno de un fuero externo. Éstas hacen del fuero interior un afuera excluido al interior del adentro. Tal es la condición, tal la estratagema, por la cual el enclave críptico puede aislar, proteger, celar, mantenerse a resguardo de cualquier penetración, de todo lo que pueda infiltrarse desde fuera con el aire, la luz o el ruido, con la mirada o la escucha, el gesto o la palabra.

Calafateada o acolchada a lo largo de su pared interior, con cemento u hormigón en el otro lado, el fuero críptico, contra el afuera, protege incluso el secreto de su exclusión intestina o de su inclusión clandestina. ¿Esta extraña clausura es *hermética*? Que siempre se deba responder *sí* y *no* a esta pregunta, cuyo vencimiento postergo aquí, ya se habrá leído en la estructura tópica de esta cripta, desde su más amplia generalidad: la cripta no constituye su secreto sino por la partición de una fractura. El “yo” *salva* un fuero interno sólo poniéndolo en “mí”, *aparte de mí*, afuera” (Derrida, J., “*Fors*”, pp. 12-13.)

⁴³ Derrida, J., *Aporías. Morir -esperarse (en) los ‘límites de la verdad’*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 103.

⁴⁴ Derrida, J. *Espectros de Marx*. Ed. cit., p. 23.

extrañamiento que, trabajando con/en la pérdida, no consiste en localizar los muertos ni en identificar u ontologizar los restos. En estos términos, por ejemplo, en *Carneros* Derrida se refiere a cierto “llevar [porter] sin apropiarse”, y agrega que “llevar ya no quiere decir ‘comportar’, incluir, comprender en sí, sino *llevarse* hacia la inapropiabilidad infinita del otro, al encuentro de su trascendencia absoluta dentro de mí [transcendance absolue au-dedans même de moi], es decir, en mí fuera de mí [en moi hors de moi]”. Así, el *moi* no se constituye sino a partir de ese “extraño llevar sobre sí dislocado de lo infinitamente otro en mí”.⁴⁵ Se trata, en cierta medida, del extrañamiento de cualquier compartimentación dentro-fuera,

según el cual el “yo” está desde ya partido, dividido, escindido por el escamoteo inaparente del otro en mí, por ese infinitamente otro en mí fuera de mí. Cierta cuerpo extranjero opera, pues, el espacio doméstico. Así, en “*Fors*”: “El ‘yo’ *salva* un fuero interno sólo poniéndolo en ‘mí’, *a parte de mí*, afuera”.⁴⁶ Como la letra/carta en suspenso o en sufrimiento, *en souffrance*, el duelo demora.⁴⁷ La figuración de la

Afirma Derrida en *Ghost Dance* (1983) de Ken McMullen: “Estábamos hablando del fantasma de Freud. Ya sabes, el fantasma no solo aparece, regresa. Como se diría en francés, es un reaparecido [revenant]. Ahora bien, esto presupone un recuerdo del pasado que nunca ha tomado la forma de la presencia. Pero yo estoy interesado por cierta teorización que mis amigos psicoanalistas Nicolas Abraham, que ahora está muerto, y Maria Torok, elaboraron a partir de Freud. Su teoría del fantasma se basa en una teoría del duelo. En el duelo normal, dice Freud, se interioriza la muerte. Uno toma a la muerte en uno mismo y la asimila. Esta interiorización es una idealización: Acoge a la muerte. Mientras que en el duelo que no se desarrolla normalmente, es decir, en el duelo que sale mal, no hay una verdadera interiorización. Hay lo que Nicolas Abraham y Maria Torok llaman ‘incorporación’, es decir, la muerte es tomada en nosotros, pero no se convierte en parte de nosotros y ocupa un lugar particular en nuestros cuerpos, puede hablar por sí misma, puede asediar y ventilocuar nuestro propio cuerpo, nuestro propio discurso. Entonces el fantasma está encerrado en una cripta, que es nuestro cuerpo. Nos convertimos en una especie de cementerio para los fantasmas. Un fantasma puede ser no solo nuestro inconsciente sino, más precisamente, el inconsciente del otro. El inconsciente del otro puede hablar en nuestro lugar. No es nuestro inconsciente, sino el inconsciente del otro lo que nos engaña. Puede ser aterrador. Pero ahí es cuando las cosas comienzan a suceder” (*Ghost Dance*, film disponible en <https://kenmcmullenfilms.wordpress.com/ghost-dance/> [trad. nuestra]).

⁴⁵ Derrida, J. *Carneros. El diálogo interrumpido: entre dos infinitos, el poema*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 71. Subrayamos que leyendo a Derrida, Helene Cixous –como en nuestro epígrafe– justamente alude a cierta separación interna, a “*cette séparation qui a lieu dedans, el hors-de-moi en moi, le coeur déraciné dans le coeur, dans le hors intérieur à moi*” (Cixous, H. “Quelle heure est-il, ou la porte (celle qu’on se passe pas)” en *Le Passage des frontières: autor du travail de Jacques Derrida*. Paris: Galilée, 1994, p. 92.).

⁴⁶ Derrida, J., “*Fors*”, p., 13.

⁴⁷ “*Demorar*, en primer lugar, se entendería como una cierta experiencia del retardo [retard], del descuento [retenue], de la espera [attente], bien de la retirada [retrait] o de la retracción [rétraction]. Como si se tratara de cierta vacilación [hésitation] o, al mismo tiempo, de cierta suspensión, de una *restancia* [rétance] marcada y sostenida en la continuidad y circulación del tiempo. En este sentido ‘*demeurer*’, connota el aguante [endurance] de un *límite* que se retira del tiempo y marca el lugar de un cercenamiento

economía y de la ley de la reapropiación está suspendida en el envite de un trabajo del duelo que no consiste ya en su acabamiento. Se trata de otra economía, de otro nombre del nombre (paleonimia) en la criptonimia donde lo que resta del otro mora al interior como un cuerpo extraño dejando al yo en una especie de duelo irresuelto, en demora, sin llegar a identificarse con el objeto perdido, sin llevar a cabo el duelo normal que consiste en ontologizar los restos: “este imposible en cuanto a ‘la-cosa-que-no-es’ es la única cosa que finalmente me interesa. Eso es lo que llamo, aún mal, duelo del duelo”.⁴⁸

El duelo como tentativa condenada al fracaso (semi-duelo, duelo del duelo o duelo, pues, imposible) implica, en “*Fors*”, el destrabajo de la distinción pura y simple entre introyección e incorporación. Bien apunta Derrida que Abraham y Torok plantean una rigurosa reelaboración del concepto de “introyección” introducido por Ferenczi en 1909, y del cual es posible seguir todo un trayecto a través de Freud, Melanie Klein y Karl Abraham. Para Ferenczi, la introyección es el proceso que permite extender las catexis o investimentos auto-eróticos, es decir, un proceso de extensión que implica que el objeto es introyectado o asimilado en el yo. Toda transferencia o amor objetal, entonces, es

“¿Quién de nosotros no tiene que vérselas con espectros que reclaman al cielo lo que se les debe, y deudores de nuestra propia salvación? Piensen solamente en Freud con su Hombre de los Lobos. Desde 1910 y hasta su avanzada vejez, el caso del enigmático ruso, embrujado por un secreto, no cesó de acosarlo induciendo teoría tras teoría, por no haber podido descubrir la clave del poema”. (Abraham, N., & Torok, M., “«El objeto perdido -yo». Apuntes sobre la identificación endocrítica” en *La corteza y el núcleo*. Ed. cit., p. 263).

“El caníbal melancólico, subrayado por Freud y Abraham y que aparece en numerosos sueños y fantasmas de depresivos, traduce esta pasión de tener dentro de la boca (pero la vagina y el ano pueden prestarse también para este control) al otro intolerable a quien tengo ganas de destruir para poseerlo mejor vivo. Más vale dividido, despedazado, cortado, tragado, digerido ... que perdido. El imaginario caníbal melancólico es una desaprobación de la realidad de la pérdida así como de la muerte. Manifiesta la angustia de perder al otro haciendo sobrevivir al yo, de hecho abandonado, pero no separado de lo que lo nutre ahora y siempre y se metamorfosea en él —que resucita además— a través de este devoramiento” (Kristeva, J., *Sol negro. Depresión y melancolía*. Caracas: Monteávila editores, 1991, p. 16).

[*retranchement*] capaz de diferir la empresa misma de la temporalidad. Esto no es una manera de pensar una cierta salvaguardia de lo que el tiempo podría jamás apropiarse y atrapar, una guarda preservante de un ‘resto’ [reste] siempre desprendido [*détaché*] de ahora, ya encadenados en y por la síntesis temporal. ‘*Demeurer*’ evoca [...] una marca o una demarcación *an-económica* en el tiempo. Y esta an-economía se pensará siempre ella misma como cierta diferencia que en el tiempo y más allá o más acá, perdura.” Cohen, J., “Ce qui demeure...” en *Rue Descartes*, 2006/2 n° 52, p. 43. Cfr., Derrida, J., *Demeure. Maurice Blanchot*. Paris: Galilée: 1998.

⁴⁸ Derrida, J., “Ja, ou le faux-bond” en *Points de suspension*. Ed- cit., p. 54.

denominado por Ferenczi “introyección” en la medida en que se integra al objeto extendiendo el yo.⁴⁹ El yo, pues, se extiende asimilando. Como señala Derrida, para María Torok, “la introyección no incluye solo al objeto sino también las pulsiones que se le atribuyen”.⁵⁰ Así, en contra de cierta confusión generalizada, Torok inscribe una demarcación entre introyección e incorporación. Sin embargo todo se juega, dice Derrida, en el límite que separa y opone introyección e incorporación, pues este “límite es indispensable para la localización de la cripta, porque rodea, al interior del Yo (el conjunto de introyecciones), el enclave críptico como espacio alógeno de incorporación”.⁵¹ En este enclave alógeno se hace lugar una temporización que trastoca la incorporación freudiana.

En “De la historia de una neurosis infantil”, como apunta Derrida, Freud escribe que “algunos detalles” le “parecieron tan extraordinarios y tan increíbles”, que experimentó “cierta vacilación en requerir a otros que los creyeran”.⁵² Freud habría terminado el análisis del denominado caso del Hombre de los lobos en 1914 pero, en el contexto de un debate con Adler y Jung, no publicó sus resultados sino hasta 1918. Tan extraordinario como enigmático, el inquietante caso trabaja y se deja trabajar por “Duelo y melancolía” (publicado en 1917, pero que ya tenía, según Strachey, su forma

⁴⁹ Cfr., Ferenczi, S. “*El concepto de introyección*”, en *Obras completas*, I. Madrid: Espasa-Calpe, 1981.

⁵⁰ Derrida, J., “Fors”, Ed. cit, p. 16

⁵¹ *ídem*

⁵² Freud., S., “De la historia de una neurosis infantil (1918) [1924]” en *Obras completas. Volumen 17 (1917-1919)*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992, p. 13. En una al pie escribe Derrida: “Es precisamente en su “*Extracto de la historia de una neurosis infantil (El Hombre de los lobos)*” que Freud articula conjuntamente los problemas del “*après-coup*”, de la reconstrucción, del carácter real o fantasmático de ciertas escenas traumáticas, del relato (de la relación) analítico. Ocasión de recordarlo de una vez por todas: el *Verbario* no puede sino suponer conocido el texto de Freud (e incluso todo el corpus de la literatura post-freudiana sobre el Hombre de los Lobos), sin embargo, por razones evidentes, era preciso evitar re-definir a cada instante la relación con el análisis freudiano o post-freudiano. Refiriéndose a toda la bibliografía analítica sobre Wolfman (que acaba de añadir, una vez más en varias lenguas, una última contribución), el discernimiento del lector hará parte de lo que es considerado como adquirido, de lo que es abandonado o discutido, completado o reubicado en perspectiva, consolidado o perturbado. Dar cuenta de lo *increíble* como tal, he aquí lo que han emprendido los autores del *Verbario*. Freud había prevenido: el Hombre de los Lobos es “increíble” [...] Pero si Wolfman impuso una tradición de lo increíble, ésta amplía aún sus límites, más allá de los que suponía Freud. Ante la demostración, el incrédulo tendrá siempre la posibilidad, si él todavía tiene placer en ello, de frotarse los ojos” (“Fors”, Ed. cit, p. 34-35, nota). Como apunta James Strachey (*ídem*, pp. 4-5), Freud se refirió al caso del “Hombre de los lobos” en “Foro abierto: Pedido a los psicoanalistas de ejemplos de sueños de niños de un significado especial” (1912), “Sueños infantiles de significado especial” (1913), “Materiales del cuento tradicional en los sueños” (1913), “Acerca del *fausse reconnaissance* (*déjà raconté*) en el curso del trabajo psicoanalítico” (1914), “Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II)” (1914), “La represión” (1915), “Inhibición, síntoma y angustia” (1926) y “Análisis terminable y análisis interminable” (1937).

definitiva en mayo de 1915, es decir, ubicado entre el análisis y la publicación del caso del Hombre de los lobos), un texto sólo aparentemente no relacionado. No es simplemente accidental que en esta *Historia* –texto que el *Verbario*, subraya Derrida, no puede sino suponer conocido en su operación de re-definición, en la medida en que el *Verbario*, sin ocultar el carácter constructivo de su análisis, intenta dar cuenta de lo *increíble* ampliando los límites de aquello (aquella ficción) increíble– Freud insista en la temporalidad del *après-coup*. De este modo, como una suerte de doble banda o como efecto de banda de Moebius, “Duelo y melancolía”

aparece como la lectura del mecanismo de la historia del Hombre de los lobos.

En “Duelo y melancolía”, Freud establece una distinción según la cual el *duelo*, como un “afecto normal”, designa el trabajo de superación de la pérdida, y la *melancolía*, como cierta disposición enfermiza, designa una identificación con el objeto perdido de tal suerte que el yo se hace parte constitutiva de la pérdida objetual.⁵³ Así, la noción del duelo admite una quebradura, brecha o diferencia Yo/Objeto. No hay relación entre el sujeto y el objeto sino por la constitución esa de la brecha diferencial. Ambas instancias se relacionan en la brecha Yo/no-yo donde la relación es subsidiaria de una falta. Así, el objeto supone desde ya una pérdida o supone, al menos, la pérdida de un yo ideal, pérdida que no es otra cosa que el momento mismo de la constitución a partir del cual el objeto se constituye como objeto perdido, en el sentido que ese objeto no podría tenerse desde el punto de vista de un Yo ideal, Narcisista. Para Freud, pues, “*Duelo*” es el proceso por el cual el yo retira su pulsión libidinal del objeto perdido y se

“El hecho de que la incorporación críptica siempre marque un efecto de duelo imposible o rechazado (melancolía o duelo) se confirma incesantemente por el *Verbario*. Ahora bien, la incorporación nunca se completa. Incluso haría falta decir: nunca termina. En principio, (1°) por la siguiente razón general: está trabajada por la introyección. Una introyección inaccesible pero de la cual ella porta siempre en sí, inscrita en su propia posibilidad, la ‘vocación nostálgica’. A continuación, (2°) porque permanece siempre contradictoria en su estructura: resistiendo la introyección, impide la asimilación amante y apropiante del otro; guarda, pues, en apariencia, al otro como otro (extranjero), pero también hace lo contrario. No es el otro lo que guarda la incorporación, sino una tópica que mantiene segura, intacta respecto de esta relación al otro, al que, paradójicamente, la introyección está más abierta. Sin embargo, resta que la alteridad del otro instale dentro de cualquier proceso de apropiación (incluso antes de cualquier oposición entre introyectar e incorporar) una “contradicción”, o mejor, o peor, si la contradicción siempre lleva consigo el *telos* de un relevo, una irresolución indecible que les impida para siempre que se cierren sobre su coherencia *propia e ideal*, dicho de otro modo, y en todo caso, sobre *su muerte [leur mort]*” (Derrida, “*Fors*”, Ed. cit, pp. 25-26)

transfiere a un objeto sustituto, un objeto que substituye la pérdida. La conclusión de ese desarrollo radica en un proceso cuyo *telos* implicaría la resolución del trabajo del duelo. Cuando esa resolución saludable no acontece, el enlutado queda fijo en el objeto perdido e incapaz de substituirlo en un objeto externo, sin distancia con el objeto, melancólicamente opera por repeticiones compulsivas.

Por tanto, mientras el duelo permite la transferencia hacia otro objeto, la melancolía interrumpe la diferencia entre el objeto y el yo, de

modo que esta identificación impide la transferencia. Así, bajo este esquema general, se puede afirmar que el duelo llamado “normal” permite poner en escena la apropiación de lo que no se posee.⁵⁴ En su lectura del caso del Hombre de los lobos, y a partir de la

[...] Desde que la pérdida real del objeto ha sido rechazada, y el deseo es mantenido pero simultáneamente excluido de la introyección (conservación y supresión sin síntesis posible), la incorporación es una suerte de robo para reapropiar el objeto-placer. Pero esta reapropiación es simultáneamente rechazada: de ahí la paradoja de un cuerpo extraño guardado como extraño, pero al mismo tiempo excluido de un yo que, a partir de entonces, no tiene más relación con lo otro, sino solo consigo mismo. Cuanto más guarde lo extraño como extranjero dentro de sí mismo, más lo excluye. El Yo imita la introyección. Pero para esta mímica, cuya lógica es temible, la clandestinidad es esencial. La incorporación negocia clandestinamente con una prohibición que no acepta ni transgrede [...] Lo que la cripta conmemora, “monumento” o “tumba” del objeto incorporado, no es el objeto mismo, sino su -exclusión, la exclusión del deseo fuera del proceso introyectivo, su puerta condenada en el interior del Yo, el fuero excluido” (Derrida, J., “Fors”, Ed. cit, pp. 17-18)

⁵³ Freud, S. “Duelo y melancolía” en *Obras completas. Volumen XIV (1914-16)*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992, pp. 241-235.

