"…lanzar las metáforas contra las metáforas…" Metaforización y *ammétaphore* en Jacques Derrida*

Javier Pavez

1. Exergo de la usura

1

> «Si el lenguaje no escapa jamás a la analogía, si es incluso analogía de parte a parte, debe, llegado a este punto, a esta punta, asumir libremente su propia destrucción y lanzar las metáforas contra las metáforas»
> (Derrida, 1985a: 50)

La tradición filosófica ha reducido el carácter de la metáfora a un simple medio de expresión de ideas. Sea implícita o explícitamente, sea para justificarla o para rechazar su «uso», en este registro la metáfora se erige sobre la base de la distinción entre lo propio y lo figurado. Ya Isócrates, en «Evágoras», establece una diferencia estricta según la cual a los poetas les es permitido usar procedimientos de ornamentación; así pueden hacer hablar a los dioses o ponerlos con los hombres mediante «expresiones extranjeras», «nuevas» y/o «metáforas» adornando su «poesía con todo tipo de figuras». Por otra parte, los «oradores», por fuerza, deben «utilizar con exactitud sólo las expresiones de su ciudad y los pensamientos que se acomodan a las acciones» («Evágoras», 9-10). La metáfora, con todo, podría pervertir la exacta expresión.

En el «*Critias*» de Platón, la expresión «*metaphorein onomata*» significa traducir un nombre de una lengua a otra, y aparece en el contexto en que es preciso llamar la atención sobre el detalle de que «nombres bárbaros» aparecen «como nombres griegos» pues Solón al investigar el significado de los nombres de los primeros egipcios descubrió que éstos los habían traducido a su propia lengua al escribirlos, y él, a su vez, tras captar el sentido de cada uno, los vertió nuevamente a su propia lengua (*Critias*, 113a). En el *Timeo*, el término refiere a la «transferencia» de lo que se expresa desde una fábula a la realidad (*Timeo*, 26c), y en el *Menón*, por ejemplo, la comparación metafórica se despliega a partir de las virtudes de un enjambre de abejas (*Menón* 72a). No sería desacertado proponer que las metáforas comprenden casi todo el espectro del lenguaje figurado en los textos de Platón. Desde aquí, quizás no haría falta insistir que en el corpus platónico la metáfora –como figuración de la lengua– se vincula con la transferencia (*eikōn*), la imagen (*eidolon*) y la comparación (*homoiōsis*), es decir, con la representación de algo por medio de otra cosa. El uso de la metáfora como uso retórico, podría, en todo caso, seguirse hasta Aristóteles como lugar central de referencia, donde el término *metaphorai* se enlaza con un espectro de nociones como metáforas, metonimias, símiles e hipérboles. En un célebre pasaje de la *Poética*, Aristóteles define

* Parte de este texto –por saltos, cuestión de tiempo– fue presentado en el Coloquio internacional «A 50 años de La mitología blanca. Jacques Derrida: Metáfora y deconstrucción» (1, 2, y 3 de noviembre de 2021), organizado por Gustavo Bustos y Néstor González. En cuanto su publicación, infortunios de diversa índole –editoriales, de extensión, de formato, en revistas o proyectos de publicación– acompasaron la demora: *(mal)chance*. Agradezco a Miguel Valderrama y al equipo de Bellas Letras la posibilidad de acoger estos apuntes.

cuatro tipos de metáforas, en los que el término se entiende primordialmente como «transferencia»: «traslación de un nombre ajeno»: desde el género a la especie, desde la especie al género, desde una especie a otra especie, o según la analogía (*Poética* 1457b). En la *Retórica* se dice que los nombres específicos, los apropiados y las metáforas son útiles para la «expresión propia de la prosa sencilla» (104b), pero a condición de que «las metáforas se digan ajustadamente» (1405a). Así, del mismo modo, en el entendido de que la claridad es la virtud de la expresión, Aristóteles intenta determinar las cuatro causas de la esterilidad de la expresión: nombres o términos compuestos; uso de términos inusitados; empleo de epítetos largos, inoportunos o repetidos; y el uso de metáforas inadecuadas. En este registro, la metáfora porta una equivocidad que conviene suprimir en virtud de una lengua, digamos, científica. No sólo la *Retórica* se detiene en este rechazo (*Retórica* 1404b, 32-1405b, 20). En «Analíticos segundos», Aristóteles es enfático en que «si no hay que discutir con metáforas, está claro que no hay que definir con metáforas ni hay que definir todo aquello que se dice con metáforas: pues 'en tal caso' será necesario discutir con metáforas» (97b, 38-40) y en *Tópicos*, justamente respecto de la cuestión de la «definición», acentúa que «todo lo que se dice en metáfora es oscuro» (139b). Aun cuando reconoce (y respecto de Aristóteles bien cabría re-ponderar el lugar y la relevancia de la retórica respecto de la lógica) que «la metáfora hace de alguna manera cognoscible lo significado gracias a la semejanza (pues todos los que metaforizan lo hacen de acuerdo con alguna semejanza)» lo relevante es que «no hace cognoscible la cosa» (140a, 9-10). *Pretendería* la lógica desprenderse, así, de toda analógica. De este modo, una extensa tradición ha comprendido la metáfora como un medio de expresión de ideas, sobre la base de la distinción estructurante de lo propio/impropio, de lo que supuestamente podría ser dicho propiamente *o* bien figuradamente («o»: y gran parte de la cuestión radicaría en cuestionar el carácter disyuntivo/conjuntivo de tal conjunción). Sea para justificar o rechazar su «uso», pues, sea para rechazar o intentar hacer aparecer su abuso en la lengua filosófica, la metáfora como metáfora de la usura toca lo que –siguiendo en *La mitología blanca*– podría resumirse bajo la posición de Polifilo en *El Jardín de Epicuro* de Anatole France.

2. De Polifilo, y más allá

> «Esta flor lleva siempre su doble en sí misma, ya sea en el grado o el tipo […] y, en virtud de la repetición en la que ella se abisma y se estropea sin fin, ningún lenguaje puede reducir en sí la estructura de una antología. Ese suplemento de código que atraviesa su campo desplaza su campo desplaza constantemente su clausura, embrolla la línea, abre el círculo; ninguna ontología habrá sido capaz de reducirla» (Ofrecida a los injertos, la mitología blanca (Derrida, 2015: 21b).

En «La mitología blanca» –en primera instancia, publicado en 1971, en *Poétique* n°5–, Jacques Derrida inscribe y despliega su análisis en torno a la cuestión «De la filosofía, la retórica» y «La metáfora en el texto filosófico» (2007b: 247)[1]. Estos son los dos primeros sintagmas –cuestión capital, si se quiere, que pone en cuestión todo íncipit, principio, cabeza, capital– de los dos primeros párrafos del «Exergo» de un texto que, como una flor grave[2] que se aparta de sí misma, exige un libro: «un libro –dice Derrida–, del uso, de la filosofía, del uso o del buen uso de la filosofía» y del cual «La mitología blanca» sería un «capítulo» que «sustituye» el uso por la usura [*usure*] (2007b: 247). Se trata, pues, de una suerte de capítulo (de *capitulum*, «letra capital» y «capítulo», diminutivo de «*caput*», «*capitis*», «cabeza») que *parte* al libro (y así, que divide a «*liber*», parte interior de la corteza de las plantas) por sus cabos y que, a la vez, trata –*precipitándose* y *por fortuna*[3]– del acaecimiento.

> ¿hay metáforas en el texto filosófico? ¿bajo qué forma?, ¿hasta qué punto?, ¿es esencial? ¿accidental?, etc. Rápidamente se logra la certeza: la metáfora parece comprometer en su

> totalidad el uso de la lengua filosófica, nada menos que el uso de la lengua llamada natural en el discurso filosófico, incluso de la lengua natural como lengua filosófica […] Nos interesamos inicialmente por una cierta usura de la fuerza metafórica en el intercambio filosófico. La usura no sobreviene a una energía trópica destinada a permanecer, de otra manera, intacta; constituirá por el contrario la historia misma y la estructura de la metáfora filosófica (2007b: 249).

Derrida pasa del uso a la usura, al desgaste de la metáfora en el discurso de la filosofía –desgaste, diríase, que no constituye sino la historia y la estructura misma de la metáfora filosófica–. Ahora bien, ante la imposibilidad de acceder a la usura de un fenómeno lingüístico sin darle alguna representación figurada, Derrida corre el riesgo (riesgo como amenaza y promesa) de desenterrar el ejemplo de esta metáfora de la usura a partir del diálogo entre Ariste y Polifilo en *El Jardín de Epicuro* de Anatole France (cf. 1989). En tal lectura, se trata de marcar el blanco, de marcar la doble borradura:

> Los dos interlocutores tratan precisamente de la figura sensible que se pone a cubierto y que se usa, hasta pasar desapercibida, en cada concepto metafísico. Las nociones abstractas siempre esconden una figura sensible. Y la historia de la lengua metafísica se confundiría con la borradura de su eficacia y la usura de su efigie (2007b: 250).

Polifilo se figura en sueños que los metafísicos se parecen a los afiladores que pasan monedas y medallas por la muela para borrarles el exergo, la data, la efigie, extendiendo su curso infinitamente. Por tal industria –borradura y extensión que implican tanto plusvalía como intercambio–, también se pasan las palabras de lo físico a lo metafísico. En la posición (*Thesis* y/o *Setzung*) de Polifilo, la figura sensible se usa hasta su desgaste, hasta ocultar que la noción abstracta o el concepto siempre encubre una figura sensible. La circulación usa, bruñe y borra esta figura primigenia. El lenguaje metafísico erosiona su inscripción sensible de un modo tal que la historia misma de la metafísica nombra el despliegue de esta borradura. La metafísica no es exterior a esta usura, ni este desgaste le sobreviene de modo secundario: «la cultura filosófica siempre habrá estado gastada» (2007b: 251). Para Polifilo en *El Jardín de Epicuro*, la lengua metafísica es la lengua como usura, desgaste por frotamiento, encubrimiento de la inscripción que se oculta y que hace pasar desapercibida la figuración sensible. Metaforización: movimiento del paso del sentido propio sensible al sentido propio espiritual a través del rodeo de las figuras que exige un doble movimiento por el cual se olvidaría tanto el sentido material primigenio como su desplazamiento metafórico[4].

Derrida, sin embargo, traza la huella –*marca el blanco*, diremos más adelante– de cierta insociabilidad de dos historias del sentido (cuestión que implica cierta co-implicación entre metaforicidad e historicidad): la borradura de la materialidad simplemente determinada, si se puede decir así, y el producto suplementario del capital. En este registro –doble registro, doble inscripción de la metáfora como *plus de metáfora*, como *más metáfora* y *no más metáfora*– para Derrida no se trata simplemente de poner en cuestión el borramiento del significante material a condición de «hacer fructificar» alguna supuesta «riqueza primitiva» de cuño simplemente empirista. Derrida insiste en que el «movimiento de la metaforización», «no es otro que un movimiento de idealización», movimiento comprendido bajo la categoría maestra del «relevo (*Aufhebung*)», de la «memoria que produce los signos», y los «interioriza (*Erinnerung*) elevando suprimiendo y conservando su exterioridad sensible», un movimiento que es interpretado solamente como «una anamnesis interiorizante (*Erinnerung*), una recolección del sentido» y no como una muerte o una dislocación (2007b: 265-266-208).

Para Derrida, la tesis de la usura o de la borradura por frotamiento –y la consecuente presuposición del agotamiento y restauración del sentido primitivo– supone la pureza arqueológica de un origen propio, la pureza original de la imagen sensible, la anterioridad del sentido, la verdad del

concepto, el significado, la ligadura esencial entre significante y significado a partir de una relación de parecido entre dos signos, la univocidad de un querer-decir que permanece recubierto y re-asignable en la borradura. La estructura y la historia de la metáfora filosófica suponen o implican una «presuposición continuista», esta «erosión progresiva» entendida como «pérdida semántica regular» o «agotamiento ininterrumpido del sentido». De este modo, presupone un concepto sin metáfora, la figura equivalencial de un sentido que no es metafórico: si la figura «se convierte en metáfora cuando el discurso filosófico lo pone en circulación» (2007b: 151), es a condición de que tal circulación y conversión están pretendidamente aseguradas por la pureza de la lengua, por el *étymon* de un sentido primitivo que opera y resguarda como equivalente trascendental a/de un sentido propio). En este registro, la tesis de la usura coincide tanto con el presupuesto de la erosión progresiva –es decir, la presuposición de un *continuum* lineal, cronológico, histórico– como con el gesto que pretende multiplicar las metáforas para controlar sus efectos de suplementariedad, de espaciamiento y temporalización de la *différance*.

Derrida traza la huella, decíamos, pues muestra o expone que el esquema retórico de Polifilo se implica con la configuración de la metafísica[5]. Polifilo no solo supone la integridad original de la imagen sensible, sino que (aunque deteriorada, ocultada, borrada por la circulación el concepto) conjetura la posibilidad de su restitución, por tanto, de su sentido propio. El sentido primitivo, sensible o material de la figura original no sería ya una metáfora sino una figura transparente a sí misma. Así, el sentido material, es decir, el sentido encadenado a una figura singular, se volvería metáfora a condición del discurso filosófico que la pone en circulación. En cuanto tal, empero, en el discurso de Polifilo cabría reactivar la «inscripción primitiva» (2007b: 252). Así, respecto de la figuración originaria factible de ser recuperada, en el diálogo Polifilo alude, por ejemplo, a la figura de los «químicos» que «obtienen reactivos que hacen aparecer sobre el papiro o sobre el pergamino la tinta borrada» (2007b: 251)[6]. De este ejemplo, en el diálogo se desprende la posibilidad de que aplicar «un procedimiento análogo a los escritos de los metafísicos» con el objeto de «sacar a la luz el sentido primitivo y concreto que permanece invisible y presente bajo el sentido abstracto y nuevo» (2007b: 151). Presuponiendo un sentido primigenio, la posición de Polifilo[7] presupone, pues, la posición del sentido.

En este registro, para Derrida no sería posible pretender salvar la integridad o la riqueza natural frente a la acumulación infinita, sea del capital o del concepto. No se trata, pues, simplemente de afirmar –sin exigencia cuasi-trascendeamtal[8]– la virtud originaria de la materialidad sensible, o bien afirmar que alguna pureza anterior del lenguaje sensible pudo haber tenido lugar en el curso el origen de la lengua y que, a su vez, tal pureza o figuración sensible primigenia es factible de ser recuperada, restaurada, reactivada. En *La diseminación*, por caso, refiriéndose a la «estructura de la *doble señal*», es decir, a la «regla según la cual cada concepto recibe necesariamente dos señales semejantes —repetición sin identidad— […] debe dar lugar a una doble lectura y a una doble escritura», Derrida señala:

> Intentaremos determinar la ley que obliga […] a denominar «escritura» a lo que critica, desconstruye, fuerza la oposición tradicional y jerarquizada de la escritura y la palabra, de la escritura y el sistema (idealista, espiritualista, fonocentrista: en primer lugar, logocéntrica) de todos sus otros; a denominar «trabajo» o «práctica» a lo que desorganiza la oposición filosófica *praxis/theoria* y no se deja ya *rehacer* según el procedimiento de la negatividad hegeliana; a denominar «inconsciente» a lo que jamás habrá sido el negativo simétrico o el depósito potencial de la «conciencia»; a denominar «materia» a ese exterior de las oposiciones clásicas que, con tal que se tengan en cuenta una adquisición teórica y una desconstrucción filosófica de hace apenas nada, ya no debería de tener forma tranquilizadora: ni la de un referente (al menos concebido como cosa o causa reales, anteriores y exteriores al sistema de la textualidad general), ni la de la presencia bajo ninguno de sus

> modos (sentido, esencia, existencia –objetiva o subjetiva–, forma, es decir, aparecer, contenido, sustancia, etc., presencia sensible o presencia inteligible), ni la de un principio, fundamental o totalizante, incluso de una instancia última. (2007a: 9)[9]

Así como «escritura» deconstruye la fuerza oposicional y jerarquizada escritura/palabra, ni se deja reducir a la «presencia sensible», «materia» nombra aquello que no se deja reducir a la oposición materia/forma, ideal/material[10]. Así es que, a su vez, como apunta Mauro Senatore, «la cuestión de la diseminación está inscrita en la cuestión de lo metafórico» (2015: 67-92. Me permito también remitir a Senatore, 2016: 163-172). Cabría apuntar, pues, que la inscripción del nombre implica desplazamiento, de modo que la doble señal, el doble registro, exige «atravesar una fase de inversión» pues «deconstruir la oposición significa, en primer lugar, en un momento dado, invertir la jerarquía»[11]. Así, En *La doble sesión* se insiste tanto en que «lo que seguimos, provisionalmente y por comodidad, llamando una metáfora pertenece en todo caso a un sistema» como en que «hay […] que proceder a la inversión general de todas las direcciones metafóricas» (2007a: 119). De este modo, por cierta paleonimia, en «La mitología blanca» no se trata de que la inscripción sensible esté simplemente desflorada por la historia del concepto[12]. Más, se trata de cierta dehiscencia[13]. No habría figura original usada, desfigurada, bruñida y borrada por la circulación del concepto y, por tanto, sea factible de ser reactivada como tal. No hay pureza, entonces, del lenguaje sensible, ni alguna especie de figura transparente, equivalente a un sentido propio, ni un sentido primitivo y concreto que, cubierto por el sentido abstracto, permanezca presente a sí, siempre sensible y material, y que solamente se convierte en metáfora cuando el discurso filosófico la pone en circulación.

3. Del *etymos*

La apuesta por la reactivación del sentido sensible –encubierto por el sentido abstracto– pretende señalar que el sentido primitivo de la figura borra su borradura (es decir, que lo abstracto tiende a tomarse a sí como sentido propio no dejando ya notar la metáfora), pero a condición de mantener intacto, intocado, el sentido material que, a su vez, no podría confundirse ya con lo metafórico. Polifilo, por decirlo rápidamente, conjura doblemente la metáfora –multiplicando el proceso de metaforización–. De este modo, hace coincidir a la metáfora con el proceso de usura y con la extensión infinita que borra la efigie obliterando su borradura; supone que la figura original es no metafórica, pues habría un sentido degradado por la circulación discursiva, pero reactivable o factible se ser restablecido. Así, pues, la historia de la lengua metafísica que se confundiría con la usura de su efigie, implicaría que la figura sensible (que se pone simplemente a cubierto hasta pasar desapercibida en cada concepto metafísico) podría ponerse al descubierto mediante la activación o recuperación mediante una tarea etimológica. De esta manera, si se atiende a que las «nociones abstractas siempre esconden una figura sensible» no es sino a condición de «que el étimo de un sentido primitivo permanece siempre, aunque recubierto, asignable» (2007b: 250)[14].

El etimologismo, en la medida en que interpreta la degradación como paso de lo físico a lo metafísico, se sirve de la axiomática metafísica que deniega a la vez que asume un carácter absolutamente secundario de la metáfora. Pretende, sin más, reactivar la inscripción primitiva o despertar las figuras dormidas –según la cual lo simbolizado mantiene una afinidad natural con el símbolo–. Es decir, si no hay algo así como un sentido anterior y determinado independientemente del juego de huella, sería siempre posible –y esta posibilidad no es simplemente superable– que de los efectos de *propiedad* sean los efectos del movimiento de la circulación que los produce por desgaste o por usura, y que guarda –es decir, produce, fricciona obliterando el movimiento fictivo– lo propio en el curso del trayecto de su

des-figuración. De otra suerte dicho, *lo propio* es también el efecto de cierta desfiguración sin figura, de modo que es, desde ya, huella que se borra como huella –de huellas que no podrían ser huellas sin borradura posible–. Cabría apuntar, quizás, que la marca de la *différance* que no es ni palabra ni concepto, que «no juega en efecto ni a título de 'concepto' ni simplemente a título de 'palabra' […] no le impide producir efectos conceptuales y concreciones verbales o nominales»[15]. «La mitología blanca» de Derrida, implica cierta irreductible anagramática que fractura cualquier formalización clausurante, o formalización taxonómica.