⁵⁴ En *Estancias [Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale]*, Agamben se refiere a cierta inclinación del temperamento melancólico al Eros. En este registro, para Agamben la melancolía radica en el deseo de abrazar lo inasible: “La visión erótica que desencadena el orden melancólico se presenta aquí como la que quiere poseer y tocar aquello que debería ser sólo objeto de contemplación, y el trágico desarreglo del temperamento saturnino encuentra así su raíz en la íntima contradicción de un gesto que quiere abrazar lo inasible” (Agamben, G., *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-Textos, 1995, p. 48). Un poco antes, apuntaba que: “la psicología moderna ha vaciado de tal manera el término acidia de su significado original [...] haciendo de ella un pecado contra la ética del trabajo, que es difícil reconocer en la espectacular personificación medieval del demonio meridiano la inocente mezcla de pereza y de desgana que estamos acostumbrados a asociar a la imagen del acidioso.” (p.29), y agrega que no es coincidencia que la pereza “se convierte poco a poco en el emblema que los artistas oponen a la ética capitalista de la productividad y de lo útil. La poesía de Baudelaire está dominada de cabo a rabo por la idea de la *paressie* como cifra de la belleza” (29, n. 7). Se trata, entonces, de que en la melancolía, bajo el signo de Eros, no hay transferencia del objeto perdido en un nuevo objeto sustituto sino de aquello que se sustrae el yo al identificarse con lo perdido. Apunta Agamben que si en el «duelo» hay una pérdida verdaderamente acaecida, en la «melancolía» no sólo no está claro qué es lo que se ha perdido, sino que ni siquiera es seguro que se pueda hablar de una pérdida pues se trata de una pérdida desconocida o de una pedida objetual que escapa a la conciencia. Dicho de otro modo, en la melancolía –que transforma en objeto de abrazo lo que era sólo objeto de contemplación y le confiere la forma alegórica de lo perdido– se afirma el objeto sólo en la medida en que afirma su pérdida. Podríamos decir que la melancolía no se pierde esa pérdida, sino que allí se afirma el sujeto saturnino. Al mismo tiempo, cabe notar que, publicado en 1977, refiere a cierta noción de “cripta” sin mencionar ni los trabajos de Abraham y Torok ni el prefacio de Derrida: “La pérdida imaginaria que ocupa tan obsesivamente la intención melancólica no tiene ningún objeto real, porque es a la imposible

noción de “introyección” acuñada por Ferenczi⁵⁵, Maria Torok y Nicolas Abraham proponen, así, una rearticulación del trabajo del duelo a través de las nociones de *introyección* e *incorporación*

como dos movimientos de internalización de la pérdida.

En “Duelo y melancolía”, la incorporación podría nombrar una respuesta a la pérdida del objeto. Sin embargo, Torok introduce una temporización en el proceso de incorporación, lo que implica que este movimiento, en la medida en que rechaza el duelo, aparece como extraño al proceso de introyección. Aquí, la *introyección* nombra no sólo el cumplimiento exitoso del proceso del duelo a través del cual el objeto perdido es asimilado dialécticamente de tal manera que al internalizarlo –absolutamente consumido o digerido, por tanto expulsado–, la carga libidinal pueda trasladarse a un objeto sustituto, sino que nombra la denominada “ampliación del yo”.

En estos términos, en *Dar (el) tiempo* Derrida pone en escena la figura del mendigo-extranjero: “De acuerdo con una estructura análoga a la del *pharmakos*, a la de la incorporación sin introyección y sin asimilación, la expulsión del mendigo (res)guarda el fuera dentro y garantiza una identidad por la exclusión, con excepción (*fors*) de una clausura o de una separación interna” (p. 133). La exterioridad aneconómica del extranjero –exterioridad interior– marcada aquí a través de la estructura del *pharmakos* se anuncia ya en “La farmacia de Platón”: “El cuerpo propio de la ciudad reconstituye, pues, su unidad, se encierra en la seguridad de su fuero interno, se devuelve el habla que la vincula a sí misma dentro de los límites del ágora excluyendo violentamente de su territorio al representante de la amenaza o de la agresión exterior. El representante representa, sin duda, la alteridad del mal que viene a afectar e infectar al interior, irrumpiendo imprevisiblemente en él. Pero el representante del exterior no resulta en menor medida constituido, regularmente situado por la comunidad, escogido, si se puede decir, de su seno, mantenido, alimentado por ella, etc. Los parásitos eran, como es natural, domesticados por el organismo vivo que los alberga a sus propias expensas [...] La ceremonia del *fármacos* se representa, pues, en el límite entre el interior y el exterior que ella tiene como función marcar sin tregua. *Intra muros / extra muros*. Origen de la diferencia y de la partición, el *fármacos* representa al mal introyectado y proyectado” (Derrida, J. “La farmacia de Platón” en *La diseminación*, Ed. cit., p. 201).

captación del fantasma a lo que dirige su fúnebre estrategia. El objeto perdido no es sino la apariencia que el deseo crea al propio cortejar del fantasma, y la introyección de la libido es solo una de las facetas de un proceso en el que lo que es real pierde su realidad para que lo que es irreal se vuelva real. Si el mundo externo es en efecto negado narcisistamente por el melancólico como objeto de amor, el fantasma recibe sin embargo de esa negación un principio de realidad y sale de la muda cripta interior para entrar en una nueva y fundamental dimensión” (62-63). Conjuntamente, habría que considerar la crítica que Agamben desliza al trabajo de Derrida, crítica según la cual Derrida establecería solo una diferencia, es decir no una *differánce* sino una barra entre el *gramme* y la *phoné* mientras que Agamben sería quien piensa el pliegue. Agamben afirma “la sustitución de una ciencia de la escritura (gramatología) a la ciencia de los signos (semiología)” es solidaria del significar como unidad un significante y un significado. En la medida en que Agamben afirma que “la metafísica de la escritura y del significante no es sino la otra cara de la metafísica del significado y de la voz” (264) atribuyendo y denegando una diferenciación que él produce, se podría decir que el texto de Agamben está atravesado por un denegación introyectiva como acrecentamiento del yo, y por la cual, sin embargo, en su conjuración, no podría sino estar asediado por el fantasma que pretende determinar.

⁵⁵ Cfr., Torok, M., “Enfermedad del duelo y fantasía del cadáver exquisito” (ver especialmente pp. 210 y ss.).

La cripta como enclave clivado o escindido, como espacio alógeno de incorporación, implica, así, un espacio donde el objeto incorporado se encuentra separado del yo: “La cripta es siempre una internalización [...] pero como es una inclusión parasitaria, un adentro heterogéneo en el interior del Yo, excluido del espacio de la introyección general en el que toma lugar violentamente, el fuero críptico mantiene en la repetición el conflicto mortal que es incapaz de resolver”⁵⁶. Separado del yo adentro del yo, enclavado y excluido, tópico y atópico, el parasitaje de la exterioridad interna separa al yo (como un sistema o conjunto de introyecciones) respecto de sí. El lugar interno, cerrado, al mismo tiempo está fuera de lugar, resta secreto y exterior respecto de su exterior, como una instancia a-lugar, clandestina, en el adentro del foro judicial, del estatuto –estado, institucional, incluso– o la autoridad interior. Una suerte de fuero en mí aparte de mí. En este registro, para Derrida se trata de complicar la oposición remarcando el *double tranchant* de la incorporación. Así, mientras en la introyección se trata del acrecentamiento del yo, la incorporación marca su límite, su fracaso: “La ‘incorporación’ [...] interviene en el límite mismo de la introyección, cuando ésta, por alguna razón, fracasa. Ante la impotencia del proceso de introyección (gradual, lento,

[...] A la muerte del otro nos damos a la memoria, y así a la interiorización, pues el otro, fuera de nosotros, ahora no es nada. Y con la oscura luz de esta nada, aprendemos que el otro resiste la clausura de nuestra memoria interiorizante. Con la nada de esta ausencia irrevocable, el otro aparece como otro, y como otro para nosotros, a la muerte o al menos en la anticipada posibilidad de una muerte, pues la muerte constituye y vuelve manifiestos los límites de un *mí* o un *nosotros* que están obligados a albergar algo que es mayor que ellos y es otro; algo *fuera de ellos dentro de ellos*. Memoria e interiorización: desde Freud, así es como a menudo se describe el “trabajo de duelo” “normal”. Supone un movimiento en que una idealización interiorizante toma en sí misma o sobre sí misma el cuerpo y la voz del otro, el rostro y la persona del otro, devorándolos ideal y cuasiliteralmente. Esta interiorización mimética no es fictiva; es el origen de la ficción, de la figuración apócrifa. Tiene lugar en un cuerpo. O más bien, hace lugar para un cuerpo, una voz, y un alma, que, aunque nuestros, no existían y no tenían sentido *antes* de esta posibilidad que uno debe empezar siempre por recordar, y cuya huella debe seguirse. *Il faut, se debe*: es la ley, esa ley de la relación (necesaria) del Ser con la ley. Sólo podemos vivir esta experiencia en forma de una aporía: la aporía del duelo y la prosopopeya, donde lo posible permanece imposible. Donde el éxito fracasa. Y donde la fiel interiorización lleva al otro y lo constituye en mí (en nosotros), a la vez vivo y muerto. Transforma al otro en *parte* de nosotros, entre nosotros, y entonces el otro ya no parece el otro, porque penamos por él y lo llevamos *en nosotros*, como un niño no nacido, como un futuro. E inversamente, el *fracaso triunfa*: una interiorización abortada es al mismo tiempo un respeto por el otro como otro, una suerte de tierno rechazo, un movimiento de renunciación que deja al otro solo, afuera, allá, en su muerte, fuera de nosotros. ¿Podemos aceptar este esquema? No lo creo, aunque es *en parte* una dura e innegable necesidad, la misma necesidad que vuelve imposible el *duelo verdadero*” (Derrida, J., *Memorias para Paul de Man*. Barcelona: Gedisa, 2008, pp. 44-45).

⁵⁶ Derrida, J., “Fors”, p. 15.

laborioso, mediado, efectivo), se impone la incorporación: fantasmática, inmediata, instantánea, mágica, a veces alucinatoria”.⁵⁷ La incorporación, así, marca el *efecto* de un duelo imposible, es decir, nombra la imposibilidad o el desplazamiento de la introyección según la cual el “yo” no podría llevar a cabo el duelo, o bien se escande en la promesa de llevar un duelo interminable en la medida que porta la muerte.

“Al firmar la pérdida del objeto, aunque también el rechazo del duelo, tal maniobra [la incorporación] es extraña y, a decir verdad, opuesta al proceso de introyección. Finjo tomar al muerto vivo, intacto, *salvo (excepto [fors]) dentro de mí*, pero es sólo para rechazar, de una manera necesariamente equívoca, amarle como parte viviente, muerto salvo en mí, según el proceso de introyección, tal como lo haría el duelo denominado “normal”. Del cual, por supuesto, se puede preguntar si guarda o no al otro *como otro* (vivo muerto) dentro de mí. Esta cuestión de la guarda o de la apropiación general del otro como otro determinará siempre la decisión, pero ¿acaso no confunde

Se trata, pues, de cierta extrañeza o heterogeneidad según la cual el/lo otro ya está inscrito. Por lo tanto, el otro como extrañeza interior y anterior a cualquier hospitalidad condicional u organizada, implica un duelo originario. El otro, así, que porta la muerte, se mantiene inapropiable respecto del yo. En mí, fuera de mí, el/lo otro porta la muerte, la lleva en mí y sin mí. Así: “Llamamos duelo al hecho de que hay otro que vive o muere sin mí en mí, y que está en mí sin mí y, por lo tanto, que es, pues, más grande que yo en mí [*plus grand que moi en moi*]. Este duelo, no le sucede al *ipse*, es lo que sin lo cual no habría ipseidad, ni relación con uno mismo [*rapport à soi*]. La relación a sí, supone esta extrañeza [*étrangèreté*] que aquí llamamos duelo [...] El otro es lo que no puedo y no debo reapropiar, incluso si lo llevo dentro de mí, como lo demuestran las experiencias descritas, por ejemplo, por Freud y otros de duelo, incluso si lo llevo en mí y, por tanto, en mi cuerpo, en un lugar de mi cuerpo, esto es, en un lugar que está en de mí / fuera de mí [*en moi/ hors de moi*], y que no puedo apropiarme [...]” (Sesión del 31 de enero de 1996). La cuestión del otro, entonces, del otro fuera de mí en mí, alrededor de un enclave desde ya escindido, traza una relación entre duelo y hospitalidad: “La cuestión de la hospitalidad se platearía a menudo de acuerdo con la lógica del enclave, es decir, de un lugar, de un territorio exterior encerrado por el interior, de una exterioridad incluida (y es por esto que a menudo hablamos de duelo, de un duelo o duelo del duelo que dice o se dice en esta topografía del bolsillo de resistencia encerrado en un espacio, y encerrado con llave [*à clé*], eso es lo que quiere decir enclave, enclavado [*enclavé*] en un lugar, un sitio [*endroit*] (qué palabra es la palabra ‘*endroit*’, una palabra aún intraducible), un sitio del cual es también el revés doméstico, revés cuyas fronteras separan un adentro no de un afuera sino del adentro, y haciendo por esta separación entre adentro y adentro, el adentro del adentro, por lo tanto, el afuera del afuera, haciendo, pues, de lo más íntimo adentro el afuera del adentro [...] un afuera encerrado adentro, cerrado con llave (*clavis*, esto es lo que significa esta terrible palabra de enclave: cerrar con llave [*fermé à clé*]); el enclave es una zona extraña” (*ibid.*, p. 9). Del mismo modo, en el seminario *Hostipitalité II*, Derrida no dejará de vincular la “experiencia de la hospitalidad” con la “experiencia del duelo, del duelo pasado, del duelo por venir”, “del duelo en el corazón de la hospitalidad”, es decir, “en el corazón de la venida como reaparición” (sesión del 21 de noviembre de 1996). En la medida en que la “hospitalidad supone [...] la acogida, el horizonte de acogida y la preparación de la acogida: de la vida a la muerte” (p. 4), Derrida se refiere, así, a la “hospitalidad como duelo”, a “el trabajo del duelo como proceso de hospitalidad” (sesión del 8 de enero de 1997 [trad. mía]). Agradezco infinitamente la hospitalidad atenta, desprendida y absolutamente generosa de Peggy Kamuf, gracias a quien pude leer estos seminarios.

⁵⁷ Derrida, J., “*Fors*”, p. 17.

con un equívoco esencial el límite que introduce entre la introyección y la incorporación?”⁵⁸

El equívoco esencial que confunde el límite implica, complica y demanda la posibilidad de guardar al otro como otro (como muerto vivo) dentro de mí, pero dentro de mí fuera de mí, es decir, aquello que muerto y vivo contamina la diferencia con una equivocidad, en sentido anasémico, esencial. En este sentido, Derrida subraya que el límite que separa la introyección de la incorporación no excluye todo tipo de compromisos originales:

“La cripta es la bóveda de un deseo. Al igual que el límite conceptual, el tabique tópico que separa la introyección de la incorporación es idealmente riguroso, pero de hecho no excluye todo tipo de compromisos originales. La

La relación entre duelo y recuerdo interiorizante se subraya también en *Carneros*: “Según Freud, el duelo consiste en llevar al otro en sí. Ya no hay más mundo; para el otro, cuando muere, es el fin del mundo, y yo recibo en mí ese fin del mundo, debo llevar al otro y su mundo, al mundo en mí: introyección, interiorización del recuerdo (*Erinnerung*), idealización. La melancolía acogería el fracaso y la patología de este duelo. Pero si *yo debo* (la ética es eso) llevar al otro en mí para serle fiel, para respetar su alteridad singular, cierta melancolía debe protestar además contra el duelo normal. No debe resignarse jamás a la introyección idealizadora. Debe alzarse contra lo que Freud dice de ella con tranquila seguridad como para confirmar la norma de la normalidad. La ‘norma’ no es otra cosa que la buena conciencia de una amnesia. Ella nos permite *olvidar* que conservamos al otro dentro de sí, *como sí*, es ya *olvidarlo*. El olvido comienza en esto. Por lo tanto, *tiene que haber melancolía*” (p. 69).

equivocidad que mencioné anteriormente (la reapropiación del otro *como* otro) hace que este compromiso sea irreductible”.⁵⁹ De este modo, en la cripta, como un lugar secreto, monumento conmemorativo o una suerte de grafía testamentaria, la pérdida no es rechazada ni asimilada.⁶⁰ La equivocidad pone en escena el repliegue de los bordes y, en este registro, la imposibilidad de asimilar o digerir al otro –de matarlo absolutamente o

⁵⁸ *Ídem*.

⁵⁹ *Ibíd*, p. 20.

⁶⁰ Escribe Derrida en *De la gramatología*: “Todo grafema es de esencia testamentaria.” (Ed. cit., p. 89). El asunto de la huella testamentaria, y en consecuencia de una cierta espectralidad, que podría denominarse “criptografía testamentaria” (Derrida, J., *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Madrid: Trotta: 2003, p. 42), recorre o asedia de punta a cabo la escritura de Derrida. Así, por ejemplo, en *La bestia y el soberano*: “[...] todos los escritos son póstumos, cada uno a su manera, incluso los que son conocidos y publicados en vida del autor, pero hay -dentro de esa generalidad de lo póstumo, dentro de la huella que es estructural y esencialmente, así como por vocación destinal, póstuma o testamentaria-, hay un enclave más estricto de lo póstumo, a saber, lo que no se descubre ni publica sino tras la muerte del autor o del firmante” (Derrida, J., *Seminario La bestia y el soberano. Volumen II: 2002-2003*. Buenos Aires: Manantial: 2011, p. 260).

de afirmar el sentido puro del presente viviente. La asimilación no llega a ocurrir y produce un espacio extranjero en el interior del proceso de acrecentamiento del yo. Se diría, entonces, que mientras el duelo normal radica en localizar al/lo muerto, en ubicarlo como muerto en cuanto tal para evitar su re-aparición haciéndolo presente, en el pensamiento de la cripta –duelo imposible– el muerto queda vivo, y resta inasimilable como un afuera interior, a la vez vivo y muerto: “El habitante de una cripta es siempre un muerto-viviente, un muerto que se quiere guardar en vida, pero como muerto; que se quiere guardar hasta en su muerte, a condición de guardarlo, esto es, en sí, intacto, salvo, pues, vivo”.⁶¹

La cripta –posibilidad de instituir al otro como un afuera interno, un muerto que se entierra vivo– incorpora al cadáver a condición de no poder controlar su parasitaje contaminante.⁶² De este modo la cripta opera como un falso inconsciente en el conjunto de introyecciones. Con todo, habría que complicar y co-implicar dos nociones del duelo: la noción que presupone la identidad plena del yo, la diferencia entre el yo/objeto, diferencia por la cual es posible la “introyección” que fagocita lo otro en el círculo económico de lo propio, de la apropiación, de la asimilación, y la noción de un duelo imposible que, atravesada por la melancolía, afirma la pérdida y hace aparecer lo inapropiable como objeto perdido, de modo que mantiene al otro en el *moi* como otro. El duelo imposible afirma, pues, cierto afuera de mí en mí, del yo en el yo.⁶³ Enclave

⁶¹ Derrida, J., “Fors”, Ed. cit, p. 25.