En este registro, toda la cuestión del trabajo anagramático podría leerse como una puesta en cuestión de la etimología y de la filología. En *Parages*, por ejemplo, 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*»] (1986a: 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» (2012: 187). A pesar de las diferencias de contexto, si nos preguntamos por el estatuto de este «*jamais*» («nunca he solicitado») y de este «*toute*» («toda filología»), habría que recordar que en «Survivre» Derrida escribe que «la relación transferencial» es lo que «haría reír o gritar a un filólogo» (1986a: 191). Más de un lugar, pues, 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» [1986a: 25]) mientras que en la «La doble sesión» escribe que «[…] la filología y la etimología no nos interesan más que secundariamente» (2007a: 332). En *Glas* cae una alusión a algún «[…] lector quisquilloso con respecto a las autentificaciones filológicas y editoriales [que] siempre podrá protestar o considerarlas ficciones» (2015: 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» (1976: 39). En esta cifra, hay que subrayar que «La mitología blanca», cuestionando las analogías generales que organizan y controlan los intercambios, apuesta por cierto discurso de la figura que «ya no se deja contener en una ciencia regional o determinada, la lingüística o la filología» (2007b: 256), motivo por el cual en *Posiciones* insiste Derrida en que «'La mitología blanca' sistematiza la crítica del etimologismo en la filosofía y en la retórica» (2014: 87). Semejanza fortuita, parentesco ficticio, sin comunicación de sentido, derrapaje, desviación, efecto-reflejo[16].

Respecto de la metáfora, pues, no sería descaminado afirmar que en Derrida la metafórica está transida por la muerte[17] (cuestión que implica, pues, la economía de la muerte, de la sobrevida, o de la vida la muerte, o bien de cierto *plus de vie como plus de métaphore*), de modo que ese adverbio y ese pronombre (ese «*jamais*» y este «*tout*» a los que hacíamos alusión), podrían implicar quizás una suerte de filología sin como tal, o más bien de cierta anagramática[18]. Así, no se trata de la activación etimológica –una activación que traspasa, sin infidelidad, lo arbitrario del signo que aquí no sería más que un grado de usura de lo simbólico– de una figura sensible y primitiva, ni de la polisemia regulada, sino de «más metáfora» y «no más metáfora»: plus de metáphore. Por doble ciencia, como si semejanzas fortuitas y parentescos ficticios se tratase, la metáfora nombra a la vez el «*plus de*» y el «*surplus*» como límite y posibilidad imposible: «En lugar de arriesgar aquí prolegómenos a alguna metafórica futura, tratemos mejor de reconocer en su principio la condición de imposibilidad de un proyecto semejante» (2007b: 259). Designa, como una suerte de exterioridad interna, tanto al límite del discurso filosófico como a su afuera.

> Mitología blanca –la metafísica ha borrado en sí misma la escena fabulosa que la ha producido y que sigue siendo, no obstante, activa, inquieta, inscrita en tinta blanca, dibujo invisible y cubierto en el palimpsesto–. (2007b: 253)

Así, entonces, si texto es tejido, y si 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. «Nada en derredor tras los telones [*Rien derrière les rideaux*]» (2015: 59, cf. 2015: 80), podríamos afirmar. En una entrevista de 1983, titulada «Descellar («la vieja nueva lengua») [*Desceller* («*la vieille neuve langue*»)], refiriéndose a una escritura idiomática cuya pureza es inaccesible, Derrida señala que «lo que escribo se parece en mi memoria a una huella punteada que giraría alrededor de un libro por escribir, sobre aquello de lo, para mí, llamo 'la vieja nueva lengua', la más arcaica y la más nueva, por tanto inaudita, actualmente ilegible (…) este libro sería otra cosa que el camino al cual, no obstante, seguiría pareciéndose. En todo caso, una anamnesis interminable cuya forma se está buscando: no solamente mi historia, si no la cultura, las lenguas, las familias…» (1992: 127-128. Trad. mía). Ya hemos apuntado que en *Posiciones* se dice que «La mitología blanca» es una respuesta en escena práctica de todas las falsas partidas, comienzos, incipits, títulos, exergos, pretextos ficticios, que produce un número no-finito de efectos semánticos; y que «La mitología blanca» se inscribe como un «exergo» o un «capítulo» que exige un libro del uso y la usura de la filosofía. Haría falta, pues, leer este texto como huella punteada de ese libro por venir (lo que implicaría trazar el movimiento de una costura interpretativa de la institución e institucionalización de la interpretación) a través de las lenguas, de las familias, marcando –como escribe Derrida en *La escritura y la diferencia*– esos «espacios en blanco, sin los que ningún texto nunca puede proponerse como tal» (2012: 411)[19].

4. Marcar el blanco, marcar la raza

Como decíamos anteriormente, Derrida traza la huella o marca el blanco. Se trata, así, de descellar el sello, de trazar la huella, de marcar el blanco o marcar la doble borradura. «La mitología blanca» marca, pues, la metaforización de la mitología blanca (aquello que toma su propio *logos*, es decir, el *mythos* de su idioma, por la forma universal). Al respecto, por cierto rodeo apresentativo, podríamos remitir al cuento de Herman Melville «The Paradise of Bachelors and the Tartarus of Maids» (1922: 167-210)[20]. En este cuento, el narrador visita una fábrica de papel. Su motivo es que habiéndose embarcado en el negocio de las semillas a gran escala, la demanda de papel se había convertido en uno de los gastos más considerables de su cuenta general. Debido a la increíble cantidad de sobres requerida, el narrador decide –nos dice en parte por aventura del viaje y en parte por economía– encargar el papel en la fábrica ubicada en la así llamada «Devil's Dungeon». El relato de Melville se despliega no sin marcar el blanco. El edificio –según se señala desde el comienzo, el edificio se destacaba como un gran sepulcro blanco respecto del fondo sombrío u hosco de los abetos de la ladera de la montaña en cuyo lugar se alza– estaba rodeado suplementariamente por otros edificios pequeños que, debido a la naturaleza escabrosa del emplazamiento, carecían de una disposición regular. El extraño agrupamiento hacía lugar al edificio principal que se erigía como una torre de tosco carácter. En la plaza principal y ante el edificio, temblando con su caballo bajo la ventisca el narrador se dirige a una joven quien, haciendo una pausa en su carrera desde uno las viviendas adyacentes, volvió hacia él un «rostro pálido por el trabajo y azulado por el frío», de «mirada sobrenatural con una miseria sin parangón» y luego, en el umbral, vio otra pálida joven que temblaba (1922: 192). Una vez hubo entrado, se encontró con «hileras de mostradores en blanco [donde] se sentaban hileras de chicas en blanco, con blancas carpetas en sus manos blancas, todas doblando papel blanco […] Las jóvenes –se agrega en el

relato– no parecían tanto ruedas accesorias de la maquinaria general como meros engranajes de las ruedas» (Melville, 1922: 193-195). Jóvenes mujeres alimentaban con pliegos de papel lo que parecía(n) ser un(os) animal(es) de hierro. Luego su explicar su negocio y de haber firmado el contrato correspondiente, se le solicita a un muchacho, de mote Cupido, que le muestre la fábrica. Dejando la sala de plegado, el jovenzuelo de mejillas rojas y con hoyuelos, de aspecto animoso y atrevido, le muestra el molino colosal que giraba y giraba, moviendo toda la maquinaria, como un único e inmutable propósito. En la sala de harapos, se apostaban sobre toscos cubículos hileras de jovencitas delante las cuales se alzaban verticalmente largas y relucientes guadañas. De un lado a otro, las jovencitas arrastraban sin cesar largas tiras de harapos, a través de las afiladas hojas, desgarrando las costuras y convirtiendo, así, los jirones casi en pelusa. Visitan luego la gran máquina que fabrica el papel. El narrador está maravillado tanto por el estiramiento como por las interminables circunvoluciones de la máquina. Quien lo guía en su visita, le propone que en un trocito de papel escriba lo él que quiera, y que siga el trayecto de un extremo a otro de la máquina. El narrador escribe el sobrenombre de su interlocutor (Cupido), y siguió el trayecto mientras desaparecía bajo los inescrutables cilindros inferiores de la máquina, para luego verlo emerger gradualmente, de modo que, avanzando y avanzando, se ocultaba, aparecía y volvía a desaparecer. La hoja principal crecía más y más, adquiriendo consistencia. De pronto, el narrador ve una especie de cascada de papel, y al golpe de un sonido de tijeras cayó una hoja de papel sin plegar con su «Cupido» casi borrado. Desplazando su atención desde los engranajes y cilindros, vio a una mujer de triste aspecto que estaba de pie junto a la máquina. La función de la mujer que atendía el final de la máquina radicaba en recibir continuamente pilas y pilas de papel. Al contemplar aquel papel blanco que caía continuamente, especula acerca de los extraños usos que se darían a aquellas miles y miles de hojas (sermones, escritos de abogados, recetas de médicos, cartas de amor, certificados de matrimonio, sentencias de divorcio, registros de nacimientos, actas de defunción, etcétera).

El relato de Melville marca la borradura, tachando, pues, la obliteración naturalizante. Marca el blanqueamiento, la constitución o institución del papel blanco y descella, pues, su supuesta pureza. Melville pone en juego la mostración del inflexible animal de hierro expone tanto la continua circulación de la pulpa como la continua producción de pilas de papel y de hileras de mujeres de descolorido aspecto. Esta suerte de primer motor metálico o jadeante Behemoth, esta cosa de metálica necesidad inamovible, produce y hace circular –no sin pretender hacer desaparecer el mecanismo– tanto pliegos de papel como los blancos rostros de las blancas jovencitas en continua fatalidad. Así como Melville indica las huellas en la blancura (o las huellas de la borradura de las huellas, de los nombres) y muestra que el papel blanco está asediado de impresiones fantasmales, en Derrida habría que leer la pregunta por la «cosa» como una pregunta acerca de la «cosa literaria» marcando *esos espacios en blanco, sin los que ningún texto nunca puede proponerse como tal*. Otra aneconomía de la metáfora. Con Derrida, así, diríamos que esto exige la afirmación de una escritura vaga, canalla, bribona, sin-papeles, que hace saltar la escena del logos que está cerca de sí (en sí y en casa, «*chez soi*»). La cuestión del texto como aquello que no se deja reapropiar bajo la sublimidad del padre ni cerrarse sobre sí, exige la cuestión de cierta indigestión que marca, por ejemplo, la digestión hegeliana[21]. Así como Melville expone la *mekhané* constitutiva no solo de la producción artificial sino de la expresión misma del rostro, en «La mitología blanca» se trata de la producción e impresión de la Mitología Blanca abierta a la errancia, atravesadas constitutivamente por la posibilidad del accidente, de lo caedizo. La-vida-la-muerte, los pálidos rostros, enlutados, fulgurantes, suplicantes, están oscuramente dibujados –impresión atormentada–, plegados a los pliegos de papel. No se trata, pues, de una suerte de revelación de las fuentes pretendidamente originales.

Así, por ejemplo, en «Qual, Quelle», como la marca de la división en el comienzo, Derrida no remonta «el curso» sino que sigue las señales

como un «arrugamiento regular de cada página» (2007b: 315) y en *Papel máquina* alude a «lo 'blanco' de la escritura» como «el espaciamiento, el intervalo», «el fondo del fondo», «la figura del fondo sobre cuyo fondo se destacan las figuras y las letras que abre siempre a un *fondo* de papel», «el 'fondo' indeterminado del papel» que también «es superficie, soporte y sustancia (*hypokeimenon*), sustrato material, materia informe y potencia en potencia (*dynamis*), poder virtual o dinámico de la virtualidad» (2003: 223). Respecto de marcar el blanco, cabe marcar que no es simplemente casual, entonces, que «Tímpano» precise que *Márgenes de la filosofía* «se trata constantemente de interrogar la relevancia del límite» (2007b: 18), de modo que los textos que componen este libro (Márgenes de la filosofía), incluido «La mitología blanca», «plantean la cuestión del margen», interrogando la filosofía «más allá de su querer-decir» no tratándola solo como un discurso sino como «un texto determinado, inscrito en un texto general, encerrado en la representación de su propio margen» (2007b: 30). Esto exige recordar que «más allá del texto filosófico, no hay un margen blanco, virgen, vacío, sino otro texto, un tejido de diferencias de fuerzas sin ningún centro de referencia presente» (2007b: 30). Cierta metafórica, como exterioridad interna, indigerible resto, nombra la apertura del espaciamiento-temporalización de la huella suplementaria[22].

> La diseminación de los blancos [*dissémination des blancs*] (no diremos de la blancura [blancheur]) produce una estructura topológica que circula infinitamente sobre sí misma mediante el suplemento incesante de una vuelta de más [*supplément incessant d'un tour de trop*]: *más* metáfora, *más* metonimia [*plus de métaphore, plus de métonymie.*]. Volviéndose todo metafórico, no hay ya sentido propio y, por lo tanto, metáfora [*Tout devenant métaphorique, il n'y a plus de sens propre et donc plus de métaphore*]. (Derrida, 2007a: 290)

Este «*tour de trop*» como suplemento exige un «*plus de métaphore*» como un «tour» –«giro», «vuelta», «rodeo» o «tropo», por anasemia «torre»– como «*tour de Babel*» que hace temblar la jerarquía que la razón (y de la raza) que escinde entre sentido propio/sentido metafórico. Mitología blanca: la metafísica ha borrado que no hay margen blanco, borrando así la escena ficticia que la ha producido: «La metafísica –mitología blanca que reúne y refleja la cultura de Occidente: el hombre blanco toma su propia mitología, la indoeuropea, su *logos*, es decir, el *mythos* de su idioma, por la forma universal de lo que todavía debe querer llamar la Razón» (2007b: 253)[23]. «La mitología blanca» remarca, pues, que más allá del texto no hay margen blanco, no hay lo blanco de la razón (*raison*) ni de la raza (*razza*). Marcar el blanco, no es sino marcar la raza.

En una nota al pie de «Psyché. Invención del otro», Jacques Derrida refiere al libro *L'invention du racisme* de Christian Delacampagne (Paris: Fayard, 1983), como un libro que «recuerda que la invención del mal sigue siendo, como toda invención, asunto de cultura, de lenguaje, de institución, de historia y de técnica» (2017c: 37). En este contexto, Derrida no solo señala que Delacampagne vincula el significado del racismo a la *raison* y a la *razza*, sino que propone que el racismo es «una invención del otro, pero para excluirlo y encerrarse mejor en lo mismo». Esta «tópica de identificaciones y proyecciones» —dice Derrida— ameritaría un largo discurso, pero también añade que ese es justamente el objeto del «Psyché. Invenciones del otro», y de todos los textos siguen, sin excepción. Derrida nos remite explícitamente a «La última palabra del racismo», «Geopsicoanálisis» y «Admiración por Nelson Mandela o las Leyes de la reflexión» (textos a los que habría que añadir, al menos, los referidos a la secuencia «Geschlecht») (2017c: 37). Se deja leer, así, que la cuestión de la trace complica, pues, la cuestión de la raza: «Como en todos los racismos» –escribe Derrida en *Políticas de la amistad* en torno al *genos* griego como extranjero al genos bárbaro– «un discurso sobre el nacimiento y sobre la naturaleza, una physis de la genealogía […] ordena en último análisis el movimiento de cada oposición: repulsión y atracción, litigio y acuerdo, guerra y paz, odio y amistad. Dentro y fuera» (1998: 112). Como

un haz [*faisceau*] intensivo, entre *raison* y *razza* la borradura toca, así, la semántica, la lógica y la axiomática del racismo[24]. En la conferencia «tRACEs: Race, Deconstruction, and Critical Theory», Derrida insiste que no sería simplemente posible derivar el «racismo» a partir de la «raza», pues se trata, aquí, justamente de marcar esta jerarquía como una invención obliterada: «Es el racismo el que construye o produce el concepto de raza …. La raza es un producto artificial de lo que llamamos racismo» (2021). De este modo, la deconstrucción es la deconstrucción las condiciones de posibilidad de lo se denomina racismo, y así, pues, la demanda o exigencia in-finita de una lectura de aquello que, en cuanto formación plástica, y sin como tal, puede tomar formas metonímicas de manera interminable al tiempo que intenta construir las condiciones políticas de su existencia. *Aprés coup*, «La mitología blanca» se inscribe en esta secuencia de desconstrucción de la metafísica como juego textual obliterado, que toma –cuestión de la violencia– su *mythos*, su *idiom*[25] como forma universal. Es decir, la apropiación requiere tanto su violencia efectiva como el ocultamiento de esa violencia —doble borramiento, por el cual no sólo se borra lo otro, sino que se borra el proceso de borradura—, requiere ocultar las vías por las cuales ejerce la apropiación, de modo que el proceso de incorporación o asimilación sea naturalizado. Se trata, pues, de que la metafísica —como mitología blanca— borra la escena fictiva que la produce, cuya deconstrucción, como futuro anterior, podrían rastrearse desde *Canallas* o los Seminarios sobre *La bestia y el soberano*, pasando por lo que Derrida denomina «monolingüismo del otro» e incluso «nostalgérie» (o, en palabras de Hélène Cixous, «algériance»), hasta la cuestión de la huella, el retraso y la escritura. Más allá, más acá, «La mitología blanca» caso haría temblar la gramática de la lengua, de la filiación, del *genos*, del origen. Derrida expone, pues, la condición tropológica que opera en el texto metafísico. Sin embargo, no trata solamente de develar la metaforicidad borrada por (la lengua de) la metafísica. Dicho de otra manera, dado que no hay concepto-metafísico (2007a: 11), se trata de una exposición que destituye la obliteración del juego textual.

5. Fuerza, significación y suplementariedad: *Plus de métaphore*

En «Poésie et Connaissance», específicamente en el acápite titulado «La Metháphore», Michel Deguy se pregunta si no sería «metáfora» lo que podría nombrar el giro del poema. Luego de remarcar que la forma poética, lejos de ser ornamental es más bien «el 'lugar' donde se cifran los modos de ser de lo que es», señala que en la esencial del poema la lengua se escucha a sí misma. Pero –se pregunta Deguy–, «¿quién puede hacer esta escucha, acaso el lingüista profesional, el filólogo polígloto, que hace sus observaciones sobre la lengua en una lengua neutra o híbrida? No, sino aquel o aquella que ha nacido en su lengua dos veces como poeta». Para Deguy, «la comprensión [entente] del ser no puede realizarse más propiamente que en ese nivel donde 'ello', como siempre, está ya tomado en figuras, en la 'archi-metáfora' de esta 'lengua primitiva' que es el poema». Respecto, pues, es esta relación metáfora-poema, Deguy precisa:

> Si metáfora designa un transporte, un desplazamiento, entonces está justificado decir que el lenguaje es metafórico en varios sentidos a la vez: 1) en el sentido de este transporte primordial del ser al pensamiento, es decir, a la lengua en sus figuras; 2) porque la palabra metáfora se aplica a la estructura de renvío de la lengua, si es verdad que, 'horizontalmente', como en una especie de inagotable potlatch, toda palabra reenvía al resto del lenguaje; 3) ahora en el sentido de un reenvío vertical, si la lengua es efectivamente ese pliegue, esa hendidura [*feuillure*] original del doble sentido, del doble juego que designan las expresiones 'sentido propio-sentido figurado', es decir, tan primordial, constitutiva, es su ambigüedad –que podríamos expresar así: no hay sentido propio o primero. (1966: 255-269)[26]