⁶² En *Limited inc*, respecto de la cuestión del título (y respecto del título del apartado “*Los parásitos. Iter, de la escritura: que quizá no existe*” de “Firma acontecimiento contexto”, un título complejo porque a la vez, producto y productor, es el objeto y la definición del texto que lo sigue), Derrida señala que el título *Limited inc* “además de su valor de uso, en el código jurídico-comercial [...] también menciona en traducción una sigla relacionada con el código francés (s.a.r.l.)” y “condensa alusiones a la regulación interna del sistema capitalista que debe limitar la concentración y el poder de decisión para protegerse él mismo contra su propia ‘crisis’; conlleva consigo virtualmente todo lo que el psicoanálisis dice de la incorporación, del límite entre incorporación y no-incorporación, incorporación e introyección en el trabajo de duelo (y en el trabajo en general)” (pp. 180-181). Derrida, así, apunta que respecto de ese límite textos como *Glas* y *Fors* se vuelven de derecho indisociables para la lectura misma de *Limited Inc* (181), título que alude al “*incorporated*” (p. 79). Se trata, pues, de la lógica que pretende incorporar la cosa (p. 95) o incorporar los parásitos a la economía del discurso (98), es decir, introyectar los actos de habla no serios, ficticios, excluyéndolos, y de la lógica diferencial del *parasitaje*. Al respecto, Cfr, Didier, D. “*Itérabilité et parasitisme: Essai sur le débat entre Searle et Derrida autour du langage et de l’intentionnalité*” en *Bulletin d’Analyse Phénoménologique*, Vol. 2, n° 4, 2006, pp. 3-182 (véase especialmente pp. 146 y ss.). Edición virtual disponible en <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=84>

⁶³ Los fantasmas asedian el movimiento absoluto del espíritu, así como operan un extrañamiento del enclave (institucional) que pretende domesticar la muerte. Así, decíamos, como la huella testamentaria de un resto no

escindido, podríamos decir refiriendo al seminario *Hostilité/Hospitalité*:

Desde el momento en que la ipseidad del sí [*soi*] y en casa [*chez soi*] incluye la del enclave, todo se vuelve más complicado, comenzando o terminando por la determinación de un derecho o un deber de hospitalidad, de una ética o de una política de hospitalidad. Aún más complicado, hasta el infinito, ya que un enclave también puede estar escindido [*clivée*] en sí mismo, y un enclave escindido [*enclave clivée*] es inmediatamente la apertura de un enclave en el enclave, y esta apertura/cierre [*ouverture/fermeture*] de un enclave en otro.⁶⁴

Dicho de otra manera, el otro incorporado, incorporado e inapropiable, contamina la mismidad o la plenitud del

“*moi*” en una relación de ex-apropiación. El enclave de *Fors*, así, marca un lugar o una tópica dividida, partida. El enclave crítico: apertura y cierre, *ouverture* y *fermeture*, es, pues, juntura, *brisure*. Se trata, por tanto, de una ruptura articuladora que fractura cada elemento al constituirlo. La incorporación de lo extraño, de lo extranjero, no requiere ya su identificación, su localización. La cripta, entonces,

En “Ja, ou le faux-bond” escribe Derrida: “Cuando digo que *Glas* también trabaja sobre el ‘efecto de lectura’, quiero decir en particular que hace uno de sus temas principales el de la recepción (asimilación, digestión, absorción, introyección, incorporación) o el de la no-recepción (exclusión, forclusión, rechazo y otra vez, pero esta vez como expulsión intestinal, incorporación), por lo tanto, el del vómito [*vomissement*] interno o externo, trabajo-de-duelo y todo lo que viene o vuelve a vomitar [*dégueuler*]” (Derrida, J., “Ja, ou le faux-bond” en *Points de suspension*. Ed. cit., p. 48). Sobre el “vómito”, véase especialmente, *Glas* [1974], “Economimesis”, Ed. cit., [1975], “Fors” [1976], “Cartouches” en *La vérité en Peinture* [1978 (p. 234)], “Du Tout” [1978] en *La Carte postale* (ver especialmente, p. 534). Considerando que le hemos dado lugar a la cuestión del “vómito”, respecto de recuerdo interiorizante en Hegel, al mismo tiempo habría que remitir a Nietzsche y a la palabra “*Ekel*” (“asco, náuseas, ganas de vomitar”, concepto central en *El porvenir de nuestros establecimientos docentes*) que se precipita en torno a Hegel. Véase Derrida, J., *Otobiographies. L’enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* [1976] (Paris: Galilée, 2005) y de Hamacher, W. *Pléroma – Reading in Hegel* (California: Stanford University Press, 1998).

“guarda un lugar inencontrable”. De este modo la cripta, que nunca se presenta como tal, es una suerte de enclave secreto en el interior de la mismidad, un enclave que intentando proteger la ipseidad de la exterioridad que contiene y rechaza, no puede, sin

presente, lo muerto viviente resiste a la asimilación interiorizadora del duelo efectivo que consiste en la introyección del otro. Ahora bien, si bien la incorporación nombra la heterogeneidad de lo otro en lo mismo, no podría excluir absolutamente el peligro de amortiguar lo otro al intentar preservarlo. La diferencia, pues, no es simple. Al contener lo otro, al cifrarlo, la incorporación podría no reconocer el carácter no separable de este cuerpo extraño. Doble resistencia, entonces: la alteridad resiste tanto a la introyección idealizante y como a la incorporación de tipo narcisista.

embargo, subsumir el exceso interno que parte la pretendida interioridad.

La escisión marca el enclave de una cripta que corta por paredes angulares el espacio de su fuero secreto y encierra dentro un lugar excluido, excepcional, un compartimento repartido en cuyo adentro el muerto resta como un pedazo extranjero: “Pero la introyección del pedazo, *es decir del bocado*, es interminable, termina siempre por dejar caer un resto de incorporación absolutamente heterogéneo [...] Se dirá indiferentemente el bocado trascendental o el excepto trascendental”.⁶⁵ *Morceau, mors, fors, hors, mort* : aneconomía del resto: “El fantasma absoluto como (s)haberse absoluto en su gloria más enlutada: engullirse para ser cabe-sí, convertirse uno mismo en un bocado (de comida), ser-devenir (en una palabra empalmar-se) su propio bocado (del freno)

De este modo, *Fors –excepto y fuero–* al enfatizar el clivaje del enclave, muestra que el enclave no puede determinar ni sustraer lo otro, y en este sentido expone el funcionamiento general de la exclusión, exposición que al mismo tiempo es la afirmación política de un resto que no puede asimilarse, ni digerirse. No hay separación entre lo interno y lo externo (nativo/extranjero, o incluso enemigo interno) que sea natural. El resto (interior al interior, y, desde dentro, exterior al interior que lo encierra), resiste y socaba cualquier compartimentación de los lugares (cualquier apartheid, incluso), cualquier naturalización del acto de localización. El afuera excluido al interior del adentro, comporta la posibilidad de una irredenta fractura que abre el adentro (de la ley), y quiebra las paredes parietales de cualquier formalización. Ficción constitutiva: “La Cosa está encriptada. No *en* la cripta (fuero del Yo) sino *por* la cripta y en el Inconsciente. El acontecimiento ‘narrado’, reconstituido por una génesis novelística y mito-dramático-poético, no aparece jamás. Requiere, además de la temporalidad del *après-coup* en la que tanto insiste *Historia de una neurosis infantil*, este enfoque “transfenoménico” que reconocimos anteriormente como el movimiento más continuo de esta investigación. En el momento mismo en que se reconoce que el análisis sobre ‘documentos’ [...] es una traducción, de un texto “establecido” en un texto “inventado” (develamiento y “creación”); en el momento mismo en que se mantiene la distinción entre el original y su versión, hay que precisar que este original es apenas un lugar *asintótico* de ‘convergencias’ para todas las ‘traducciones y traiciones posibles’, aproximación interminable del idioma, interminable para el texto ‘original’ en sí mismo. Hace falta precisar, sobre todo, que el original está, desde ya, marcado por la “ficción”. Si la ficción abre desde ya la posibilidad del “original”, el relato que ‘traduce’ el original debe, por su parte, avanzar ‘en el modo de la ficción’, incluso si éste no se reduce a una ‘ficción’ y a un ‘viaje imaginario’. Es en este modo que se relaciona con el acontecimiento que instituye la cripta, con lo que tuvo (elegido) lugar fuera de lugar (la reproducción, ya, con el hermano menor, de una escena de seducción que habría vinculado a la hermana con el padre y que inaugura, en una intolerable contradicción libidinal, la ‘primera incorporación’ críptica). El sin-lugar propio de este archi-acontecimiento, se denomina aquí “una coyuntura, tan mítica como se quiera”, un “momento cero” de la contradicción, “momento cero hipotético”. El Post-scriptum de la primera parte enfatiza el carácter ‘completamente ficticio’, de la reconstitución anterior.” (Derrida, “*Fors*”, Ed. cit, pp. 33-35)

⁶⁴ Derrida, J. Seminario *Hostilité/Hospitalité* (sesión del 14 de febrero de 1996). *Inédito*.

⁶⁵ Derrida, J., “Orlas” en *La verdad en pintura*. Buenos Aires: Paidós, 2005, p. 214-221 [“*Mais l’introyección du morceau, autrement dit du mors, est interminable, elle finit toujours par laisser tomber un reste d’incorporation absolument hétérogène. Analyse infinie du deuil, entre l’introyección et l’incorporation [...] On dira indifféremment le mors transcendantal ou le fors transcendantal*” Derrida, J., “Cartouches” en *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 1978, p. 232-239].

[...] Resta siempre un bocado más o menos altivo cual jinete [*Le phantasme absolu comme s'avoir absolu en sa gloire la plus endeillée : s'engloutir pour être auprès-de-soi, faire de soi une bouchée, être-devenir (en un mot bander) son propre mors [...] Reste toujours un mors plus ou moins cavalier*].⁶⁶

El fuero se escinde, el lugar se retira y retraza como un fuera de lugar o fuera de obra. Incorporación más que introyección, señal de sobrevida. El enclave topológico de la cripta, que se oculta y a la vez protege, implica un lugar habitado por otro, por una exterioridad como extrañamiento de lo más propio. Así, pues, mientras la introyección mantiene la forma del recuerdo interiorizante –“la introyección simbolista (*Erinnerung*)”, como se lee en *Memorias para Paul de Man (75)*– que pretende apropiarse la pérdida como una ontología de los restos, el duelo imposible mantiene al otro en mí como otro. En una entrevista con Daniel Birnbaum y Anders Olsson, señala Derrida:

En Glas [1974], mi trabajo sobre Hegel, ya me había interesado por las figuras de la incorporación que se encuentran en el pensamiento especulativo –la noción misma de comprender como un tipo de incorporación. El concepto de ‘*Erinnerung*’, que significa tanto *memoria* como *interiorización*, juega un rol clave en la filosofía de Hegel. El Espíritu incorpora la historia asimilando, recordando su propio pasado. Esta asimilación actúa como una especie de comer sublimado: el espíritu come todo lo que es externo y extranjero, y de este modo lo transforma en algo interno, en algo que es propio. Todo será incorporado dentro del gran sistema digestivo, nada es incomible en el metabolismo infinito hegeliano. Las figuras de la incorporación en la hermenéutica y la filosofía especulativa constituyen lo que llamo los ‘tropos del canibalismo’. En ninguna parte es esto más claro que en Hegel, pero estos tropos operan en todas partes en el pensamiento occidental.⁶⁷

⁶⁶ Derrida, J., *Clamor*. Madrid: La oficina, 2015, p. 222b-225b. Toda la cuestión de “*mors*” está en el centro de *Glas*. Sobre esto, también véase Derrida, J., “Survivre” en *Parages*. Paris: Galilée, 1986, pp. 152-153; Derrida, J., “Fors”, Ed. cit., p. 57; Derrida, J., “Economiesis” en Agacinski, S. et al, *Mimesis. Desarticulations*. Paris: Aubier-Flammarion, 1975, p. 90; “+ R (par-dessus le marché)” y “Cartouches” en *La vérité en peinture*, Ed. cit., pp. 169-210 y pp. 211-290; Derrida, J., *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion, 1980, p. 507, pp. 543-544.

⁶⁷ Agrega: “Actualmente estoy centrado en las prácticas rituales que expresan el punto de vista cultural de la comida: lo que se permite comer, lo que no se permite comer. Los diversos puntos de vista que las diferentes culturas tienen sobre los excrementos –los ritos escatológicos– también pertenecen a este complejo, por supuesto. Actualmente estoy abriéndome camino a través de una gran cantidad de material antropológico, y estoy leyendo estudios teóricos relacionados con la percepción de comer y defecar –Frazer, Freud, Bataille y otros. Es un estudio de fenómenos culturales más concretos que aquellos en los que he trabajado

En efecto, en la *Fenomenología del espíritu* la historia, como autoconsciencia, es el devenir que representa una lenta sucesión de espíritus o *galería* de imágenes cuyo desfile es interiorizado o digerido por el Espíritu como re-cuerdo: *Erinnerung*. En este sentido, “La dialéctica de la lengua”, escribe Derrida en *Glas*, “es dialectófaga”,⁶⁸ pues

anteriormente. Anteriormente, documenté con gran detalle los tropos de incorporación en el discurso hegeliano. Hice esto, como mencioné, en *Glas*. Y también fue hecho por Werner Hamacher en *Pleroma*, con el que probablemente estés familiarizado. También he buscado figuras similares en otras filosofías y discursos teóricos. En mi prólogo al estudio de Maria Torok y Nicolas Abraham sobre el Hombre de los lobos, analicé la ingestión en las teorías del duelo y la melancolía de Freud. Y en mi texto ‘Economimesis’, he intentado mostrar cómo un concepto de economía adquirido a partir de la digestión gobierna la visión de lo bello en la estética kantiana. Mientras que lo bello es un nombre para el metabolismo equilibrado y armonioso, la economía cerrada sigue amenazada desde dentro por el asco, y esta analítica de lo bello se desmorona cuando alcanza el punto del asco y el vómito –un punto en el que la economía alcanza su límite, en términos de lo que es absolutamente inasimilable. Como pueden ver, el actual interés en la metáfora de la digestión en el pensamiento especulativo no es nada nuevo para mí: viene desde hace veinte años, desde que escribí *Glas*. Lo que estoy haciendo ahora es ampliar el campo de investigación desde lo filosófico y especulativo a lo más generalmente cultural”. Birnbaum, Daniel y Olsson, Anders, “An Interview with Jacques Derrida on the Limits of Digestion”, edición virtual disponible en <https://www.e-flux.com/journal/02/68495/an-interview-with-jacques-derrida-on-the-limits-of-digestion/> [Trad. mía]. (Cfr. Pavez, J. “El porvenir de Marchant” en <http://carcaj.cl/el-porvenir-de-marchant/>)

⁶⁸ Derrida, J. *Clamor*. Madrid: La oficina, 2015, p. 15a [*Glas*. Paris: Galilée, 1974, p. 15a]. Más adelante, respecto de la ex-posición trascendental: “¿Y si lo inasimilable, lo indigesto absoluto representase un papel fundamental en el sis- [...] tema, un papel abismal más bien, representando el abismo un papel cuasi-trascendental y dejando formarse sobre él, como una suerte de efluvio, un sueño de apaciguamiento? ¿Acaso no es siempre un elemento excluido del sistema lo que asegura el espacio de posibilidad del sistema? Lo trascendental ha sido siempre, en sentido estricto, un transcategorial, lo que no podría ser recibido, formado, terminado en ninguna de las categorías interiores del sistema. Lo que el sistema vomita” (*Ibid*, pp. 171a-183a). Como señala Jacob Rogozinski, “ya desde *La escritura y la diferencia* y más fuertemente aún en *Glas*”, Derrida “intentó retomar la *Aufhebung* contra sí misma, puntuar lo que en el pensamiento de Hegel ya no se dejaría relevar, integrar o internalizar como un simple momento en proceso de lo Absoluto” (Rogozinski, J., “Comment (ne pas) faire son deuil?”, en *Rue Descartes*, 2005/2 n° 48, p. 91. Trad. mía). Para Rogozinski, el punto de no reserva de la *Aufhebung*, la sentencia-suspensión de muerte [*arrêt de mort*], su duelo imposible, implica un desbordamiento o una transgresión interna del sistema, un exceso de la clausura de la metafísica que requería encontrar aliados en los márgenes de la filosofía –Bataille, Mallarmé, Genet, Artaud– y del psicoanálisis: “Del trabajo de sus amigos Nicolas Abraham y Maria Torok, él había conservado la distinción que operaban entre introyectar e incorporar, entre el proceso de introyección que subyace en el duelo ‘normal’ y la fantasía [*fantasme*] de incorporación que participa de las ‘enfermedades del duelo’ [*maladies du deuil*] como la melancolía. Como todo relevo, como todo trabajo y todo ritual de duelo, la internalización introyectiva permite apropiarse del Otro, darle una cara y un nombre, identificarse (al menos parcialmente) con aquel(lo) que está muerto y simultáneamente desmarcarse, separarse, rechazarlo fuera de su dimensión más extraña, fantasmal e inapropiable: la introyección en duelo es un proceso de digestión. Mientras que la incorporación confirma un ‘fracaso’ del duelo, mantiene el objeto perdido en una ‘bóveda secreta’, ‘ni tragado ni rechazado’, ni adentro ni afuera, ni vivo ni muerto, encriptado, enquistado dentro del ego como un fantasma [*fantôme*]” (*idem*). Rogozinski, así, propone que mientras la metafísica funciona como la introyección, su desconstrucción, reinscribiendo lo que desconstruye en su texto y haciéndolo regresar como fantasma, estaría vinculada a la incorporación: “Melancolía da la desconstrucción: testimonio del duelo imposible de la metafísica” (92). Es imposible desconstruir la metafísica sin poner en cuestión la posibilidad del duelo, el trabajo de duelo “normal” o “exitoso”. “Cada proceso de duelo genera un resto inasimilable, la reaparición de un espectro” que implica la forma de una “inyunción archi-ética, la obligación de acoger al extranjero, de respetar su alteridad sin absorberla en lo Mismo, de hacer lugar al