Cuestión de la metáfora, no de la historia sino de la historicidad, de la apertura, de la historia que se abre como una flor grave que, enrollada, se aparta de sí misma. Apartada de sí, sería preciso remarcar al menos que la cuestión de la metáfora está inscrita desde «Fuerza y significación», «Freud y la escena de la escritura», «Violencia y metafísica», «Edmond Jabès y la cuestión del libro», «*Fors*», o *La voz y el fenómeno*. La flor grave podría citar, a la vez, la «instancia e insistencia de lo grave» que cierra «Fuerza y significación», un temprano texto de 1963 que toca al estructuralismo, la cosa literaria, la lengua, el signo, la letra, y donde Derrida ya instala la cuestión de la historicidad. Alrededor del libro de Jean Rousset *Forme et signification*, Derrida muestra que el análisis estructuralista (o más bien, «ultraestructuralista») de Russet descuida la genética y la historia interna de la obra, operando con y dentro de la clausura –sistema de oposiciones y jerarquizaciones– metafísica[27]. Derrida señala que la posición de Rousset –posición que no desliga forma y contenido– soslaya el peligro objetivista al pretender erigirse contra el platonismo o neoplatonismo, con todo, contra el prejuicio tradicionalista de la interioridad de la idea. Sin embargo, Rousset corre el riesgo de un platonismo convencional pues al intentar proteger la verdad y el sentido, no atiende a la historicidad de interna de la obra, descuidando, así, no la historia como sentido sino la historia como operación, que no es sino la imposibilidad de la obra de «estar en presente», «resumida en alguna simultaneidad o instantaneidad absolutas» (2012: 24-25). De este modo, Rousset confunde el sentido con su modelo geométrico en detrimento del juego metafórico. Este privilegio del modelo espacial (líneas y formas) en Rousset reduce el tiempo a una dimensión (2012: 28), de modo que la estructura (lo geométrico y/o lo morfológico) sólo aparece como una mecánica y no como una energética (es decir, como forma y no como una cuestión de diferencia de fuerzas). En cierta medida, se trata de cierto abstraccionismo, de cierto esquematismo espacial sin temporalización. En esta desatención de la fuerza y fascinación estructuralista por la forma se pone en juego, dice Derrida, el «sentido repensado en la forma», ahí donde «la estructura es la unidad *formal* de la forma y del sentido», «la unidad de una forma y de una significación» (2012: 11-24). Así, incluso desde el título, respecto de la «forma», «fuerza» nombra un desplazamiento que no se deja subsumir bajo la oposición dialéctica fuerza/forma[28]. Ante la pregunta, pues, «¿no exige la palabra pura la inscripción […]?» (2012: 17)[29], bien podríamos referir a la necesidad del rodeo apresentativo, a la diferencia entre indicación y expresión en Husserl, o a la «escritura» como «origen de la historicidad». La escritura es peligrosa y angustiante en la medida en que, sin saber dónde va, se precipita hacia un sentido que sin embargo constituye.

> […] la posición de Rousset está en un equilibrio difícil. Atento siempre al fundamento unitario de la disociación, soslaya, en efecto, el peligro «objetivista» […] al dar una definición de la estructura que no es puramente objetiva o formal; o al menos que no desliga en principio la forma y la intención, la forma y el acto mismo del escritor […] La estructura es así la unidad de una forma y de una significación. Es verdad que en algunos enclaves la forma de la obra, o la forma en tanto que obra, se trata *como si* no tuviese origen, como si, de nuevo ahí, en la obra maestra […] lo logrado de la obra no tuviese historia. No tuviese historia intrínseca. Ese es el punto en el que el estructuralismo aparece muy vulnerable y por el que […] la tentativa de Rousset corre también el riesgo de platonismo convencional. Al obedecer a la intención legítima de proteger la verdad y el sentido *internos* de la obra contra un historicismo, un biografismo o un psicologismo (que acecha por otra parte a la *expresión* «universo mental»), se corre el riesgo de no atender ya a la historicidad interna de la obra misma, en su relación con un origen subjetivo que no es simplemente psicológico o mental. Por la preocupación de limitar la historia literaria clásica a su papel de «auxiliar» «indispensable», de «prolegómeno y parapeto» (p. XII, n. 16), se corre el riesgo de descuidar otra historia, aquella, más difícil de pensar, del sentido de la obra

> misma, la de su operación. Esta historicidad de la obra no es solamente el *pasado* de la obra, su vigilia o su sueño, por los que se precede a sí misma en la intención del autor, sino la imposibilidad que tiene por siempre de estar en *presente*, de estar resumida en alguna simultaneidad o instantaneidad absolutas […] si «la historia literaria» […] no es más que el parapeto de la crítica interna de la obra; en cambio, el momento estructural de esta crítica no es, por su parte, más que el parapeto de una genética interna en que el valor y el sentido son re-constituidos y despertados en su historicidad y su temporalidad propias. (2012: 24-25)

La inquietud de la crítica estructuralista de no ceder al historicismo, implican su esquematismo y cierta espacialización (sin temporalización), ante lo que Derrida re-marca aquello que no puede manifestarse «directamente sino solamente *indicarla* mediante una metáfora» (2012: 16). En la medida en que «Fuerza y significación» trata no de la historia sino de historicidad, habría que leer, pues, que se trata a la vez de un texto acerca no de la metáfora sino de la metaforicidad: «la metáfora no es inocente jamás. Orienta la búsqueda y fija los resultados» (2012: 28). *Plus de métaphore*: más metáfora, no más metáfora. Tal como «un pensamiento de la huella ya no puede romper con una fenomenología trascendental ni reducirse a ella» (1986: 81), podría decirse que un cierto pensamiento de la metáfora como «*plus de métaphore*» ya no puede romper con la metaforización trascendental pero tampoco reducirse a ella. Se trata, pues, de metaforicidad suplementaria que opera como «lo que dobla y amenaza a la filosofía» (2007b: 310).

> La metáfora lleva, pues, siempre la muerte en sí […] Esta flor siempre lleva su doble en sí, sea la semilla o el tipo, el azar de su programa o la necesidad de su diagrama. El heliotropo siempre puede relevarse. Y siempre puede convertirse en una flor seca en un libro. Hay siempre, ausente de todo jardín, una flor seca en un libro; y en razón de la repetición en la que se abisma sin fin, ningún lenguaje puede reducir en sí la estructura de una antología. Este suplemento de código que atraviesa su campo, desplaza sin cesar su cierre, confunde la línea, abre el círculo, ninguna ontología habrá podido reducirlo.
>
> A menos que la ontología sea también una litografía. Heliotropo nombra también a una piedra; piedra preciosa, verdosa y rayada de venas rojas, especie de jaspe oriental. (2007b: 310-311)

No hay suplementariedad sin metafórica, sin el *tour* («giro», «vuelta», «rodeo» o «tropo», decíamos) apresentativo originario que amenaza la metafísica de lo propio/figurado. La metaforicidad dobla la filosofía, como una flor que lleva su doble en sí, como la flor seca de un libro. Más allá o más acá de una taxonomía general de la vida vegetal, haría falta –traza que se precisa y que aquí hace la falta– rastrear no solo el aparecer o el *phenóneno* sino la multiplicación –despunte y pespunte, dehiscencia e injerto– de una suerte de «síndrome floral», desde el «*tournesol*» o la «*fleur séchée*» de la «Mitología blanca». Tarea imposible, trazado del crecimiento y la proliferación de sus figuras: desde Perséfone, nombre a la vez floral y subterráneo que en cita de Michel Leiris abre «El tímpano», pasando por los cuasi-conceptos de «injerto» (por metafórica «*greffer*» se toca con «*gráphō*», tanto «escritura», como «inscripción», «grabado», «dibujo» o «trazo») y «dehiscencia», así como por las rosas en Shelley (*The Triumph of Life*) y Blanchot («*L'Arrêt de mort*» y «*Thomas l'Obscur* ») en «Survivre» de Parages (1986a: 177-218); por las flores de Genet («Le miracle de la rose») en *Glas*, y, así, por los gladiolos, los arbustos, las algas; por las mimosas de Ponge, o los tulipanes de Kant en *La verdad en pintura* (2005b: 91-113). Más, tanto entre Eco y Narciso como entre Eros y Psyché, cabría quizás dejar proliferar infinitos narcisos como secretas huellas testamentarias. Ninguna ontología podría reducir el suplemento que la metáfora lleva como una flor que porta su doble en sí, y que concierta, a la vez, aquello que en *La voz* y *el fenómeno* se denomina «una no-vida o una no-presencia o no-pertenencia a sí del presente viviente, una

inextirpable no-originariedad» (1985a: 43)[30]. En las flores de la retórica, como su doble, *hay* siempre una flor seca. Mientras en el pensamiento de la fenomenología husserliana la «muerte no sería comprendida como sentido, sino como hecho extrínseco al movimiento de la temporalización» (2000: 144) el pensamiento de la metáfora «señala el *tiempo muerto* en la presencia del presente viviente, en la forma general de toda presencia» (1986c: 88)[31]. Aneconomía *de la muerte: el plus de métaphore* implica a la vez el *surplus*[32] de un *plus de vie* (1985c: 25), *plus d'une langue* (2008b: 28), *plus de sens* (1998: 31). Exceso, excedente, resto: «Ofrecida a los injertos, la mitología blanca» (Derrida, 2015: 21b).

6. Ánfora y metáfora

Ofrecida a sus injertos, la metáfora ya no se deja reducir a la metaforización como idealización o relevo. Si tradicionalmente la trópica y la retórica de la metáfora han pretendido erigirse sobre la base lo propio, y distinguirlo, así, de lo que se profiere figuradamente, aquí se espacia la trópica de la metaforicidad. Como diferencia de fuerzas, la metaforicidad implica el giro, el rodeo y la demora como *tours de Babel*. La traducción no sólo es transportada por la metáfora, pues se parasitan, se suplementan como trozos o fragmentos originarios de cierta ánfora como *ammétaphore*. Quizás no sea del todo necesario recordar, por ejemplo, que «*translation*», del latín «*translatio*» (de «*translatum*», supino de «*transferre*») está compuesto por el prefijo «*trans*» y el participio pasado, «*latus*», del verbo «*ferré*» –verbo que no sólo compone «ánfora» o «metáfora» (*metaphore*) sino también a «diferir», «diferencia»–. *Trans* y *ferré*, se pliegan en «*traduction*», «*metáphore*» y «*différance*»[33]. La cuestión de la metáfora, así, hace señas a la différance como espaciamiento y temporalización, marca de remisiones que constituyen y (re)trazan el movimiento de significación. Si la inscripción de un sistema generalizado de huellas implica una desestabilización interna de cualquier pretensión de sentido-significado, la distinción entre la presencia y los signos que la suplen –que la portan, cuestión del traslado: metáfora y traducción imposibles– no está absolutamente asegurada[34]. No hay, pues, significado trascendental[35]. Se desprende en «La mitología blanca» que el sentido-significado no puede ser entendido simplemente como «una esencia rigurosamente independiente de lo que la transfiere [*indépendante de ce qui la transporte*]». Escribe, por ejemplo, Serge Margel:

> no se puede separar radicalmente el discurso filosófico de todo movimiento de metáfora, así, un discurso propio, literal, racional, de un discurso figurado, alegórico e imaginado, sin haber presupuesto ya un cierto concepto filosófico de la metáfora, como desplazamiento de sentido, por tanto, sin haber ya utilizado siempre este concepto de metáfora para describir el discurso filosófico y el discurso metafísico. Pero es, no obstante, la pretensión primera y última de la filosofía. Una pretensión propiamente metafísica. Erigir un punto exterior, al abrigo, como en retirada de la metáfora [retrait de la métaphore], un punto, un horizonte, otra escena trascendental, un 'significado trascendental', que permita al discurso filosófico funcionar, significar, concebir, teorizar, en pura y perfecta independencia de las formas del lenguaje, que emplea y que lo produce como discurso propiamente filosófico (Margel, 2006 : 16-26).

Cuestión de metáfora, decíamos y traducción. Ya escribía Hegel en *Lecciones sobre la estética*: «Por eso también para lo propiamente hablando poético resulta indiferente si una obra poética es leída o escuchada, y ésta puede ser también, sin desmedro esencial de su valor, traducida a otras lenguas, vertida en prosa, y puesta por tanto en relaciones sonoras totalmente diferentes» (Hegel, 1989: 699). Y *no es casual* que sea en estas *Lecciones* donde Hegel plantea que la metáfora (junto a la alegoría y el símil) nombra la fase en que lo universal llega al dominio de la figura ilustrativa y, por lo cual, no puede darse más que como atributo o imagen (239). Por tanto, es «solo acompañante y accesorio que no tiene para sí ninguna autonomía, sino que aparece como enteramente subordinado

al significado» (281) y depende del arbitrio de la «comparación» (281, 292). Metáfora –agrega– «ha de tomarse ya en sí como un símil» (296). Esto quiere decir que para Hegel la metáfora expresa el significado en un fenómeno de orden efectivo que es comparable y análogo al significado solo en términos concretos. Ahora bien, mientras en la comparación el sentido y la imagen están escindidos, en la metáfora esta separación –dice Hegel– no está todavía puesta[36]. No es casual, decíamos, en ambos registros la independencia del sentido respecto de la superficie de transporte es la tesis, la posición misma, de la filosofía[37]. Así, entonces, si «los paradigmas de la moneda, del metal, dinero y oro, se han impuesto con una insistencia notable», para significar el proceso metafórico (2007b: 255), la usura en el *intercambio* filosófico –que, por regla económica, implica el pretendido uso transparente dada cierta circulación– nombra tanto el plus valor del capital como la plusvalía lingüística. El significante lingüístico y el económico se suplen, pues, por conversión y equivalencia (trabajo-salario / significado-significante)[38]. En la tesis de Polifilo (que se puede poner en relación con Saussure), los metafísicos se parecen a los afiladores que pasan medallas y monedas por la muela, para borrarles el exergo, la fecha y el exergo. La escena del intercambio entre lo lingüístico y lo económico es determinada por la inscripción del dinero, de modo tal que la posición de la metáfora es secundaria (ornamento, significante exterior) respecto del sentido-significado. La distinción entre teoría el valor y teoría de la significación, o entre valor lingüístico y valor económico, se justifica por analogía metafórica. Así, incluso los valores de «valor», «ojo», «sol», «luz»[39], se determinan según una trópica general del intercambio –axiológico y semántico–. La metáfora, aquí, se establece y despliega como una metafórica metafísica –de modo que la filosofía pretende dominar la metafórica a condición de pretender hacer girar las figuras trópicas alrededor de una metáfora menos, que, excluida y abstracta, procura instalarse como no-metáfora, negando, así, la suplementariedad–. Sin embargo, no se podría, *sin más*, superar la metafísica a través del concepto (metafísico) de metáfora.

Si el sentido de la metáfora tradicional –registro dominante– se determina por el significado de la ontoteología, la metáfora –más y menos que la trópica de la similitud– *a la vez* (podríamos denominar esta temporalidad bajo el nombre de «autoinmunidad»[40]) hace temblar las oposiciones fundamentales (estructurantes u originarias) de la metaforología *physis*/*nomos*. Cuestión de *an-economía*, la de la metáfora: doble destrucción de la metáfora. Falta y sobra respecto del discurso filosófico. La energía trópica no permanece, pues, intocada. Como resto, se espacia en el retorno de la trópica general del intercambio –inequivalencia inscrita en la posibilidad misma del intercambio, incluso de los términos «giro», «tropo» e «intercambio»–. Al respecto, y bajo la enseña de cierto rodeo, podríamos referir a Montesquieu, quien, en sus *Cartas persas*, escribe acerca de un fortuito encuentro entre un geómetra y un traductor. A través de una suerte de diferimiento, el narrador cuenta que paseando con un amigo éste se encontró con un hombre que, según le dijo, era un geómetra –caracterizado como meditativo y de espíritu metódico, como un mártir de su precisión–. El geómetra, absorto en las ocupaciones que precisaba un problema acerca de una curva que lo atormentaba hace días, solo respondió luego de que le sacudiesen para llamar su atención. Después de saludarse efusivamente y de hablar acerca de novedades literarias, conducidos por la conversación se dirigieron a un café. Luego de diálogos variados que dan cuenta del estricto carácter del geómetra, éste se marcha no sin ser seguido por el narrador y su amigo. De caminar apresurado y desatento, el geómetra acabó «tropezando con otro hombre». Luego de este tropiezo –que es tanto un encuentro como un choque– cuando ambos se recobraron del aturdimiento, aquel hombre, al modo de una buena nueva, le cuenta al geómetra que acaba de publicar su *Horacio* y que hace veinte años hace traducciones. En este punto, el geómetra afirma:

> –¿Qué?, dijo el geómetra, ¿hace veinte años que no piensa? ¿Usted habla por los demás y ellos piensan por usted? […] Aprecio tanto como los demás los sublimes genios que usted disfraza.

> Pero usted no se les parece en absoluto: porque si traduce usted siempre, a usted nunca se le traducirá. Las traducciones son como esas monedas de cobre que tienen el mismo valor que las de oro y cuyo uso está incluso más extendido entre la gente, pero siempre serán peores y no de ley […] usted que quiere que estos ilustres muertos vuelvan a convivir con nosotros, reconozco que usted les proporciona un cuerpo, pero no les devuelve la vida: siempre falta un alma que les anime. ¿Por qué no se dedica usted a buscar la cantidad tan enorme de verdades que un fácil cálculo proporciona todos los días?

El narrador añade que luego de ese encuentro, traductor y geómetra se separan enfadados entre sí. Se separan como quienes toman direcciones opuestas, diríase. Para Montesquieu, el traductor solo habla por otros, los disfraza o tergiversa. Más aún, todo el pasaje radica en la puesta en escena de una oposición, en ilustrar el caso –es decir, casus como tropiezo y caída– del encuentro de una separación anterior, de una escisión según la cual el traductor se limita a proporcionar vestimenta a una idea. La traducción nombraría, aquí, la circulación de cierta moneda cuyo valor descansa en la extensión de su uso. Ahora bien, si se considera, por ejemplo, la *Introducción a El origen de la geometría* como un texto acerca del constitutivo acaecimiento entre geometría y traducción[41], de la relación entre idealidad (vida) y traducibilidad (sobrevida), podríase a la vez hacer aparecer la cuestión de la metáfora como cierta moneda falsa que expone la ficción del valor nominal que pretende identificar como secundaria, y de menos peso, la letra muerta frente al espíritu de la idea viva[42]. Si lanzamos el encuentro hasta la tarjeta postal, cabe decir que la(s) letra(s) es(son) la carta en destinerrancia. Si tradicionalmente la metáfora ha sido comprendida a partir de un valor secundario de expresión[43], desde aquí, y a contrapelo de lo que nombraría Montesquieu, hace falta señalar que las traducciones son las únicas depositarias de la vida de obras, y que la obra misma está viva sólo a condición de sobrevivir. Se trata, pues, de una suplementariedad originaria, lo que al mismo tiempo quiere decir que la metáfora tuerce, tuerce, traiciona y/o lleva a la lengua a su extrañeza de origen. «La mitología blanca» marca, pues, el blanco de la metáfora por cierto doble movimiento, doble marca, «doble trayecto»: Doble destrucción de la metáfora (2007: 308-310) como «*ammétaphore*».