“la asimilación que digiere [...] la devoración del límite es, por tanto, el efecto económico de la *Aufhebung*”⁶⁹. Habría que considerar, a la vez, que en *De la gramatología* la “escritura” ya aparece como “exteriorización, lo contrario

[...] la historia, es el devenir que sabe, el devenir que se mediatiza a sí mismo —el espíritu enajenado en el tiempo; pero esta enajenación es también la enajenación de ella misma; lo negativo es lo negativo de sí mismo. Este devenir representa un movimiento lento y una sucesión de espíritus, una galería de imágenes cada una de las cuales aparece dotada con la riqueza total del espíritu, razón por la cual desfilan con tanta lentitud, *pues el sí mismo tiene que penetrar y digerir toda esta riqueza de su sustancia*. Por cuanto que la perfección del espíritu consiste en saber completamente lo que él es, su sustancia, este saber es su ir dentro de sí, en el que abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo. En su ir dentro de sí, se hunde en la noche de su autoconciencia, pero su ser allí desaparecido se mantiene en ella; y este ser allí superado —el anterior, pero renacido desde el saber—, es el nuevo ser allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu. En él, el espíritu tiene que comenzar de nuevo desde el principio, despreocupadamente y en su inmediatez y crecer nuevamente desde ella, como si todo lo anterior se hubiese perdido para él y no hubiese aprendido nada de la experiencia de los espíritus que le han precedido. Pero si ha conservado el re-cuerdo [*Er-innerung*], que es lo interior y de hecho la forma superior de la sustancia. Por tanto, si este espíritu reinicia desde el comienzo su formación, pareciendo solamente partir de sí mismo, comienza al mismo tiempo por una etapa más alta.” (Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 472. *Cursivas mías*). Dicho de otra manera, la historia en Hegel es el devenir consciente en que cualquier oscilación, fractura o exterioridad es superada [*aufheben*] en el sistema como parte de la negatividad constitutiva del proceso historial del Espíritu. Esa «galería de imágenes» como «sucesión de espíritus» que desfila lentamente, está, así, expuesta al *digerimiento* del (que es el) Espíritu Absoluto en cuanto saber-de-sí, y que por lo tanto consiste en un saber-que-entra-en-sí. Es decir, en Hegel la historia radica en el devenir del espíritu que sabe de sí, el devenir sapiente que se mediatiza a sí mismo, y que, en cuanto tal, penetra y *digiere* el lento desfile en la riqueza presente de su sustancia, de su presencia. La galería, la sucesión, aparece dotada de la unidad de la Presencia en el saber que conociste en ir-dentro-de-sí. Tal saber, tal devenir que sabe de sí, se confía al recuerdo [*Erinnerung*] que comporta la interiorización o lo interno-a-sí-mismo [*Er-innerung*]. De ahí «re-cuerdo», pues el “*Er-innerung*” alude al recuerdo que interioriza, y que de tal suerte mantiene y supera su allí desaparecido.

de la memoria interiorizante, de la *Erinnerung* que abre la historia del espíritu”.⁷⁰ De este modo, si el *Trauerarbeit* como *Aufhebung* pretende consumir, absorber o

reaparecido [*revenant*], de hacerle justicia” (92). Al mismo tiempo, considérese que en “«El objeto perdido -yo». Apuntes sobre la identificación endocríptica” Abraham y Torok señalan que la imagen del fantasma podría dar nombre al tormento del analista. Escriben, así, que la imagen del “fantasma”, “designa primeramente una figura ocasionada en la escucha del analista por un secreto no revelable del paciente, fisura que da lugar a una verdadera formación en el inconsciente del que escucha, se prestaba a múltiples derivaciones teóricas” (*La corteza y el núcleo*, Ed. cit., p. 264). De este modo, el cripto-analista no es una instancia absolutamente exterior (y, sobre todo, no es exterior a su exterior) o simplemente pasivo respecto de aquello que recibe del analizado. Se trata de un proceso de traducción lacunaria: “El analista que se dispone a estar en sintonía con el dictado del diván, ¿no es comparable en ciertos aspectos con el niño que madura a través de los alimentos psíquicos recibidos de los padres? Por poco que tenga padres «Con secretos», padres cuyo decir no es estrictamente complementario de su no-decir reprimido, estos le transmitirán una laguna en el inconsciente mismo, un saber no sabido, una *nociencia* [*nescience*], objeto de una «represión» producida antes de tiempo. El decir enterrado de un progenitor se vuelve en el niño un muerto sin sepultura. Este fantasma desconocido retorna entonces desde el inconsciente y ejerce su acoso induciendo fobias, locuras, obsesiones. Su efecto puede llegar a atravesar generaciones y determinar el destino de una genealogía” (ídem).

⁶⁹ Derrida, J. *Clamor*. Ed. cit, p. 44.

introyectar para expulsar, es decir, recordar absolutamente para olvidar, lógica que no es ajena al recuerdo como interiorización (*Erinnerung*), aquí se trata de aquello que se opera como exceso de la *Erinnerung*, exceso y excedente de la “memoria interiorizadora del sentido”.⁷¹ Dicho de otro modo, y con el indicio de la “ambigüedad decisiva e indecible del sintagma ‘*plus de*’” (es decir, “más” y “no más”)⁷², el excedente, *surplus*, se añade como suplemento y resto inasimilable, como fantasma de incorporación que suspende el proceso digestivo de la introyección, es decir, como la operación de un “vómito interno”.⁷³

Mientras el duelo denominado normal responde a un proceso de digestión que supera o sobrepasa (*überwunden*) la pérdida del objeto⁷⁴, mientras la interiorización introyectiva pretende identificar al otro (identificar al muerto como muerto) para apropiarlo, rechazarlo y desasirse de su extrañeza, la incorporación afirma el fracaso del duelo y, con ello, afirma lo otro como muerto-vivo que, ni rechazado ni asimilado, resta como en una cripta secreta: “Y si el trabajo del duelo no consiste siempre en comer el bocado, lo asqueroso no puede más que vomitarse [*Et si le travail du deuil consiste toujours à manger le mors, le dégoûtant ne peut être que vomir*]”.⁷⁵ La cuestión del vómito interno, aquí, marca el límite de la introyección como algo que no se termina de digerir, del resto que no termina de formar parte de la forma del recuerdo que trata de convertir la muerte en vida pura o pura muerte. Mientras el duelo normal –si tal cosa existe– digiere, asimila e idealiza lo muerto en el sentido hegeliano del recuerdo interiorizante, la cripta nombra al duelo que no ha sido llevado a una conclusión normal, al lugar *incontrable* del objeto muerto que no ha sido digerido o asimilado y que resta como un muerto viviente.⁷⁶ El muerto incorporado (es decir, que no ha sido digerido o superado) en la cripta forma lo que aquí Derrida denomina una “especie de bolsillo de resistencia”, una bolsa, un cartucho o una caja de fósforos –dice Derrida refiriendo a

⁷⁰ Derrida, J. *De la gramatología*. Ed. cit., p. 33.

⁷¹ Derrida, J. “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva” en *La escritura y la diferencia*. Ed. cit., p. 356.

⁷² Derrida, J., *La disseminación*. Ed. cit., p. 9.

⁷³ Derrida, J., “*Fors*” [1976], p. 56.

⁷⁴ Cfr., Derrida, J., “*Survivre*” en *Parages*. Ed. cit., pp. 152-157.

⁷⁵ Derrida, J., “*Economimesis*” en Agacinski, S. et al, *Mimesis. Desarticulations*. Paris: Aubier-Flammarion, 1975, p. 90.

⁷⁶ Cfr., Derrida, J., *The Ear of the Other. Otobiography, Transference, Translation*. New York: Schocken Books, 1985, pp. 57-59.

Genet— que, sin lugar, tiene lugar como el límite de la introyección.⁷⁷ Hay duelo del duelo, pues, ahí donde el cadáver no se deja identificar.

En la medida en que la digestión que pretende asimilar los restos no llega a completarse, y que no es posible simplemente guardar lo muerto como tal, ni reservar el cadáver en la monumentalización de una bóveda sepulcral misma, no podría tratarse ya simplemente del duelo como superación de la pérdida, como completitud exitosa, sino del duelo que porta y mantiene al muerto como lo que porta la muerte. De esta manera, encriptado, secreto, el otro se mantiene extranjero y extraño al cálculo de la introyección,

En la célebre conferencia de 1968, “La *différance*”, Jacques Derrida se refería a la diferencia gráfica de “a” como aquella que se mantiene secreta, silenciosa como una tumba. Señala, así, la muerte del “*dynasté*” como “economía de la muerte”, sintagma que se inscribe no sólo en “La *différance*” sino también en “*Freud y la escena y la escena de la escritura*”, donde se propone pensar la vida como huella: como la muerte. Así, como entre paréntesis, cabría destacar que esta cuestión de la cripta se abre al asunto de la autobiografía en Derrida, y por tanto, al asunto (que no es solo un tema o un objeto, sea de crítica o de investigación) de lo marrano, grafía y cripta marrana, es decir, de una *s/crypta* judía —del secreto y la confesión. Recordemos que Derrida no sólo confiesa su nombre verdadero, Jackie, sino su nombre secreto: “[...] de mi nombre secreto, Elie, en torno al cual giraban los primeros cuadernos de 1976 [...]” (Derrida, J. “Circonfesión” en Bennington, G., Derrida, J. *Derrida*. Madrid, Cátedra, 1994, p. 109.). La anagramática del secreto hace temblar la lógica de la inquisición. Como se sabe, la “Inquisición” toma su nombre del acto de inquirir, de la violenta investigación de obligar a responder. Pero esto vale también para la inquisición ontológica, por ejemplo, y de la relación que se establece entre el preguntar (*fragen*) y la verdad como *aletheia*, como ocultamiento y desvelamiento. Lo secreto, así, “no es que se esconda por siempre en una cripta indecifrabable [...] simplemente excede el juego de velamiento/develamiento, disimulación/revelación, noche/día, olvido/amnesia, tierra/cielo, etc.” (Derrida, J. *Passions*. Paris Galilée, 1993, p. 60). Más que el velo absoluto, se trata de la estela, de la mortaja (del duelo). En otra lógica, en otra an-economía, en otra ley de la casa, el secreto es an-nárquico. De este modo, si bien la “a” de la *différance* permanece o resta secreta, este secreto no es simplemente absoluto. No tiene el registro de lo absolutamente cerrado sobre sí. No tiene el registro de interioridad de un *ego*. Más bien expone la identidad a una exterioridad que la marca desde adentro. En este sentido, es que para Derrida la escritura siempre abre la posibilidad de la muerte del destinatario y del escritor. Lo que implica la supervivencia de la escritura, que al mismo tiempo está expuesta a la borradura (“[...] no hay código —órganon de iterabilidad— que sea estructuralmente secreto. La posibilidad de repetir, y, por tanto, de identificar las marcas, está implicada en todo código, haciendo de éste una red comunicable, transmisible, descifrabable, iterable por un tercero, luego, por cualquier usuario posible en general. Toda escritura, pues, para ser lo que es, debe poder funcionar en la ausencia radical de todo destinatario empíricamente determinado en general. Y esta ausencia no es una modificación continua de la presencia, es una ruptura de presencia, la “muerte” o la posibilidad de la “muerte” del destinatario inscrita en la estructura de la marca.” Derrida, J., *Limited inc.*, Ed. cit., p. 26). Así, pues, aparece aquí, y no simplemente por desvelamiento, el asunto del *nombre* y por tanto de la *cryptonyme*. Quizás se trate del secreto como pasión del nombre. Más aun, quizás del nombre literatura como pasión del secreto. Se trata, entonces, de un *secreto sin interioridad absoluta*, sin separación originaria. En este sentido, la experiencia del secreto no es la vivencia interior. Sin embargo, hay separación, pero ésta no se absuelve de toda relación. Este secreto sin interioridad, así, no es simplemente exterior ni interior. Más que una relación dentro-fuera, más allá de esta taxonomía implica una contaminación según la cual la experiencia de secreto no se pondría ya en relación con ninguna plenitud, con ninguna presencia. En este sentido, se trataría de la experiencia del secreto como *prueba* del secreto. Parece ser interior, pues intenta mantener, bajo el modo de la ruptura, una cosa (una cosa que no es una cosa) sin relación con el exterior pero, al mismo tiempo, es esa no-relación la que lo nombra. El secreto (se) amenaza, es decir, la instancia del peligro le es constitutiva. La aneconomía del secreto expone la fragilidad de la bóveda, fragilidad que es su única posibilidad. La lábil nervadura de la *différance* clama. El clamor del secreto, estremece, pues solicita guardarse del todo (todo en latín, es *sollus*) pero secreta la interioridad. Es decir, la experiencia está expuesta en el secreto: ex-puesta, puesta fuera de sí, radicalmente abierta, sin reserva, a otra economía de lo otro y lo mismo: No hay secreto sin secreción. El secreto secreta: *ça secrète*.

⁷⁷ Cfr., Derrida, J., “Orlas” en *La verdad en pintura*, Ed. cit., p. 240.

excediendo el resguardo del Yo o el Yo como guarda. Porta y se deja portar, porta y se deporta. Cuestión de la verdad, aún más, cuestión de la verdad de la cripta que no hay sin ficción constitutiva. *Fari*: La relación con el otro está marcada por la estructura testamentaria de la huella,

simultáneamente viva y muerta, y, así, por un duelo interminable cuya imposibilidad no es dialectizable ni se deja obturar bajo la forma de ninguna síntesis.⁷⁸ La cripta abre los fueros de la mismidad constituida desde ya por la alteridad.

Se trata de cierto “foro interior que no llega a cerrarse sobre sí mismo”.⁷⁹ La cripta, entonces, guarda un lugar inencontrable pues su lugar es (de) el otro. La partición de “fueros”, incluso, no responde a la taxonomía estructurante ni a la diferencia esencial/accidental

sino a otra tópica que pone en cuestión la cuestión del lugar mismo. En este registro, los tres apartados que componen el texto (“Los lugares”, “La muerte (lo atópico)” y “La cifra (*Mortgage*)”) no se dejan determinar sino a partir de la cripta (y de la cuestión singular de la cripta) que no se presenta en cuanto tal: el texto está desde ya fuera de

En *Políticas de la amistad*, Derrida subraya que el “responder supone siempre al otro en la relación consigo” y que esto guarda cierta “‘anterioridad disimétrica’ hasta en la autonomía aparentemente más interior del ‘en cuanto a sí’, del foro interior y de la conciencia moral celosa de su independencia del responder”, es decir, cierta anterioridad del otro que “marca también la temporalización como estructura de la responsabilidad” (Derrida, J. *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta, 1998, pp. 281-282). La anterioridad del otro respecto de la autonomía del fuero interno de la conciencia, que impide que el fuero pueda cerrarse sobre sí, en sí, implica, entonces, también una cuestión de responsabilidad. Así, en *Dar la muerte* Derrida retoma la noción de “cripta” para dar cuenta de la topología de la experiencia de la responsabilidad: “[...] todo ocurre como si la conversión consistiera en estar de duelo, es decir, conservar en sí aquello cuya muerte se padece. Y esto que es conservado en sí, en el momento de inaugurar una nueva experiencia del secreto, una nueva estructura de la responsabilidad como participación en el misterio, es la memoria oculta, la cripta de un secreto más antiguo” (*Dar la muerte*. Barcelona: Paidós, 2000, p. 20). En “*Fors*”: “Retardando el acceso a la instancia cifrante del código secreto, es principalmente la naturaleza ‘verbal’ de la operación críptica lo que aún no hemos podido situar en su necesidad. Y, sin embargo, en una primera lectura, el descubrimiento más teatral de los efectos de cripta, en el *Verbario*, parece involucrar una maquinaria o una mecanización verbal, a menudo lexical, incluso nominal. Máquina, sí, y el cálculo de la astucia, la *mekbané* fue bien un teatro de palabras si lo que los autores invocaron como el “*deus ex machina*” de su descubrimiento, sólo un instante antes del desenlace, tomó la forma de un diccionario. De más de un diccionario. Pero, ¿quién tiene los diccionarios? ¿Quién los detenta? ¿Y todo esto tiene, finalmente, un diccionario?” (Derrida, J. “*Fors*”, Ed. cit., p 53).

⁷⁸ Cfr., Derrida, J., “*La différance*” (en *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1994, p. 59) y “*La retirada de la metáfora*” (en *Psyché. Invenciones del otro*. Ed. cit., p. 77).

⁷⁹ Derrida, J. “‘Pero... , no, pero... , nunca... , y sin embargo... , en lo que se refiere a los media’ (Los intelectuales. Tentativa de definición por sí mismos. Encuesta)” en *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Madrid: Trotta, 2003, p. 200.

lugar. El artefacto de la cripta que cela y da el paso, no obedece a la distinción *physis/tekhnè*. Lo desaparecido reaparece en el lugar marcado por más de un nombre. No hay cripta, pues, sin ficción constitutiva: efectos de cripta. Así como la cripta es una especie de falso inconsciente o inconsciente artificial injertado en el corazón del yo escindido, una suerte de incorporación parasitaria de un adentro exterior o heterogéneo que se excluye del espacio de la introyección-digerimiento-asimilación, el texto de Derrida está trazado según la producción de una escisión en el espacio general, es decir, según un enclave partido en su adentro, un interior exterior al interior. La operación de “Fors” –como “fuero-s”, “salvo” y “excepto”– gira en torno a la ficcionalización del lugar y muestra que la determinación del adentro produce un afuera para introyectarlo, mantenerlo adentro, asimilarlo, neutralizarlo, es decir, para constituirse como un adentro puro, limpio. Sin embargo, el enclave está abierto en su adentro a una contaminación archi-originaria.

En esta medida, como una especie de prótesis *en* el enclave, la lengua original (el alemán, por caso) se retira en virtud de una construcción que (al dar lugar al ruso, al inglés y al francés –lengua suplementaria) da cuenta de su procedimiento ficcional o maquínico. Máquina de lectura constructiva (melancolía constructiva y duelo en suspenso): *deus ex machina*, cierta fuerza irresistible se inscribe como la máquina providencial que forma un diccionario.⁸⁰ Así, la palabra encriptada es, a la vez, insepulta, si se considera que Abraham y Torok no ocultan el carácter ficcional de su análisis, es decir, no ocultan el carácter constructivo de su construcción analítica. El *Verbario* –apunta Derrida– es un relato singular, un *récit* escandido, ritmado: doble relato, relato del drama del Hombre de los lobos y relato del relato, es decir, *récit* de doble marca según el cual el impulso de los analistas es parte de la operación recitante. Ahí, entonces, donde se “inscribe la posibilidad del otro y del duelo en la fenomenalidad misma del fenómeno”⁸¹, se hace lugar lo que “pasa por la voz y el fenómeno, el

⁸⁰ “*Le drame de l’Homme aux loups reste inachevé pour le héros. Mais une fois l’action lancée, elle ne peut s’arrêter à mi-chemin, elle doit se continuer en nous, inéluctablement, jusqu’ au dénouement final. Et voici que notre insatisfaction, aidée par un deus ex machina providentiel, élabore, imagine, rêve. Une gravité irrésistible nous attire: sauver l’analyse de l’Homme aux loups, nous sauver. Au fil des jours s’amorce, se tend et s’accomplit en nous un quatrième acte salvateur.*” Abraham, N. Torok, M., *Le verbario de l’ Homme aux Loups*. Ed. cit., p. 111.

⁸¹ Derrida, J., *Espectros de Marx*. Ed. Cit., p. 153, n. 9.

fenómeno como fonema”⁸², se pone en marcha cierta retranscripción anasémica y aparece la cripta –que no habría tenido lugar como tal– como un efecto de la interpretación transductiva que opera por designificación y re-motivación del signo.⁸³

La lengua alemana, apuntábamos, aparece en retirada, retrazando, a su vez, las palabras rusas, inglesas y francesas. El “*deus ex machina providencial*”, como chance azarosa, no se opone, pues, a la mecánica por la cual la “*siesterka*”, “hermanita”, se toca con “*chiestierka*”, el conjunto de los seis lobos de la pesadilla de hombre de los lobos. Se hará lugar una rima asemántica que condensa “*siesterka*” y “*chiestierka*”, con cierto “*tieret*”, “frotar”, “rascar”. Abraham-Torok hacen saltar los elementos en una especie de contacto sin equivalencia, cierto contrato transductivo *à la veille du sens*, que suspende en sentido en la víspera del sentido. Dicho de otro modo, Abraham-Torok producen una equivalencia sin equivalencia que trastoca la escena primordial en una escena pre-verbal sin origen. Las lecturas se redoblan, se complican, se implican: la cripta cifrada figura el análisis. Así como Jean-François Champollion descifró la piedra roseta incluyendo-difiriendo en su interpretación descifrante las últimas sílabas de su propio nombre, en

Peggy Kamuf escribe: “Habiendo logrado aislar los símbolos jeroglíficos del nombre real ‘Ptolomeo’, los primeros intentos de Champollion de leer el nombre se vieron obstaculizados por la ampliamente sostenida suposición de que los jeroglíficos eran puramente ideográficos o simbólicos. Intentando leer el cartucho de Ptolomeo, tradujo por primera vez el símbolo del león [*lion*] que apareció allí como una representación de la palabra griega ‘*polemos*’, que significa ‘guerra’. Fue solo cuando abandonó la creencia en una correspondencia simbólica entre ‘*pol(emos)*’ y ‘*lion*’ que el campo de los jeroglíficos fonéticos se abrió a él donde el ‘*lion*’ era solo un signo del ‘yo’ en el nombre de *Ptolomeo*. A partir de ahí, pudo establecer que el sistema fonético no solo complementaba un sistema preponderantemente ideográfico, sino que, más bien, los jeroglíficos comúnmente funcionaban fonéticamente. Al renunciar al nombre propio de una inscripción arbitraria dentro de un código común, Champollion había descubierto en efecto una ruptura adicional dentro de los jeroglíficos entre cosas y signos, uno que la conjunción fantaseada de su propio nombre con el de Ptolomeo había oscurecido.” (Kamuf, P., “Abraham’s Wake” en *Diacritics*, Vol. 9, N° 1, *The Topology of Freud*, 1979, p. 34. Trad mía). Kamuf subraya que Abraham y Torok, traduciendo a El hombre de los lobos, descubren el mismo tipo de ruptura suplementaria que a Champollion le dio acceso al texto jeroglífico, ruptura o quiebre cuya representación topográfica es la cripta en el “yo”. Así, la operación de la cripta –línea adicional de defensa que obstruye el retorno a la conciencia del material reprimido– implica una transformación del símbolo, una traducción por la cual las palabras se transforman en criptónimos, luego, rimas y alosemas que se abren a un abanico de asociaciones.

⁸² Derrida, J., *Ulysse gramophone. deux mots pour Joyce*. Galilée, 1987, p. 38.

Abraham y Torok la incorporación críptica implica a *más de uno*.

El trauma pre-verbal se encripta, incluso trans-generacionalmente, según un forzamiento que ya no se deja separar simplemente de la temporalidad del criptoanálisis. En la medida en que la cripta es la tumba no del objeto sino de su exclusión, no hay secreto sin desvío. La marca secreta: “*ça secrète*”⁸⁴. Melville escribía que “Champollion descifró los arrugados jeroglíficos del granito. Pero no hay Champollion que descifre el Egipto de la cara de cada hombre y de cada ser. La fisiognomía, como todas las demás ciencias humanas, es sólo una *fábula* pasajera”⁸⁵. En el *Verbario*, la figuración jeroglífica opera como una fábula que no oculta sus recursos: “La piedra Rosetta espera a su Champollion”⁸⁶. De esta manera, también alrededor de la cuestión de la fábula, del relato, es decir, de la ficción constitutiva del análisis, y del analista como criptoanalista, Abraham y Torok ofrecen la traducción como textura o tejido, como acontecimiento de acontecimiento, es decir, como una lectura que a su vez produce una piedra bifronte o angulosa, un doble cariz que implica que la traducción que ofrecen es –desde ya– una aproximación ficticia, un paso fabuloso que no oculta su carácter de relato, de un *récit* que cita y recita una escena originaria que es, desde ya, versión. De otra suerte dicho, el desciframiento de los jeroglíficos de granito y del rostro no es más que una fábula pasajera que afirma su carácter fabuloso. La jeroglífica general como estructura de la cripta, se toca aquí con el motivo *transfenomenológico* o *anasémico*, y, así, con la problemática de una traducción plural, productiva, encriptada, que requiere, como escribe Derrida, “la producción de *otra* escritura de traducción”⁸⁷. *Escritura, scriptūra: los escritos, los scripta*, así como el *archivo*, del griego *archeîon, script*, en lenguaje

Re-cita, *recit*: “[...] en el momento mismo en que se mantiene la distinción entre el original y su versión, hay que precisar que este original es apenas un lugar *asintótico* de ‘convergencias’ para todas las ‘traducciones y traiciones posibles’, aproximación interminable del idioma, interminable para el texto ‘original’ en sí mismo. Hace falta precisar, sobre todo, que el original está, desde ya, marcado por la ‘ficción’. Si la ficción abre desde ya la posibilidad del ‘original’, el relato que ‘traduce’ el original debe, por su parte, avanzar ‘en el modo de la ficción’, incluso si éste no se reduce a una ‘ficción’ y a un ‘viaje imaginario” (“Fors”, p. 35).

⁸³ Le agradezco a Valeria Campos Salvaterra la atención a la importancia de la re-motivación del signo.

⁸⁴ Derrida, J., *Glas*. Ed. cit, p. 26.

⁸⁵ Melville, H., *Moby Dick, o La ballena* (Trad. de J. M. Valverde). Ediciones perdidas. p. 483. Cfr., Melville, H., *Pierre or the Ambiguities*.

⁸⁶ Abraham, N., & Torok, M., *Le verbier de l’homme aux loups*. Ed. cit., p. 105.

⁸⁷ Derrida, J., “Fors”, p. 33.

informático, podrían mantener una relación cifrada con la tumba, con la cripta, *crypta*, *krýptē*.⁸⁸ *Trauerarbeit en travail*, podría decirse. Dado que en *Fors* no se puede separar el concepto de anasemia de un determinado concepto de traducción, la operación del texto se hace lugar a través de aquella fidelidad-traición de la transcripción que produce otro texto que se divide como una exterioridad interna.

A diferencia del trabajo en parejas –diálogo que crea nuevas realidades– la teorización psicoanalítica sobre documentos no es más que traducción. Traducción de un texto establecido a un texto *inventado* (en los dos sentidos a la vez, de puesta al día y de creación). El traductor aquí es doblemente traidor: traiciona a dos al mismo tiempo, al otro y a sí mismo.⁸⁹

El traductor trabaja con un original teñido de ficción, es decir, con una ficcionalidad que marca, asintóticamente, “el lugar de convergencia para todas las posibles traducciones y traiciones”⁹⁰. Esta convergencia, esta intensidad de las asociaciones trans-lingüísticas, pone en cuestión lo propio del “*idion*” así como cualquier posición del “*etymon*”. Se hace lugar –por tomar una expresión de “Scribble”, otro texto cercano a “*Fors*”– un “suplemento de código y cripta”⁹¹, por el cual el *Verbario* pone en juego un trabajo psicoanalítico como traducción textual: “Intentar una nueva traducción textual, de nuestra propia creación, de los *princeps* de la pesadilla de Wolfman, es nuestro propósito más inmediato” –

“En cierto punto, en cierto momento, se impone una disimetría entre los dos espacios de esa estructura, entre la superficie de la corteza y la profundidad del núcleo que, en el fondo, no pertenecen ya al mismo elemento y se tornan inconmensurables dentro de la relación misma que no dejan de mantener. El núcleo, por estructura, no puede nunca salir a la superficie [...] Esta disimetría no prescribe solo un cambio de régimen semántico, yo diría más bien textual levantando así acta de que asimismo y al mismo tiempo, en contrapartida, aquélla prescribe otra ley de interpretación de la “figura” (la corteza y el núcleo) que la habrá provocado [...] Es inaccesible y, a partir de ahí, lo que lo marca con la no-presencia absoluta supera el límite del sentido, de aquello que siempre habrá vinculado el sentido con la presentabilidad” (Derrida, J., “Yo – el psicoanálisis” en *Psyché. Inventiones del otro*. Ed. cit., pp. 162-163).

⁸⁸ Le agradezco a Alina Mierlus quien me ha indicado que a partir de la traducción al inglés de *L'écorce et le noyau, The Shell and the Kernel*, es posible trazar una línea de lectura con la mecánica del lenguaje informático.

⁸⁹ Abraham, N., & Torok, M., *Le verbier de l'homme aux loups*. Ed. cit., p. 81.

⁹⁰ Abraham, N., & Torok, M., *Le verbier de l'homme aux loups*. Ed. cit., p. 81.

⁹¹ Derrida, J., “Scribble. pouvoir/écrire” en Warburton, W., *Essai sur les hiéroglyphes des égyptiens. Où l'on voit l'origine et le progres du langage et de l'écriture, l'antiquité des sciences en Égypte, et l'origine du culte des animaux*. Paris: Aubier-Flammarion, 1977, p. 7. Acerca de la cuestión del origen de la lengua en Condillac, Warburton y Rousseau, véase *De la gramatología*. Ed. cit.

escriben Abraham y Torok.⁹² La palabra psicoanalítica, no ya simplemente próxima a sí misma, al sentido propio o al contenido significado, está atravesada por los ángulos cortantes: “La anasemia hace ángulo. En la palabra misma. Manteniendo la vieja palabra para someterla a su conversión singular, la anasemia no compromete una explicación continua, el desarrollo ininterrumpido de una virtualidad de sentido, una regresión hacia el sentido originario, según el estilo fenomenológico. Si la anasemia se ‘remonta a la fuente’ de la significación, como se dice en *La corteza y el núcleo* y en la *Introducción a Hermann*, es a una fuente *pre-originaria*. Un cambio de dirección interrumpe bruscamente la continuidad de la explicación, y le impone esta angulación anasémica: efecto y *condición* del discurso psicoanalítico”.⁹³ Se despliega una operación del resto como retranscripción *anasémica*, conversión no equivalente o cambio semántico de todos los conceptos. El fracaso de la resolución encripta escenas como marcas parasitarias, alosemas, palabras que se angulan en más de una lengua. Derrida subraya, por ejemplo, que el término

“Invertir el orden de las preguntas, no considerar más el nombre de cripta como una metáfora, en el sentido corriente, sería tal vez proceder –a partir del psicoanálisis y, dentro de él, a partir de una nueva criptología– a una retranscripción *anasémica* de todos los conceptos, a ese ‘cambio semántico radical que el psicoanálisis ha introducido en el lenguaje’. Respecto de esta ‘conversión’ anasémica que procede por ‘de-significación’ según los giros de una ‘anti-semántica’, será necesario volver a hablar [...] En lugar de pretender acceder aquí a esta cripta desde del sentido corriente o la figura común de la cripta, debemos inclinarnos a un movimiento respecto del cual sería demasiado simple, lineal o unilateral, creer que es lo opuesto, como lo describí apresuradamente un poco más arriba, y que, por anasemia, regresa al lugar propio y al sentido propio desde esta cripta [...] La anasemia invierte el sentido y el sentido del sentido, y es, por tanto, una suerte de conversión, pero bajo esta palabra se pone en juego algo totalmente distinto de la reducción fenomenológica [...] La teoría de la anasemia está destinada a definir de manera *sistemática* (solo el sistema puede limitar aquí el equívoco que renace incesantemente) la ley de esta conversión semántica. Es una especie de teoría del contrasentido [...] No se puede separar más el concepto de anasemia de un determinado concepto de traducción, como no se puede disociar en Nicolas Abraham, al analista, el teórico del archi-psicoanálisis del poeta-traductor.” (Derrida, J., “*Fors*”, Ed. cit, pp. 11-47).

⁹² Abraham, N., & Torok, M., *Le verbier de l'homme aux loups*. Ed. cit., p. 142. Agregan: “Alrededor de los cuatro o cinco años, la edad del ‘cambio de carácter’, y coincidiendo con la partida de la enfermera, nuestro paciente debe haber tenido al menos los principios básicos del idioma inglés; lo que es confirmado con Elisabeth, la siguiente enfermera: le leyó cuentos infantiles en inglés. Por lo tanto, era plausible buscar estos elementos verbales extraños en el precoz material onírico. No es nuestra ambición aquí retrazar aquí todos los caminos asociativos recorridos hasta la traducción (¡una de las traducciones!) de todo el texto. De hecho, la presente tentativa es el resultado de una larga elaboración, que abarca todos los sueños, síntomas y tics verbales de Wolfman, y no se trata de restaurar, ni siquiera parcialmente, todo el trabajo de decodificación [*décryptage*] realizado a lo largo de los años. Por el contrario, lo que nos parece indispensable es repetir en pocas palabras cómo la expresión “*je rêve!*” se convirtió, una vez desencriptada, en la sorprendente frase que sigue: ‘*Le témoin, c'est le fils*’” (142-143).

⁹³ Derrida, J., “*Fors*” Ed. cit, pp. 48-49.

placer se traduce por Placer, es decir, por un homónimo que es ya una interpretación traductora. El secreto no secreta sino a partir de una asociación traductiva que a su vez traduce al psicoanálisis como fenómeno intra- e inter- lingual.