En «Des tours de Babel» cierto juego se hace lugar entre metáfora y ánfora[44] como «metáfora de la metáfora»[45]. Metáfora y (no) más que metáfora, la an-metáfora, como cripta, abre y añade una lógica suplementaria –añade, por ejemplo, otro(s) texto(s) en el texto que ya no podría dejar determinar por valor de origen alguno, ni cumplimiento de la reunión de los fragmentos de una vasija quebrada– según la cual no hay sino diseminación de ánfora(s). Se trata, del parto, reparto, ruptura, dehiscencia de la lengua en la lengua; de cierto *surplus*, exceso, como *plus de vie* y post-maduración (*Nachreife*)[47] que no es, ya, completitud sino promesa de (no más) vida. «Más vida», y «no más vida». «Más metáfora» y «no más metáfora». *Ammétaphore* nombra, pues, el nombre imposible, la traducción *à traduire*, el diferimiento y el retrazo en todo *pléroma*. Las lenguas como fragmentos no sólo no se conjuntan al modo de una identidad, sino que cada lengua está, sin origen, partida y departida. Le lengua *ammétaphore* se des-encadena como se despegan los labios. La cadena abierta de la *différance* –esto es, la *différance* seminal o el desencadenamiento suplementario– revienta el horizonte semántico del padre, del bien, del capital, con todo, hace saltar cualquier horizonte, principio tutor o sentido principal del texto, fractura la formalización exhaustiva y clausurante. En «*Torres de Babel*», incluso, y de paso, Derrida nombra la traducción como «suplementariedad lingüística» (2017c: 476). Mientras la polisemia «se organiza en el horizonte implícito de una reasunción unitaria del sentido», el desplazamiento anagramático, abierto y productivo de la cadena textual, hace saltar cualquier determinación de origen y cualquier pretensión inaugural. Es sugerente, incluso, que en el despunte de *La diseminación* Derrida cite el *Littré* donde en la entrada de «Desencadenar» se lee: «En la Baja Normadía, se dice popularmente por: hablar. 'Ha

estado una hora sin desencadenar' (sin despegar los labios)» (2007a: 432). Ahí donde en hebreo «labio» se dice «lengua» (Derrida, 2001: 18-140-161), «desencadenar» sería *despegar la lengua*. De entrada, el pespunte de *La diseminación* indica un desencadenamiento o desasimiento de la lengua, hace señas a la lengua desatada o fuera de sí. La cadena abierta de la *différance*, entonces, como el bosquejo de la *partición* diseminal de la lengua, implica que toda legua está partida. *Toda lengua de-partida*, podría decirse en el registro de aquella multiplicidad irreductible y generativa. De esta manera la «*diseminación* que no se reduce a una *polisemia*» (2007b: 371), no se hunde en el horizonte de una reasunción unitaria del sentido ni se deja formalizar en la determinación del *querer-decir*: Le lengua *ammétaphore* se des-encadena como se despegan los labios.

Los fragmentos de lenguas (no hay, pues, una lengua ni lenguas únicas, unas) se desprenden como y entre las fisuras de modo tal que no podrían simplemente asegurar la reconstitución de ánfora alguna. Los fragmentos –y no hay «cada fragmento», pues «cada uno» ya carece de unidad– no se conjuntan, pues la vasija quebrada, el ánfora, está expuesta a una exterioridad que imposibilita desde dentro –tanto su unidad, como la de cada fragmento, como de la reunión–. El sentido significado no determina a priori el movimiento diferencial –la unidad de la palabra, incluso, no podría dominar la divisibilidad que la imposibilita y la condiciona–. No hay la palabra, como no hay el nombre. La maduración de la palabra es también el corte, la incisión. Exterioridad interna en cada lengua, pues, que imposibilita tanto integridad como la restitución[47]. *Ammétaphore* no depende, así, de la estratificación entre sentido propio/sentido figurado. De este modo, el relevo que opera en el discurso filosófico pretende serlo de la ammetafórica (di) seminal. Dicho de otra manera, «*plus de métaphore*» como «*pas de sens*»: «Sin-sentido [*pas-de-sens*], eso no quiere decir pobreza, sino que no hay sentido [pas de sens] que sea, él mismo, sentido, al margen de una 'literalidad'». Letra/Espíritu, Significante/Significado, Ocultamiento/Revelación no definen ya la cuestión de la *ammétaphore*.

En Husserl, por ejemplo, el rechazo de la metáfora es subsidiario de la distinción entre índice (*Anzeichen*), que no expresa ni transporta una Bedeutung, y expresión (*Ausdruck*), que daría la presencia plena e inmediata del significado. Husserl califica el entrelazamiento de la indicación y la expresión, entre el sistema indicativo y el sentido como simple «contaminación accidental». Así, pese a reconocer que ambas funciones se dan entrelazadas en la experiencia, Husserl intenta restituir la presencia del significado en su pretensión de recuperar la pureza expresiva, es decir, pura de toda contaminación indicativa, y lógica de la expresión en el discurso solitario del alma. Soliloquio, así, nombra tanto la suspensión de la función indicativa como la posibilidad fenomenológica de una idealidad libre de toda encarnación (filosofía de la vida en que no sólo la muerte no es más que empírica extrínseca, sino que su sentido está determinado como *Lebendigkeit*, determinación que pretende controlar toda relación indicativa o metafórica). De este modo, mientras la pureza expresiva implica un rechazo de la metáfora al mismo tiempo que su posibilidad degradada, lo que, por ejemplo, en *De la gramatología* aparece como «metáfora originaria»[48] implica el desbordamiento mismo de la distinción «propio/impropio»[49]. Si el sentido no es independiente de aquello que lo transporta («La mitología blanca»), se trata, pues, si remitimos a *La voz y el fenómeno*, de «lanzar las metáforas contra las metáforas» (Derrida, 1985a: 50). La traducción está en curso –paso de sentido y no-sentido– desde ya como injerto o suplemento metafórico originario: *ammétaphore*: *plus de métaphore*: *pas de métaphora*. La apertura del escollo y el paso, de la superficie y el pasaje, del contenido y la forma. La metáfora como *ammétaphore* o *plus de métaphore* marca (doble marca) el límite, borde o los márgenes del espacio en blanco de una página escrita e inscrita en tinta blanca, *à l'encre blanche*: Ofrecida a los injertos, la mitología blanca.

NOTAS

1. «La Mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)», se publicó en *Poétique. Revue de théorie et d'analyse littéraire*s, n° 5, 1971, pp. 1-52. En este número, editado bajo el título «Rhétorique et philosophie», también se publicaron textos de Philippe Lacoue-Labarthe («Le détour»), Sarah Kofman («Nietzsche et la métaphore») y Friedrich Nietzsche («Rhétorique et language», texto traducido y presentado por Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe). El texto de Derrida, como se sabe, fue reeditado en *Marges -de la philosphie* (1972: 247-324). De este libro, referimos a la traducción de Carmen González Marín, *Márgenes de la filosofía* (2007b: 247-311). Un trabajo más extenso acerca del «discurso» y la «retórica filosófica» en Jacques Derrida requeriría, al menos, una ponderación de sus seminarios «Théorie du discours philosophique» (1969-1971), «Philosophie et rhétorique au XVIIIe siècle: Condillac et Rousseau» (1972), así como de los textos «Le supplément de copule. La philosophie devant la linguistique» (2007b: 213-246, que fue publicado anteriormente en *Langages*, n°24, 1971, pp. 14-39), *L'Archéologie du frivole. Lire Condillac* (1973) y del recientemente publicado *Le calcul des langues* (2020). A la vez, haría falta indicar que la cuestión de la metáfora y de la metaforicidad está cifrada no solo en «La mitología blanca» sino que se inscribe y despliega en textos tan tempranos como «Fuerza y significación» de 1963 (2012: 9-46), «Edmond Jabès y la cuestión del libro» de 1964 (2012: pp. 90-106), «Violencia y metafísica» de 1964 (2012: 107-210), «Freud y la escena de la escritura» de 1966 (2012: 271-317), *De la gramatología*, de 1967 (1986), *La voz y el fenómeno*, de 1967 (1985a), *La diseminación*, de 1972 (2007a), «*Fors. Les mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok*» de 1976 (1976: 7-73), y «La retirada de la metáfora», de 1978 (2017a: pp. 67-100), entre otros.
2. Para una aproximación a la cuestión de la metáfora en Derrida, remito a los ensayos de Geoffrey Bennington: (2014: 89-104), (2016a: 13-20) y (2016 b: 249-264). Respecto de la «gravedad» de la «metaforicidad», vinculado con la «cuestión de la ficción histórica como catástrofe metafórica», véase: (Trujillo, 2017: 41, 213 y ss).
3. «[…] la metáfora tomada prestada a Anatole France –la usura filosófica de esta figura– describe también, por fortuna, la erosión activa de un exergo», escribe Derrida (2007b: Cursivas mías). «Por fortuna», pues, podríase vincular la caída, la *chance*, la *chute*, el acaecimiento, la arribancia [*arrivance*], con la fortuna. Así, en *Dar (el) tiempo*, Derrida recuerda que el «*Littré remite fors, fortuna, a ferre (fero, ferre;* griego: *pherô*) que significa llevar, traer, producir» (1995: 128), cuestión, pues, de *métaphore* (que como «ánfora» contiene a ferre, de φέρω) y de traducción (de «*translatum*», supino de «*transferre*»). Por cierto, no sólo por una cuestión semántica sino anasémica, *ferré* remitiría a «*fors*» como salvo, excepto (Véase, Derrida, 1976).
4. Respecto de la lógica del digerimiento, habría que vincular la «metáfora» tanto con el «vómito» como con el «hambre». Para la cuestión del hambre, *por ejemplo*, en Levinas, véase Levinas 2022; Levinas, 2003: 111, 130, 136; Levinas & Poirié, 2009: 75; Levinas, 2009: 56; Levinas 2002: 27, 96-98, 196-197, 153, 213. Levinas, 2005: 203; Levinas, 2000: 44.
5. «1) Polifilo parece querer salvar la integridad del capital, o mejor, antes de la acumulación de un capital, la riqueza natural, la virtud original de la imagen sensible, desflorada y deteriorada por la historia del concepto. Supone así –motivo clásico, lugar común en el siglo XVIII– que una pureza del lenguaje sensible pudo haber tenido curso en el origen del lenguaje, y que el étimo de un sentido primitivo permanece siempre, aunque recubierto, asignable; 2) este etimologismo interpreta la degradación como paso de lo físico a lo metafísico. Se sirve, pues, de una oposición completamente filosófica, que también posee su historia y su historia metafórica, para juzgar de esto que el filósofo haría, sin saberlo, metáforas» (2007b: 250).
6. No sin violencia se podría desplazar la tesis de Polifilo hacia Walter Benjamin citando a André Monglond en *El libro de los pasajes*: «El pasado ha dejado de sí en los textos literarios imágenes comparables a las que lo luz imprime sobre una placa sensible. Solo el porvenir posee reveladores lo suficientemente activos como para poner de manifiesto perfectamente teles clichés. Muchas páginas de Marivaux o de Rousseau encierran un sentido misterioso, que los primeros lectores no podían descifrar plenamente»« (2005: [N 15 a, 1], 484). Con Benjamin podríamos decir que los químicos reactivos o reveladores dan cuenta de un cambio que también producen; que el tardío desarrollador –pues solo lo tiene el futuro– produce aquello que revela; que da cuenta *a*

posteriori de un cambio que les antecede y que, a la vez, configura.