En “Yo – el psicoanálisis”, introduciendo la traducción del ensayo “*L’Écorce et le Noyau*” de 1968 (un ensayo que compone una suerte de *brisure*, un quiebre y un espacio de juego entre psicoanálisis y fenomenología), Derrida insiste sobre las dificultades de la traducción: “Porque es acerca de la traducción de lo que habla simultáneamente [Abraham] y no solo cuando utiliza la palabra, de la traducción de una lengua a otra [...], e incluso de una lengua a sí misma”⁹⁴. Es decir, se trata de la traducción con palabras extranjeras y de la traducción con las “mismas” palabras, pues el cuestionamiento de la presencia-así que trabaja Abraham implica que las palabras cambian y desbordan el sentido

Escribe Abraham: “¿Cuál es, pues, el principio de coherencia de un discurso donde Placer ya no significa lo que se siente, donde Descarga remite a otra cosa que a lo que se ve? Ante esta dificultad, algunos se verían tentados de apelar a una descripción fenomenológica de las significaciones en litigio. Para hacerlo, se dotaría de comillas reductoras al término Placer, que estaría entonces próximo a sufrir –siguiendo el método husserliano– el examen de su estructura noético-noemática. Ahora bien, cosa rara, la mayúscula metapsicológica rechaza de manera concluyente las comillas del fenomenólogo. El Placer no podría ponerse entre comillas. Lo mismo ocurre con los términos Conciencia e Inconsciente y –bien mirado todo– con el conjunto de los conceptos de la metapsicología. Por sí sola, esta incompatibilidad caracteriza suficientemente el dominio propio del psicoanálisis como para situarlo de inmediato fuera del campo fenomenológico, reservado a los objetos y a las vivencias llamadas intencionales. Nuestra gráfica es bastante sugestiva para llamar la atención sobre esto: el efecto de las mayúsculas remite a un misterio, el mismo de lo impensado, que asigna a la filosofía reflexiva una ingenuidad congénita [...] el dominio del psicoanálisis, por sí parte, se sitúa precisamente sobre ese suelo impensado de la fenomenología” (“La corteza y el núcleo” en Abraham, N., & Torok, M., *La corteza y el núcleo*. Ed. cit., p. 187-188).

pero –al mismo tiempo– se mantienen imperturbables. De este modo, Derrida subraya que “La corteza y el núcleo” habría de leerse según la regla que proporciona el texto, según este código que propone y que pertenece a su escritura, es decir, según la asemántica de los conceptos de-significativos que escapan “... a la reflexividad fenomenológica, a la autoridad de la presencia a sí y a todo aquello que rige”⁹⁵. *La corteza y el núcleo* incorpora una especie de código al discurso que, a la vez, es intraducible e impresentable al código. El “Inconsciente”, así, no se deja leer según la axiomática del sentido fenomenológico, según la experiencia intencional del sentido. Del mismo modo,

⁹⁴ Derrida, J., “Yo – el psicoanálisis” en *Psyché. Invenciones del otro*. Ed. cit., p. 154.

Placer funciona alterando el interior del sentido lingüístico. Más aún, anasemia mediante, “corteza” y “núcleo”

componen un doble fuero de protección interna y externa, pero no se trata de un “núcleo” bajo una “corteza”. La figura de “la-corteza-y-el-núcleo” no se impone bajo la forma de la substancia y la superficie. Por anasemia, por conversión semántica sin equivalencia, atravesada por cierta radical “disimetría”, esta figura interrumpe la comparación, la analogía, pues aquí el núcleo no podría convertirse en una “superficie accesible”. El núcleo es impresentable, sin embargo es preciso –e imposible– traducir lo intraducible al orden de la significación. Lo traductor es heterogéneo respecto de lo traducido, de modo que la traducción no opera simplemente por medio de otra lengua o código yendo del sentido al sentido, sino que se remonta al origen asemántico e impresentable del sentido.

En “Roundtable on Transaltion”, discusión que se llevó a cabo en Montreal en 1979 (Derrida, J., *The Ear of the Other*. Ed. cit., pp. 91-162), Derrida vuelve a referir a la anasemia que implica cierta traducción o interpretación traductora que corre por debajo del sentido, es decir, una operación que no puede entenderse a la letra ni en sentido propio sino según un “retorno hacia conceptos que no solo son originarios sino pre-originarios” (p. 109). Así, Derrida insiste que Abraham explica que cuando el psicoanálisis habla de Placer o Inconsciente no los entiende en el sentido corriente: “Placer no significa lo que uno entiende por placer. Más bien, el placer es aquello sobre la base de lo cual se puede determinar el sentido del placer” (ídem). De ese modo, retornar al sentido pre-originario implica un retorno a la formación de la forma (“La *différance* es, entonces, la formación de la forma” –precisa en *De la gramatología*. Ed. cit., p. 82) del concepto, como un retorno a lo que precede al sentido de modo que Placer significa –y más allá de la significación, más allá o más acá de una operación de equivalencia semántica– las condiciones partir de lo cual hay placer. Se trata de cierta traducción como efecto anterior del sentido en general: “Esta sería un tipo de traducción muy irregular, ya que sería una interpretación que se remonta a las condiciones de posibilidad, no de tal o cual significado, sino del sentido en general. Debe haber este retorno anasémico para que haya significado. Remontar hacia lo pre-originario, no en el sentido fenomenológico de volver al sentido originario de una palabra, un concepto, etc., sino, en este caso, hacia lo pre-originario. En este sentido, sería la traducción fundamental a partir de la cual se podría producir el sentido en general. Sin embargo, no sería intralingual sino en apariencia, es decir, solo de acuerdo con el disfraz de la homonimia” (134-135). La anasemia, en la medida en que nombra –con las mismas palabras– las condiciones por las cuales las palabras adquieren sentido, interrumpe el orden semántico, disloca la economía corriente de la lengua como un afuera interno al propio régimen de la lengua.

Lo otro de la lengua en el mismo corpus lingüístico, lo extraño *en* lo mismo. De este modo, la traducción anasémica hace que leamos otra lengua –que leamos lo que habría sido preciso leer con otra palabra– incluso con las mismas palabras. La traducción anasémica, como pragmática de la cita, estriba en un radical cambio

⁹⁵ *Ibid.*, p. 156.

semántico que hace saltar el viejo nombre *en* el viejo nombre. Se trata de una doble conversión semántica, de cierto resto de inequivalencia en una conversión –cuestión del exterior *en* la tópica general del interior: por una parte, en el interior del sentido, cierta paleonimia marca la formación del sentido, es decir, marca o revela el sentido noético-noemático; por otra, cierta transposición traduce y tuerce el sentido fenomenológico a través de una instancia pre-originaria. Se trata, por tanto, de una traducción que trabaja en el interior del sentido lingüístico como un proceso de de-significación. La operación o transformación anasémica, según Derrida, “no es únicamente con el fin de proponer una nueva ‘exégesis’ de éstas, sino también con el fin de descifrar o de descomponer su sentido y seguidamente reconducirlas, según las nuevas vías de la *anasemia* y de la *asemántica*, a un proceso previo al sentido y a la presencia”.⁹⁶ La torsión traductiva, entonces, incorpora un código que altera el sentido mismo de la lengua, que excede el orden de la presencia y de la significación. Con todo, la traducción anasémica nombra, en la misma lengua, las condiciones no lingüísticas de la lengua.

Desde “Freud y la escena de la escritura”, al menos, como apunta Benoît Peeters, “Derrida busca demostrar que el inconsciente se relaciona más con una escritura jeroglífica que con el habla”.⁹⁷ Como si de un contacto descifrante se tratase, Derrida subraya que Abraham leyó a Husserl “como nadie lo hizo hasta entonces” y que a la vez estaba “extremadamente atento a los problemas de la estética, del lenguaje, de la traducción, de la poética y la traducción poética”⁹⁸. La traducción como jeroglífica, de parte a parte es la figura misma del diálogo, del paso, del cruce y de la fractura entre los lenguajes de la fenomenología, el psicoanálisis y la poética.⁹⁹ Por otra parte, según señala Roudinesco, Abraham “ignora voluntariamente la obra de Lacan, y cuando en Sainte-Anne descubre la palabra de ese maestro, lo repele el carácter hipnótico de la relación que éste mantiene con sus alumnos. En una palabra, no sitúa el relevo lacaniano en un lugar preponderante para el psicoanálisis. A veces rechaza los efectos de fascinación ligados a una persona y a veces no acepta, por razones teóricas, la posición estructuralista de la obra escrita. También es sensible al hecho de que Lacan no se

⁹⁶ Derrida, J., “Yo – el psicoanálisis”, Ed. cit., p. 155.

⁹⁷ Peeters, B., *Derrida*. Ed. cit., p. 201.

⁹⁸ Derrida, J. “Fors”, Ed. cit, p. 40.

⁹⁹ Cfr., Michaud, G., “Psychanalyse et traduction : voies de traverse” en *TTR: Traduction, terminologie, redaction*, Vol 11, n°2, 1998, pp. 9-37.

interesa en la literatura como tal”¹⁰⁰. De esta distancia –distancia marcada por el interés por la tachadura literaria– dan

cuenta el exergo de *Esquisse Moderne* del poeta y traductor Mihaly Babits traducido por Abraham en el *Verbario*, o su comentario y traducción del *Le livre de Jonas* de Babits.¹⁰¹

En una suerte de nota preliminar a este libro, fechada en 1979, María Torok escribe: “Aquellos que han leído *El verbario de El*

“Indudablemente la vida se protege a sí misma mediante la repetición, la huella, la diferancia. Pero hay que tener cuidado con esa formulación: no hay vida primero presente, que a continuación llegase a protegerse, a aplazarse, a reservarse en la diferancia. Ésta constituye la esencia de la vida. Más bien, como la diferancia no es una esencia, como no es nada, *no es* tampoco la vida, si el ser se determina como *ousia*, presencia, esencia/existencia, sustancia o sujeto. Hay que pensar la vida como huella antes de determinar el ser como presencia. Esa es la única condición para poder decir que la vida *es* la muerte, que la repetición y el más allá del principio del placer son originarios, y congénitos de aquello que precisamente transgreden.”

(Derrida, J. “*Freud y la escena de la escritura*” en *La escritura y la diferancia*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 280).

hombre de los lobos y *La corteza y el núcleo* (Anasémias I. y II.) conocen un Nicolas Abraham pensador, psicoanalista. El curso de estos libros ciertamente no deja desapercibida la óptica que atraviesa todo y siempre fue la suya: la de considerar a todos sus pacientes como poetas, poemas, así como entender-escuchar todo el psicoanálisis, en su despliegue, como una vasta poética de la autocreación [...] De hecho, Nicolas Abraham traduce desde muy joven hasta su muerte. Él intenta explicarse sobre el arte de traducir como sobre el arte de psicoanalizar”.¹⁰² “*Fors*”, sin embargo, ya alude a una doble firma (Nicolas Abraham-Irme Herman) que signa al archi-poema que cuenta el archi-acontecimiento traumático del “desagarrarse” [“*décramponnement*”].¹⁰³ Cuestión

¹⁰⁰ Roudinesco, E., *La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia. Tomo 3. (1925-1985)*. Ed. fundamentos, 1993, p. 212.

¹⁰¹ Cfr., Abraham, N., *Jonas*. Paris: Flammarion, 1981. Al respecto, Cfr., Abraham, N. “El fantasma de Hamlet o el acto VI” en *La corteza y el núcleo*. Ed. cit., pp. 368-411.

¹⁰² Abraham, N., *Jonas*. Paris: Flammarion, 1981, p. 11.

¹⁰³ Cfr. Abraham, N., “La fuente de la significación del lenguaje. Comunión en la mentira sobre el deseo de aferramiento” en *La corteza y el núcleo*. Ed. cit., pp. 336-338. En una entrevista de 1975, remitiendo a *L’instinct filial* de Irme Herman y a la admirable “Introducción” de Nicolas Abraham, Derrida afirma: “Agarrase [*Le cramponnement*] ¡qué palabra! [...] Le advierto que hoy, no pienso sino en ello: en el crampón, en el aferrarse, en lo que Irme Hemann llama el ‘instinto de agarrarse a’ [*instinct de cramponnement*]. En la palabra no menos que en la ‘cosa’, por supuesto” (Derrida, J., “Entre crochets” en *Points de suspensión*. Ed. cit., p. 14) .Agrega Derrida: “Usted sabe que Hermann propone una potente deducción, ‘archi-psicoanalítica’, explica Nicolas Abraham, una deducción articulada, diferencial, concreta, de todos los conceptos psicoanalíticos [...] a partir de una teoría del agarrarse, del instinto de agarrarse y del acontecimiento archi-traumático de del des-agarrarse que construye la tópica humana, una tópica que no conoce inicialmente ninguna ‘triangulación’” (*idem*). Patricio Marchant seguirá, al menos desde 1979, la

de ritmo: en “El tiempo, el ritmo y el inconsciente. Reflexiones para una estética psicoanalítica”, por ejemplo, Abraham discurre acerca de la cuestión del ritmo y del efecto del poema considerando la traducción francesa de “*L’apprenti sorcier*” [“El aprendiz de brujo”] de Goethe.¹⁰⁴ Cuestión de ritmo y traducción, entonces, ahí donde para Abraham no hay organización rítmica sin cierta asimilación transfiguradora, es decir, sin cierta asimilación que “se traduce en una ligera anisocronía, en una modificación de la intensidad de ciertas emergencias, en la introducción de accidentes variados, omisiones, contratiempos, síncopas, etc.”.¹⁰⁵

huella y la síncopa de “...el origen como falta de origen, como origen que falta, del animal llamado hombre se encuentra en el instinto arcaico, pero inhibido, del ‘agarrarse a’” (Marchant., P., “La cópula centenaria o la verdadera ejecución de la sinfonía de amor absoluto” en *Escritura y temblor*. Santiago: Cuatro propio, p. 22.). Sobre el “*instinct de cramponnement*”, “instinto de agarrarse a”, y a la noción de “poema” en Marchant, remitimos a “Casa hay una sola o las amargas reflexiones de un guardavallas vencido” (ibíd., pp. 33-54), “El árbol como madre arcaica en la poesía de Gabriela Mistral” (111-126), “Jorge Guzmán: ‘Filósofo’, ‘Sicoanalista’, ‘Detective’” (137-172), “Desolación. Cuestión del nombre de Salvador Allende” (213-236), “¿En qué lengua se habla Hispanoamérica?” (307-318), “El hondero entusiasta” (319-334), y especialmente a *Sobre árboles y madres* (Buenos Aires: La Cebra, 2012).

¹⁰⁴ Avital Ronell, por ejemplo, (“*Goethezeit*” en *Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis and Literature*. Baltimore- London: The Johns Hopkins University Press, 1984, pp. 146-182) recuerda que el nacimiento del nombre “Psicoanálisis” marcó el año de la muerte del padre de Freud, Jacob Freud (1815–1896), así como el año del nacimiento del propio Sigismund Schlomo Freud (1856) marcó la muerte de Rabbi Schlomo Freud (1788-1856). Escribe Ronell: “El psicoanálisis retendría este doble movimiento que pliega la muerte sobre la vida -el *fort* sobre el *da-* mientras que también apuntalaría el número dieciocho para fortalecer la memoria de su concepción” (147). Agrega: “el psicoanálisis pronunciaría el nombre de Goethe cuando sueña con los primeros espasmos de nacimiento. Por el momento, puede que no haya mejor manera de conmemorar los enormes dolores de parto de estos padres que llegar a la apertura de sus legados” (*idem*. Trad mía). El pliegue de la muerte y la vida, así, y no sin recordar que Goethe nació –casi– muerto, Ronell propone cierta autoridad o fuerza fantasmática de Johann Wolfgang Goethe sobre Freud, autoridad respecto de la que Freud sólo podría ofrecer un testimonio alterado a través de negociaciones secretas, olvidos u omisiones involuntarias. Interpretar estos aspectos de los que Freud no sería consciente, para Ronell requeriría “sintonizar los oídos con las órdenes telepáticas que el fantasma de Goethe transmitía a Freud mediante un sistema de control remoto” (*idem*). Ronell no solo da cuenta que Freud con frecuencia apelaría a Goethe en cartas, sesiones de análisis, conversaciones, o que habitualmente –sea a través de Ifigenia, Fausto, Wilhelm Meister o a *Dichtung und Wahrheit*– parece como un recurso para sus investigaciones científicas. Ronell desliza que si el psicoanálisis es el padre de las intuiciones de Goethe, entonces lo que supera o asombra a Freud en el texto de Goethe es equivalente a un descuido de la deuda con respecto al psicoanálisis, o al asesinato de Goethe respecto del Padre. Efectos de fantasma, pues. Ronell, así, propone que Goethe –su cripta, diríamos– habría provocado el cáncer de Freud, un efecto fantasma a partir del descubrimiento, en 1784, del hueso intermaxilar, *sutura Goethi* (161).

¹⁰⁵ Abraham, N., & Torok, M., “El tiempo, el ritmo y el inconsciente. Reflexiones para una estética psicoanalítica” en *La corteza y el núcleo*. Ed. cit., p. 88.

Para decirlo con *Glas*, se trata de “la ley galáctica” que “trabaja –pero como resto y resistencia– el trabajo de la ley dialéctica, fenomenológica, ontológica” por la cual “somos comentados, descifrados, observados por otro: lo que resta”¹⁰⁶. Se trata, así, de la síncopa de un paso o trans-paso que ritma la interrupción como una introducción de omisiones y contratiempos. Podría tratarse de cierto tañido, de cierto in-familiar golpeteo de un *horloge de la mort* (Poe-Baudelaire) que resuena (“*horloge de la mort*” traduce “*deathwatch*” que a su vez podría traducir cierto “*veillée funèbre*”) dentro de un muro, un fuero por de-fuera que está dentro del adentro, como la incorporación de lo que porta la muerte o porta el ritmo de un doble movimiento de vida y muerte que, en este caso, se haría lugar por asociaciones trans-lingüísticas.

En este registro “*Fors*” sigue un cálculo anagramático o anasémico que procede por designificación, retranscripción de conceptos.¹⁰⁷ La noción de “criptonimia” opera

¹⁰⁶ Derrida, J., *Clamor*, Ed. cit., pp. 170b-169b.

¹⁰⁷ Toda la cuestión del trabajo anagramático podría leerse como una puesta en cuestión de la etimología y de la filología. En *Parages* (Paris: Galilée, 1986) Derrida escribe: “Nunca he solicitado la garantía de un concepto a la filología, menos aún a lo que otros llaman etimología” [“*Je ne demande jamais la garantie d'un concept à la philologie, encore moins à ce que d'autres appellent l'étymologie*” (p. 244)]. Esta sentencia no está lejos, se diría, de lo que Derrida señala en “Violencia y metafísica”: “Toda filología [*Toute philologie*] que pretenda reducir el sentido del ser al origen metafórico de la palabra «ser» cualquiera que sea el valor histórico (científico) de sus hipótesis, deja perder la historia del sentido del ser” (*La escritura y la diferencia*. Ed. cit., p. 187). A pesar de las diferencias de contexto, si nos preguntamos por el estatuto de este “*jamais*” y de este “*toute*”, habría que recordar que en “*Survivre*” Derrida escribe que “la relación transferencial” es lo que “haría reír o gritar a una filólogo” (“*Survivre*”, en *Parages*. Ed. cit., p. 191). Más de un lugar se toca. En “*Titre à préciser*”, en torno a la cuestión del “título” más allá de cualquier referencia o identificación del texto, más allá de la legalidad del derecho, plantea querer ir más allá de las garantías filológicas: “Sin necesidad de esta garantía filológica de la palabra título, del título ‘título’, afirmo que un análisis del funcionamiento del título es posible” (*Parages*. Ed. cit., p. 25.). Así también en la “La doble sesión”: “[...] la filología y la etimología no nos interesan más que secundariamente” (*La diseminación*. Ed. Cit., p. 332). En “La mitología blanca”, cuestionando las analogías generales que organizan y controlan los intercambios, Derrida apuesta por cierto discurso de la figura que “ya no se deja contener en una ciencia regional o determinada, la lingüística o la filología” (*Márgenes de la filosofía*. Ed. cit., p. 256). En *Glas* cae una alusión a algún “[...] lector quisquilloso con respecto a las autenticaciones filológicas y editoriales [que] siempre podrá protestar o considerarlas ficciones” (*Glas/Clamor*, Ed. cit., p. 21), y en “*Fors*” se firma una exégesis operatoria “desde el punto de vista del psicoanálisis y no de la filología, de la lexicología o de la arqueología como tales” (p. 39). Sin embargo, no sería descaminado, no del todo, afirmar una suerte de filología transida por la muerte, de modo que ese adverbio y ese pronombre, de modo que ese “*jamais*” y este “*tout*” a los que hacemos alusión, tampoco puedan considerarse como una garantía absoluta ni como la prueba de alguna diferenciación clara y distinta, ni una pretendida posición taxonómica, y, por tanto, no podrían operar sin más como la marca de un rechazo absoluto, un rechazo de algo que debería, de suyo, comprenderse como tal. No sería descaminado dar a pensar, entonces, la chance de una filología sin como tal y conjugar, de este modo, la figura sin figura de una filología anagramática con lo que Derrida señala en “*Mochlos, l'oeil de l'Université*” cuando critica las lecturas de Walter Jackson Bate (*The crisis in English*

así como una figura que suspende el duelo introyectivo y que moviliza cierta cuasi-sinonimia, a la vez fónica y semántica, sin privilegio de significado. La proposición – *Satz, statement* – está des-plazada. Se trata del trabajo de cierta anasemia angulosa. El carácter anguloso radica en componer líneas de contactos que no dependen simplemente de un análisis sustentado en un sentido latente. Trazo y retirada de la lengua: lo anguloso aparece como un efecto mágico ahí donde se sigue y se traza el texto en alemán para que se retire re-trazando, así, cierta oblicuidad o curvatura: como ocurre con los dientes de una lima (“*lima*, que está relacionado con *limus*, oblicuo, a causa de la oblicuidad o de la curvatura de los dientes de la lima” [Littré])¹⁰⁸, o una piedra angular tallada en facetas: expropiación de lengua. Así, aquí se insiste en una “traducción plural, productiva”, en cierta “traducción criptada” o “circulación entre escrituras, marcas corporales, verbales o no, que forman un corpus más o menos –como siempre– idiomático y que requiere la producción de *otra* escritura de traducción”.¹⁰⁹

Fors pone en escena esa otra escritura de traducción. Por tanto, como “Fueros” resta intraducible. Sin embargo, la imposibilidad de la traducción es lo que motiva y

En *La escritura y la diferencia* (1967), luego de detallar la datación de los textos que componen el libro, Derrida añade una nota: “Al fechar estos textos, quisiéramos señalar que, en el momento de releerlos [*relire*], para religarlos [*relier*], no podemos mantenernos a la misma distancia de unos que de otros. Lo que sigue siendo aquí el desplazamiento de una cuestión configura ciertamente un sistema. Habríamos sabido dibujarlo retrospectivamente [*après coup*], mediante alguna costura [*couture*] interpretativa. De ese sistema no hemos dejado aparecer más que el dibujo punteado [*pointillé*], administrando o abandonando esos espacios en blanco, sin los que ningún texto nunca puede proponerse como tal. Si texto quiere decir tejido [*tissu*], todos estos ensayos han definido obstinadamente su costura [*couture*] como hilván [*faufilure*] (Diciembre 1966.)”. Así, entonces, si texto es tejido, y en cierta medida (re)leer es (re)ligar, aquí se dibuja, a destiempo, el desplazamiento del texto como una costura que no deja aparecer sino el trazo discontinuo de sus puntos. En su traducción al inglés, Allan Bass agrega que la palabra “*faufilure*”, “hilván”, vinculada con “*faux*”, “*falso*”, y “*faufilure*”, “falso encadenamiento”, es una alteración de “*farfiler*” o “*fourfiler*” que provienen del Latín “*fors*” cuyo sentido es “*afuera*”, de modo que el “*faufilure*” se está cociendo al exterior (Bass, A. “Translator’s introduction”, in Derrida, J. *Writing and difference*. London-New York: Routledge, 2000, p. xiv).

studies) y de William J. Bennett (*The Shattered Humanities*) y cita el “admirable ensayo” de Paul de Man “*The return to philology*” (Derrida, J., *Du droit à la philologie*, Ed. cit., p. 488). Para una posible aproximación sobre este punto, véase, Warren, M., “Post-philology” en Patricia Clare Ingham & Michelle R. Warren, *Postcolonial Moves: Medieval Through Modern*. New York: Palgrave Macmillan, 2003, pp. 19-46; Lezra, J., *On the Nature of Marx’s Things. Translation as Necrophilology*. New York: Fordham University Press, 2018.

¹⁰⁸ Derrida, J., *La diseminación*. Ed. cit., p. 384.

¹⁰⁹ Derrida, J., “*Fors*”, Ed. cit., pp. 31-33.

condiciona la traducción como una necesidad imposible. La imposibilita y la convoca desde la posibilidad de su pérdida. No se trata, pues, simplemente de renunciar sino, en cierto registro, de trabajar con la pérdida, de no perderse la pérdida. Siguiendo el *Littré*, este título (“*Fors*”) podría tener una doble significación. Por una parte, podría remitir a la preposición “*Fors*”, del latín “*foris*” (“fuera”), que significa “*hors, hormis, excepté*”, es decir, “fuera de”, “además de”, “aparte de”, “excepto” o “salvo”, antigua preposición que se utiliza, por ejemplo, para citar la célebre frase atribuida a Francisco I, prisionero

En *Glas*, en el contexto de un aglutinación no significante del juego gramático y consonántico “*gl*” (y que podría conectar la “reelaboración del pensamiento de la mimesis” “sin imitación [...] sin significación” [*Clamor*. Ed., cit, p. 169.] con el proyecto de traducción Nicolas Abraham de las “Poesías mimadas” y el trabajo de Mallarmé) y luego de afirmar que la “concatenación semántica” es tan importante como la “concatenación formal”, y de dar a entender que se podría suponer que no está sino “descifrando” un poema de Mallarmé, mientras a la vez y entre paréntesis deja caer la pregunta acerca de la “¿arbitrariedad o motivación?” que es central para la cuestión de la contaminación galáctica, Derrida cita a Mihály Babits (p. 179) siguiendo la semántica de un campaneado de acuerdo a una rima y un ritmo o el compás de tintineos que chocan, se arremolinan y se esparcen sin ningún elemento único, articulador, o invariante respecto de esa concatenación de significantes arbitrarios remotivados.

luego del *Désastre de Pavie*, “*Tout est perdu, fors l’honneur*”, es decir, “*Todo está perdido, salvo el honor*”. Así, derivado de “*foris*”, como adverbio de lugar significa a la vez “fuera” o “afuera” (“*hormis*”, “además de”, “aparte de”, es literalmente “*hor-mis*”, “puesto fuera”). “*Forcener*” –cuestión que toca a otro lugar no del todo lejano– de “*forsener*”, implica incluso “estar fuera del sentido”.¹¹⁰ Por otra parte, “*Fors*” también refiere al plural de “*For*”, vocablo que se utiliza en locuciones como “*Le for extérieur, l’autorité de la justice humaine*. || *Le for intérieur, l’autorité de l’Église sur les âmes et sur les choses spirituelles*. || *Fig. Le for intérieur ou le for de la conscience, le jugement de la propre conscience*”.¹¹¹ Así, este plural (“*Fors*”) nombra ambos *fueros*, es decir, la interioridad y la exterioridad. Más aún, el plural de “*For*” marca que hay más de un fuero, posibilidad de repetición y de multiplicidad que, por tanto, marca una tópica expuesta, fuera de lugar, un *locus* o *topos* expuesto a una exterioridad que no se puede simplemente controlar, ni oponer bajo la lógica de una taxonomía simple.

Esta doble significación (“*fors*” como “excepto” y “*fors*” como “fueros”) también es remitida por Derrida en *Dar (el) tiempo*, cuando subraya, a título de cierta aleatoria

¹¹⁰ Cfr., Derrida, J. “Forcener le subjectile” en Derrida, J., & Thévenin, P., *Artaud, Dessins et portraits*. Paris: Gallimard, 1986, pp. 55-108.

¹¹¹ Cf., *Littré*, p. 485.

homonimia de la palabra, lo que pone en juego la fortuna, es decir, la suerte (*fors*), la ventura (*forte*), incluso la lotería como la condición general de la escena del don, condición de que no se opone ya a la naturaleza. Cálculo mediante, y más allá de lo calculable, la fortuna acaece. Derrida apunta, así, que el *Littré* “remite *fors*, *fortuna*, a *ferre* (*ferro*, *ferre*; griego: *pherô*) que significa llevar [*porter*], traer, producir –por ejemplo– frutos o cosechas (*fruges*). *Fero* significa también ‘yo traigo’ [*je rapporte*], en el sentido de relatar [*raconter*], en el sentido de la *relación* (*latum*, participio de *ferre*), de la relación como relato [*écrit*] o de la relación como *socius*”.¹¹² Así, en *Dar (el) tiempo* –donde la cuestión del *don* no se separa de la cuestión del *duelo*– “Fortuna” encuentra una fortuita coincidencia con su homónimo “*Fors*”:

A título de la aleatoriedad que forma sentido, es decir, con la cual no está permitido jugar de cualquier modo, tenemos una interesante coincidencia, se podría decir una homonimia si dicho fenómeno cupiese en el interior de una sola lengua. Para limitar la exégesis de la misma, nos mantendremos lo más estrictamente posible en el texto de Baudelaire. Pero no sin antes haber recordado dos cosas: *por una parte*, la problemática que intentamos elaborar, desde *otro* punto de vista, en un texto que, en francés, lleva el título homónimo de ‘*fors*’: *por otra parte*, que el acontecimiento del don siempre debe (salva)guardar su estatuto de *excepción*. Ahora bien, hay una palabra francesa, *fors*, que también viene del latín (esta vez de *foris*, ‘fuera’, ‘en el exterior de’, adverbio que, asimismo, es homónimo del nombre, *foris*, que designa la ‘puerta’) y que significa ‘con excepción de’, ‘excepto’. No tiene nada que ver con la palabra latina *fors* que significa el azar, la suerte o la fortuna.¹¹³

Derrida recuerda, entonces, que la problemática del acontecimiento del don siempre debe (salva)guardar su estatuto de *excepción* incalculable o imprevisible, es decir, recuerda lo que vincula la cuestión del “don” con el “*fors*” como “excepto”, y a título de cierta *tukhé* –aleatoriedad, ventura, fortuidad– de cierta *chute* que es también una *chance*, deja caer una doble homonimia entre *fors* y *fors*, y entre *foris*, fuera, y *foris*, puerta. Así, respecto de esa segunda homonimia que convoca a “*foris*”, “*puerta*”, podemos remitir a una nota de *La diseminación* (libro relevante, si se considera aquí la

¹¹² Derrida, J. *Dar (el) tiempo*. Barcelona: Paidós, 1995, p. 128.

atención a las palabras inglesas de Mallarmé en “La doble sesión” y a las palabras inglesas-angulosas de Abraham y Torok), donde Derrida afirma que la “factura biselada de Igitur [*la facture biseautée d’Igitur*]”, “condensa...el cálculo anagramático de las formas en —URE (*pliure, déchirure, reliure*)” como un “ruido de lima del raspado [*Bruit de lime de la rature*]”, por la cual “(El) raspado [*raturation*] pertenece a (la) *litterature*”, rima con ella..., con *Igitur* (juego de aquí yace (*ci-gît*) con las puertas — fuera, hors Tur, door, ‘puerta sepulcral’), cierre de las tumbas y del sueño [*jeu de ci-gît avec les portes -fors, hors Tur, door, «porte sépulcrale», fermeture des tombeaux et du*

Así, por ejemplo, en “*Survivre*”: “[...] La topología críptica de esta cámara oscura resuena con un cierto triunfo de la vida. Se trata de un foro interior sin intimidad, de un enclave más grande que su habitante, pero este habitante, sin embargo, lo lleva dentro, y más que habitarlos lo asedia. Las relaciones de la parte con el todo no se dejan detener [*arrêter*]. La parte incluye al todo, y la vida triunfa sobre la vida.” (“*Survivre*” en *Parages*, p. 199). Nociones como “economía de la muerte”, “sobrevida”, “la vida la muerte” “estar vivo, o morir una muerte viviente”, es decir, nociones que complican la competencia de los límites de la vida y la muerte, son centrales en la escritura de Derrida, y se tocan, por cierto, con la cripta. Véase, “El legado de Freud” el segundo acápite de “Especular sobre Freud” (Derrida, J., *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*. Ed. cit., pp. 279-319). La vida-la muerte toca, pues, a *Fueros*. Para (volver a) dar un solo ejemplo, Derrida escribe en “*Fueros*”: “El habitante de una cripta es siempre un muerto-viviente, un muerto que se quiere guardar en vida, pero como muerto; que se quiere guardar hasta en su muerte, a condición de guardarlo, esto es, en sí, intacto, salvo, pues, vivo [...] La cripta está así construida (de ahí, a la vez, su hermetismo de fortaleza o caja-fuerte y su inestabilidad amenazante) gracias a la doble presión de fuerzas contradictorias; erigida en su ruina, sostenida por lo que nunca deja su trabajo de socavamiento y minar. De ahí, hasta el día de hoy, la infatigable vigilancia empleada para lograr el asesinato imposible y, simultáneamente, para salvar de un asesinato inevitable, ya perpetrado, la pareja del muerto y de la viva, del vivo y de la muerta, la muerte-viviente fuera de él en él, en el adentro de su fuero interior lo más excluido. Se hace fuerte tanto de su muerte como de su vida.” (Derrida, “*Fors*”, Ed. cit, p 22-27). Al mismo tiempo, Derrida subraya que la cripta ceta y da, se oculta y oculta, como la *physis* que ama ocultarse, encriptarse (ibíd., p. 12). En *Scribble*, aludiendo a la “exterioridad del extranjero, del parásito”, subraya la “necesidad natural y a la vez no natural de la cripta”, como la necesidad de la “naturaleza naturalmente ama ocultarse” (“*Scribble*”, p. 27). En esta *clave*, suplementariamente, habría que señalar no sólo que Derrida también se refiere a la “cripta” en *Glas* (por ejemplo: “¡ojalá se trate de anagramas, de anamorfosis, de insinuaciones semánticas un poco más complejas, diferidas, desviadas, capitalizadas en el fondo de una cripta, sabiamente disimuladas en el juego de las letras y las formas!”; Ed cit., p.50) o *Demeure* (cuando se refiere la “*Crypte d’une amitié secrète, impubliable, inavouable, «subreptice»*”. Derrida, J., *Demeure. Maurice Blanchot*. Paris: Galilée: 1998, p. 70), sino también que en el Seminario *La vie la mort*, Derrida justamente se refiere a la naturaleza, *physis*, como una cripta que ama ocultarse que implica “una operación de encriptación o de desencriptación” [“une opération de chiffage ou de dé-chiffage”], es decir, implica que “la verdad es un efecto de veracidad”, a causa de la “disimulación que la conconstituye”, de la “criptología o criptografía” (Derrida, J., *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*. Paris: Seuil, 2019, p. 189). En el contexto de la cuestión de la vida, entonces, Derrida llama “*cryptopographie*” a aquello que no tiene lugar en un espacio de verdad o falsedad, de lo verdadero y de lo falso, sino que es el origen del tener lugar de la verdad o de la no-verdad (p. 196).

¹¹³ *Ibid.*, p. 129.

sommeil]”.¹¹⁴ “Rature” rima pues con “literature”: juego anagramático como estructura suplementaria, cuestión de *rima* asemántica por la cual, en “La doble sesión”, entre “rature” y “fermeture”, también se hace lugar el *fors*, *hors tur*, la *puerta sepulcral* –*fors*, *foris*– así como en “Fors” –“Fueros”– la cripta marca un “fuero” excluido dentro el yo dividido, un enclave escindido desde dentro, al tiempo se componen ligaduras anagramáticas, que, como una juntura-rotura [*brisure*], se abre también a la mencionada figura del raspador.

“Fors”, “Fueros”, temática y performativamente, pone en cuestión el absoluto cumplimiento del trabajo del duelo, y en este caso, la resolución del trabajo de la traducción. *Fors*, resta intraducible. La traducción tiembla, se ofrece a la indecisión, a una diseminación que divide la lengua desde dentro. El envite –envío y apuesta traductiva– de “Fueros”, no renuncia a una apuesta que va a pérdida y que pretende hacer lugar al “Fuero”, del latín “*forum*”, que alude a la “jurisdicción”, al “poder”, como en el caso del fuero eclesiástico o secular, y al “*fuero*” que también significa la “norma o código históricos dados a un territorio”, la “compilación de leyes”, “cada uno de los privilegios y exenciones que se conceden a una comunidad, a una provincia, a una ciudad o una persona” o “privilegio, prerrogativa o derecho moral que se reconoce a ciertas actividades, principios, virtudes, etc., por su propia naturaleza”; y al “lugar o sitio en que se hacía justicia”. A la vez, este envite (“Fors” por “fueros”) refiere al “fuero” que alude tanto al “fuero de la conciencia” (al “fuero interior” o “fuero interno”) como al “fuero externo”. Adicionalmente, considera que “fuero” o “foro” –también de “*forum*”, “*plaza*”– permite nombrar a lo “*foráneo*”, del latín “*foraneus*”, que se forma con la raíz del adverbio “*foras*” –presente en “*fuera*”,

Aquí, el texto se refiere a cierta irresolución indecidible que impide que se cierre sobre su coherencia *propria e ideal*. Esta indecidibilidad, implicaría, a la vez, la imposibilidad de cerrar el sentido, incluso cuando el cierre tiene la forma de la pluralidad de sentidos. Para decirlo con un texto titulado “Mallarmé”: “La indecidibilidad no se debe aquí a una multiplicidad de sentidos, a una riqueza metafórica, a un sistema de correspondencias. Algo se produce, demás o de menos, como se quiera, el punto saliente de determinada advertencia en cualquier caso, que impide que la polisemia posea su horizonte: la unidad, la totalidad, la confluencia del sentido. Por ejemplo: el signo blanc (blanco), con cuanto se le viene progresivamente asociando, constituye un inmenso arsenal de sentido (nieve, frío, muerte, mármol, etc.; cisne, ala, abanico, etc.; virginidad, pureza, himen, etc.; página, tela, vela, gasa, leche, semen, vía láctea, estrella, etc.)” (Derrida, J. “Mallarmé” en *Cómo no hablar y otros textos*. Barcelona: Proyecto A Ediciones, 1997, p. 62).

¹¹⁴ Derrida, J. *La diseminación*. Ed. cit., p. 411.

“forastero”, “afueras” o “forajido”– vinculado, a su vez, con la raíz indoeuropea “*dhwer-*” que significa, justamente, “puerta”, “entrada”, raíz que al mismo tiempo formó “*foris*” –que también, como apuntábamos, significa “puerta”, “parte exterior de la puerta” o “defuera”– y “*forum*”, del cual proceden “fuero”, “foro”, “aforo”, “desafuero” o “contrafuero”. La apuesta por “Fueros”, por otro ángulo del envite, a la vez hace señas a otro envío, a una carta fechada el 6 de diciembre de 1896 que Freud envía a Fliess:

[...] Quiero destacar que las escrituras consecutivas figuran la operación psíquica de épocas sucesivas de la vida. En la frontera de dos de estas épocas es preciso que se produzca la traducción del material psíquico. Me explico las peculiaridades de las psiconeurosis por cuanto esa traducción no se ha producido para ciertas materias, a lo que trae ciertas consecuencias. Afirmamos, en efecto, la tendencia a la compensación cuantitativa. Cada rescritura posterior inhibe a la anterior y desvía de ella el proceso excitatorio. Siempre que la rescritura posterior falta, la excitación es tramitada según las leyes psicológicas vigentes para el periodo psíquico anterior y por los caminos entonces disponibles. Subsiste así un anacronismo, en cierta provincia rigen todavía unos «fueros»; aparecen «*relictos*».

La denegación de la traducción es lo que clínicamente se llama «represión». Motivo de esta es siempre una desligazón de displacer, la que se generaría por traducción, como si este displacer suscitara una perturbación cognitiva que no permitiera el trabajo traductor. ¹¹⁵

En esta célebre carta, Freud explica que el mecanismo psíquico se genera por superposición de estratos, superación por la cual el material de huellas mnémicas existentes experimenta un reordenamiento, re-inscripción o re-transcripción, y que la memoria no existe de modo simple sino múltiple, pues está registrada en una variedad diferente de signos. El sistema percepción-conciencia, así, está atravesado por una serie de retranscripciones. Freud escribe no saber cuántas de estas escrituras existen en el mecanismo o aparato psíquico, pero afirma que al menos habría tres: signos de percepción, inconsciente, preconscious. La configuración de estos estratos o instancias de re-transcripción del aparato psíquico –configuración que está a la base de lo que

¹¹⁵ Freud, S., *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986, pp. 219-220.

desarrollará en “La interpretación de los sueños”, “Más allá del principio de placer” y “Nota sobre el block mágico”, cuestión que para nosotros implicaría trabajar “Freud y la escena de la escritura”, *La tarjeta postal* y *La vie la mort*– implican la traducción del material psíquico. La psiconeurosis, por ejemplo, es resultado de una traducción que no se ha producido, de un material no re-transcrito de un estrato a otro, de una re-inscripción del material que no tuvo lugar. La represión sería una denegación de traducción, pues se niega desprendimiento de displacer que produciría la traducción. Es decir, esta re-escritura no podría desprenderse del displacer y, por tanto, de cierta pérdida, de cierta muerte. Así, la traducción, aquí, implica que cada reescritura en un estrato posterior inhibe y desvía el proceso excitatorio anterior. En este contexto, Freud inscribe “*fueros*” en castellano para referirse a ese material susceptible de excitación pero que deniega el trabajo de re-transcripción traductiva. La traducción de José Luis Etcheverry vierte una nota al pie de Strachey, “‘*fuero*’: un derecho local o especial más antiguo, anterior al establecimiento de una legislación central”, mientras en la traducción de Jeffrey Moussaieff Masson al inglés, la nota al pie señala: “A *fuero* was an ancient Spanish law still in effect in some particular city or province, guaranteeing that region’s immemorial privileges.”¹¹⁶

“Lo inmune queda liberado de las cargas, del servicio, de los impuestos, de las obligaciones (*munus*-, raíz de lo común de la comunidad). Esa franquicia [*franchise*] o exención [*exemption*] ha sido transportada [...] a los ámbitos del derecho constitucional o internacional (inmunidad parlamentaria o diplomática); pero también perteneció a la historia de la Iglesia cristiana y al derecho canónico; la inmunidad de los templos era asimismo la inviolabilidad del asilo que algunos podían hallar ahí (Voltaire se indignaba contra esa ‘inmunidad de los templos’, que consideraba un ‘ejemplo escandaloso’ del ‘desprecio por las leyes’ y de la ‘ambición eclesiástica’); Urbano VIII había creado una Congregación de la inmunidad eclesiástica: contra los impuestos y el servicio militar, contra la justicia común (privilegio así llamado del *fuero* [*for*]) y contra el registro policial, etc. En el ámbito de la biología, sobre todo, es en donde ha desplegado su autoridad el léxico de la inmunidad. La reacción inmunitaria protege la *indemnidad* del cuerpo propio produciendo anticuerpos contra unos antígenos extraños [*antigènes étrangers*]. En cuanto al proceso de autoinmunización [...] éste consiste, para un organismo vivo, como se sabe, en protegerse, en resumidas cuentas, de su propia autoprotección destruyendo sus propias defensas inmunitarias. Puesto que el fenómeno de esos anticuerpos se extiende a una zona mucho más extensa de la patología y puesto que se recurre cada vez más a unas virtudes *positivas* de los inmunodepresores destinadas a limitar los mecanismos de rechazo y a facilitar la tolerancia de determinados injertos de órganos, nos escudaremos en la autoridad de esa ampliación y hablaremos de una especie de lógica general de la *autoinmunización*.” (Derrida, J., “Fe y saber” en *El siglo y el perdón (entrevista con Miche Wiewiorka) seguido de Fe y saber*. p. 133, n. 23)

La cuestión de la traducción está en el centro del *Fors*, y del “*fuero*” mencionado

por Freud. *Fors* –fuero y excepción–, sin embargo, resta intraducible, indigerible incluso al modo de denegación a la que refiere Freud. *Forus, foris, fors, hors, mors, hormis, Et cetera...*, marcan una tópica fuera de sí –que divide la interioridad del sujeto e implica el desastre de la soberanía.¹¹⁷ Por defuera, como un forajido y fuera de ley, *Fors* es también un texto *canalla* que remite a cierta vagancia que vincula el desenfreno, *Débauche*, con el no-trabajo, con la interrupción de la tarea, y con una crisis de la contratación, *embauche*.¹¹⁸ Al mismo tiempo, en la medida en que no deja de convocar una instancia político-jurídica y al no pretender contener la determinación anasémica bajo el discurso del derecho, el texto suspende la audiencia judicial como un proceso a-lugar o que no habría debido tener lugar. La tópica de los fueros da a pensar un lugar fuera de lugar, un lugar desaforado. La instancia del texto, así, deja la tarea de la traducción sin aforo, fuera de quicio, desaforada en una “experiencia...expuesta...abierta hacia afuera, sin reserva ni fuero interno”¹¹⁹, infiel, desmedida, autoinmune, como un trabajo que no puede sino perder sus fueros, sus exenciones, sus privilegios. *Fors* nos hace trabajar en la pérdida de los privilegios o exenciones. No se podría sino poner en marcha –o en marca– una tarea *en* la pérdida sin resolución, ni conclusión, ni absolución, sólo a partir de una deuda originaria. Epigrafía sin destinación, citación sin programa, epigrama testamentario que, pendiente, llega tarde. No estamos sino desaforados en traducción. Nuestra estancia en la transposición de la lengua: el desafuero.

¹¹⁶ Freud, S., *The complete letters of Sigmund Freud to Wilhem Fliess. 1887-1904*. Cambridge-London: Harvard University Press, 1985, p. 215.

¹¹⁷ Sigo el diccionario *Larousse* que enfatiza: “L’ancienne préposition *fors* n’est plus guère utilisée que pour citer le mot attribué au roi François I^{er} [“*Tout est perdu, fors l’honneur*”], fait prisonnier après le désastre de Pavie (1525), ou dans le style plaisant”. Ahora bien, para una lectura “*Fors*” (y “*Khora*”) en relación con la cuestión de la “soberanía”, Cfr., Jacques de Ville. *Constitutional Theory: Schmitt after Derrida*. New York: Birkbeck Law Press, 2017.

¹¹⁸ Derrida, J. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta, 2005, p. 38.

¹¹⁹ Derrida, J. “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva” en *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 375.

...Todas las cosas son palabras del
Idioma en que Alguien o Algo, noche y día,
Escribe esa infinita algarabía
Que es la historia del mundo. En su tropel
Pasan Cartago y Roma, yo, tú, él,
Mi vida que no entiendo, esta agonía
De ser enigma, azar, criptografía
Y toda la discordia de Babel...
Jorge Luis Borges, *Una brújula.*

Que eso somos: fragmentos, mezcla de poemas,
poemas que otros escribieron.
Patricio Marchant, *Sobre árboles y madres.*

Alguien quiso abrir alguna puerta. Duelen sus manos aferradas
a su prisión de huesos de mal agüero.
Toda la noche ha forcejeado con su nueva sombra. Llovió
adentro de la madrugada y martillaban con lloronas.
La infancia implora desde mis noches de cripta.
La música emite colores ingenuos.
Grisés pájaros en el amanecer son a la ventana cerrada lo que a
mis males mi poema.
Alejandra Pizarnik, *Desfundación.*

Referencias bibliográficas

- Abraham, Nicolas & Torok, Maria, *Cryptonymie. Le verbier de l'homme aux loups*. Paris: Éditions Aubier Flammarion, 1976.
- Abraham, Nicolas & Torok, Maria, *L'Écorce et le Noyau*. Paris: Aubier-Flammarion, 1978.
- Abraham, Nicolas & Torok, Maria, *La corteza y el núcleo*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu, 2005.
- Agamben, Giorgio. *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-Textos, 1995.
- Blanco, Beatriz. *Geografía de los restos: Reinscripciones del duelo en Glas de Jacques Derrida*. U.N.E.D., 2011.
- Borges, Jorge Luis. “Una brújula” en *Obra poética. 1923-1977*. Buenos Aires-Madrid: Alianza-Emecé, 1981, p. 196.
- Cohen, Joseph. “Ce qui demeure...” en *Rue Descartes*, 2006/2 n° 52, p. 43.
- Derrida, Jacques. “Fors. Les mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok” en Abraham, N. & Torok, M., *Cryptonymie. Le verbier de l'homme aux loups*. Paris: Éditions Aubier Flammarion, 1976, pp. 7-73.
- Derrida, Jacques. *L'Archeologie du frivole. Lire Condillac*. Paris: Galilée 1976.
- Derrida, Jacques. “Scribble. pouvoir/écrire” en Warburton, W., *Essai sur les hiéroglyphes des égyptiens. Où l'on voit l'origine et le progres du langage et de l'écriture, l'antiquité des sciences en Égypte, et l'origine du culte des animaux*. Paris: Aubier-Flammarion, 1977.
- Derrida, Jacques. *Signéponge/Signsponge*. New York: 1984.
- Derrida, Jacques. *Schibboleth pour Paul Celan*. Paris: Galilée, 1986.
- Derrida, J. “Forcener le subjectile” en Derrida, J., & Thévenin, P., *Artaud, Dessins et portraits*. Paris: Gallimard, 1986, pp. 55-108.
- Derrida, Jacques. *Parages*. Paris: Galilée, 1986.
- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989.
- Derrida, J., *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée, 1990

- Derrida, Jacques. "Let Us Not Forget Psychoanalysis" en *Oxford Literary Review* Vol. 12, N° 1/2, Psychoanalysis and Literature, New York, 1990, pp. 3-7.
- Derrida, Jacques. *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*. Paris: Parti Pris, 1990.
- Derrida, Jacques. *Points de suspensión*. Paris: Galillé, 1992.
- Derrida, Jacques. *Memoirs of the Blind. The Self-Portrait and Other Ruins*. Chicago-London: University of Chicago Press, 1993.
- Derrida, Jacques. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta, 1997.
- Derrida, Jacques. *Mémoires pour Paul de Man*, Paris: Galilée, 1998.
- Derrida, Jacques. *Demeure. Maurice Blanchot*. Paris: Galilée: 1998.
- Derrida, Jacques. *Aporías. Morir -esperarse (en) los 'límites de la verdad'*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Derrida, Jacques. *Espectros de Marx* Madrid: Trotta, 1998.
- Derrida, Jacques. "Hostipitalité" en *Pera, Peras, Poro. Atelier interdisciplinaire avec et autour de Jacques Derrida*. Estambul: YKY, 1999, pp. 17-44.
- Derrida, Jacques. *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*. México D. F.: Siglo XXI, 2001.
- Derrida, Jacques. *Estados de ánimo del psicoanálisis: lo imposible más allá de la soberana crueldad*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Derrida, Jacques. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta, 2005.
- Derrida, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008.
- Derrida, Jacques. *Carneros. El diálogo interrumpido: entre dos infinitos, el poema*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Derrida, Jacques. *Resistencias del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- Derrida, Jacques. *Clamor*. Madrid: La oficina, 2015.
- Derrida, Jacques. *Psyché. Invenciones del otro*. Adrogué: La Cebra, 2017.

- Derrida, Jacques. *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*. Paris: Galilée, 2017.
- Derrida, Jacques. *Limited Inc*. Santiago: Pólvora, 2018.
- Derrida, Jacques. *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*. Paris: Seuil, 2019.
- Derrida, Jacques & Roudinesco, Élisabeth. *Y mañana, qué....* Buenos Aires: FCE, 2009.
- Ferenczi, Sándor. “El concepto de introyección”, en *Obras completas*, I. Madrid: Espasa-Calpe, 1981.
- Freud, Sigmund. *The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess. 1887-1904*. Cambridge-London: Harvard University Press, 1985.
- Freud, Sigmund. *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- Freud., Sigmund, “De la historia de una neurosis infantil (1918) [1924]” en *Obras completas. Volumen 17 (1917-1919)*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992,
- Freud, Sigmund. “Duelo y melancolía” en *Obras completas. Volumen XIV (1914-16)*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992, pp. 241-235.
- Gandillac, Maurice de, Goldman, Lucien y Piaget, Jean., *Las nociones de estructura y génesis*. Buenos Aires: Proteo: 1969.
- Kamuf, Peggy, “Abraham’s Wake” en *Diacritics*, Vol. 9, N° 1, *The Topology of Freud*, 1979, pp. 31-43.
- Kamuf, Peggy. “Le Veilleur” en *Escritura e imagen*, Vol. ext., 2011, pp. 13-22.
- Kristeva, Julia. *Sol negro. Depresión y melancolía*. Caracas: Monteávila editores, 1991.
- Lacan. Jacques. *El fracaso del Un-desliz es el amor. A la manera del seminario oral de Jacques Lacan 1976-1977*. México D. F.: Ortega y Ortiz Editores, 2008.
- Lacan, Jacques. *El seminario de Jacques Lacan. Libro XVIII. De un discurso que no fuera del semblante*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Littré, Émile & Beaujean, A., *Dictionnaire de la Langue Française. Abrégé du Dictionnaire de É. Littré de l'Académie Française par A. Beaujean ancien professeur au Lycée Louis Le Grand. Nouvelle Édition*. Paris: Éditions universitaires.

- Major, René. “The Clandestine Letter or, the psychoanalytical State” en *Parallax*, 2009, vol. 15, n° 1, pp. 21-29.
- Major, René. “Évocation” en Jean Claude Rouchy (Dir.) *La psychanalyse avec Nicolas Abraham et Maria Torok*. Toulouse: Éditions Érès, 2012.
- Marchant, Patricio, *Sobre árboles y madres*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2012.
- McMuller, Ken, *Ghost Dance*. Film. 1983.
- Mora Méndez, Noraedén, “*Duelo* or the cryptic translation of mourning in Derrida’s thought”, Inédito.
- Pavez, Javier. “El porvenir de Marchant” en <http://carcaj.cl/el-porvenir-de-marchant/>
- Peeters, Benoît, *Derrida*. Buenos Aires: FCE, 2013.
- Pizarnik, Alejandra, *Poesía completa*. Barcelona: Lumen, 2016.
- Rand, Nicholas & Torok, Maria., *Questions for Freud. The Secret History of Psychoanalysis*. Massachusetts-London: Harvard University Press, 1997.
- Rogozinsky, Jacob. *Faire part: cryptes de Derrida*. Paris: Lignes, 2005.
- Roudinesco, Élisabeth & Plon, Michel. *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Ville, Jacques de. *Constitutional Theory: Schmitt after Derrida*. New York: Birkbeck Law Press, 2017.