7. En «La mitología blanca», esta posición es compartida por Saussure, Pierre Louis, Heidegger, Husserl, Aristóteles, –y con él Cicerón, Quintiliano, cierto Condillac, Hegel–, Du Marsais, Laharpe, Fontanier y Leibniz.
8. Se tratará, pues, de embrollar la cuestión de la metáfora y torcer el sentido significado así como el sistema de oposiciones que posibilita y del cual depende: «No se trata, sin embargo, de consolidar por simetría lo que Polifilo elige como blanco; más bien de deconstruir los esquemas metafísicos y retóricos que funcionan en su crítica, no para rechazarlos y abandonarlos como desecho, sino para reinscribirlos de otra manera y sobre todo para comenzar a identificar el terreno histórico-problemático sobre el cual se ha podido pedir sistemáticamente a la filosofía los títulos metafóricos de sus conceptos» (2007b: 255).
9. No habría que desatender aquí el espaciamiento de cierto «materialismo» en el pensamiento de la escritura. En una entrevista con Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta señala Derrida: «si, y en la medida en que, en esta economía general la palabra *materia* designa, como usted mismo decía, la alteridad radical […] aquello que escribo podría ser considerado como 'materialista'» (2014: 100-101). Agrega: «Si he utilizado muy poco la palabra 'materia', no ha sido, como usted sabe, por ninguna desconfianza de tipo idealista o espiritualista. Ha sido porque en la lógica o en la fase del cambio, se ha visto ese concepto demasiado a menudo reinvestido de valores 'logocéntricos', asociados a los valores de cosa, de realidad, de presencia en general, presencia sensible por ejemplo, de plenitud sustancial, de contenido, de referente, etcétera. El realismo o el sensualismo, el 'empirismo', son algunas modificaciones del logocentrismo (he insistido mucho sobre el hecho de que la 'escritura' o el 'texto' no se reducían *tampoco* a la presencia sensible o visible de lo gráfico o de lo 'literal'). Resumiendo, el significante 'materia' no me parece problemático más que en el momento en que su reinscripción no pudiera evitar producir un nuevo principio fundamental, donde, mediante una regresión teórica, se lo reconstituyera como 'significado trascendental'. El significado trascendental no solamente es el recurso del idealismo en sentido estricto. Siempre puede venir a reafirmar un materialismo metafísico» (101). Así como el nombre «escritura» deconstruye la fuerza oposicional y jerarquizada escritura/palabra, ni se deja reducir a la «presencia sensible», cierto materialismo en Derrida no se reduce a un empirismo no trascendental. Al respecto, considérese, por ejemplo, que en «La única tradición materialista» escribe Louis Althusser: «Jacques Derrida ha hablado mucho de estrategia en filosofía y tiene razón, puesto que toda filosofía es un dispositivo de combate teórico que dispone las tesis como si fueran plazas fuertes o voladizos para poder, en sus alusiones y ataques estratégicos, cercar las plazas teóricas fortificadas y ocupadas por el adversario» (Althusser, 2007: 138). Más adelante, agrega: «formaba parte de la lógica radical de la filosofía de Derrida, que es un filósofo del límite irrevasable y de los excesos, el ser al mismo tiempo una filosofía de la estrategia filosófica y, en fin, con una total consecuencia, una filosofía de los márgenes de la filosofía. Hay ahí un impresionante rigor de pensamiento que, en mi opinión, nadie ha superado en su inspiración y que nadie podría superar en mucho tiempo, si no es para siempre (siempre puede cambiar la forma y el grado de reflexión). Por eso Derrida es seguramente el único grande de nuestro tiempo y, quizá por mucho tiempo, el último» (2007: 147). Es indicativo, en este registro, que en *Para un materialismo aleatorio* escriba Althusser: «Diremos entonces que el materialismo del encuentro se basa […] en la tesis de la primacía de la «diseminación» sobre la posición del sentido en todo significante (Derrida), y en el brotar del orden en el seno mismo del desorden que produce un mundo» (Althusser, 2002, p. 55-56). Para una consideración acerca del materialismo en el pensamiento de Jacques Derrida, véase, Balarce, 2013: 93-104; así como los ensayos de Bustos 2020a: 133-154 y 2020b: 251-276.
10. «Creo que hay un materialismo clásico, metafísico, incluso bajo su forma dialéctica, que me parece tan intrametafísico e incluso tan presupuesto como el idealismo. Para mí es simétrico, y pertenece al mismo espacio. Pero existe otro materialismo que suscribiría con más gusto y que me llevaría posiblemente a materialismos preplatónicos o presocráticos, que todavía no están atrapados en la metafísica. Estaría ligado a Demócrito y a cierto pensamiento del azar, de la suerte. Pero la teoría del texto, tal como junto a otros yo la entiendo, es *materialista*, si por materia no se entiende una presencia sustancial, sino lo que resiste a la reapropiación, que siempre es idealista. Lo que define, ¿no es cierto?, a la marca escrita en tanto que no es sustancia

material; la marca escrita no es la marca sensible, la marca material, pero es algo que no se deja idealizar o reapropiar» (1986b).

11. Sobre la necesidad de una «doble gesto» o «doble ciencia» en la desconstrucción, que implica una «fase de inversión» véase Derrida, 2014: 67. Respecto del viejo nombre de «escritura» y del gesto de «inversión» como desplazamiento general e intervención, también consúltese Derrida, 2017b: 52-53. Respecto de la «paleonimia» o el uso de los viejos nombres, veáse Derrida, 2007a: 7 y ss.; Derrida, 2014: 110-111. Acerca del uso y usura de la palabra «deconstrucción» (tanto en un registro periodístico como en un contexto académico), remito a Szendy, 2014.
12. El concepto de materia, por tanto, debe marcarse dos veces, pues responde a «la operación de doble marca o de re-marca» (2014: 103). En este contexto, Derrida remite no solo Bataille sino también y de modo explícito a sus textos «La doble sesión», «La diseminación», «La farmacia de Paltón» y «La mitología blanca». «Metáfora», así, se inscribe en el desmontaje del postulado logocéntrico del significado transcendental que estriba en aquella «estrategia finalmente sin finalidad» que se agencia, a la vez, como una estrategia sin principio, salvaje, *an*árquica. Véase «La différance» en Derrida, 2007b: 42, y «Fuerza y significación» en Derrida, 2012: 33.
13. La «dehiscencia» se disemina desde la Introducción a El origen de la geometría de Husserl (2000: 162), pasando por «Cogito e historia de la locura» (2012: 57), La diseminación (2007a: 32, 325, 335, 350, 406), Clamor (2015: 90, 109, 247), «Envíos» (en La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá. México D. F.: 2001, p. 412), Limite inc. (2017d: 49, 129), Dar (el) tiempo (1995: 88), El tocar. Jean Luc-Nancy (2000b: 263, 303, 304), «"Hay que comer" o el cálculo del sujeto» (Derrida & Nancy, 2005: 157-158), Papel máquina (2003: 166) o a lo largo de Psyché. Invenciones del otro (2017), entre otros.
14. No hay, pues, origen. Desde aquí, en lo tocante incluso al carácter inmotivado del signo, no sería descaminado vincular acontecimiento, acaecimiento, cadere, casus (para lo cual sería preciso rastrear lo que escribe Derrida acerca de la cadena *Zufall*, *Zufälligkeit*, *zufallen*, *zufällig*, *Verfallen*, *Verfallenheit*, así como la cuestión de la *chute* y la *chance*). Conjuntamente, considérese que en una entrevista en japón con Kojin Karatani y Akira Asada fechada en mayo de 1984, señala Derrida: «Intento repensar el problema de la *chance* o la contingencia, no desde la indivisibilidad sino desde la divisibilidad del átomo […] Tal divisibilidad misma es la primera condición de la deconstrucción» (2005a: 5). En este registro, cabe señalar que en «Pasiones. La ofrenda oblicua», Derrida vincula «lo oblicuo» con el pensamiento del «clinamen». En la nota n°7, indicando los lugares donde se ha referido a «lo oblicuo» (menciona «Tímpano», «Glas», «fuerza de ley» y «*Du droit à la philosophie*») se deja ver que el clinamen tiene el carácter de aquella oblicuidad: «*Sobre la inclinación oblicua del clinamen*, '*Mes chances: au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes', Confrontation, Paris, primavera 1988*».). Derrida remite, entonces, a la misma conferencia (*Mes-chances*), donde la chance nombra la oportunidad, la posibilidad, la fisura del orden programático: «una chance es siempre abierta por alguna *parenklisis* o por algún *clinamen*» (*Mes chances*, trad. modif.). No lejos del acercamiento entre lo *oblicuo* y el *clinamen*, en «'Hay que comer' o el cálculo del sujeto» se remite a *Mes chances* para hacer aparecer otro pensamiento de la destinación, del azar y de la destinerrancia, para pensar la experiencia de la yección/del más allá del protocolo heideggeriano, y, desde ahí, señalar cierta «relación forcluida entre Heidegger y *un pensamiento de tipo democríteo*» [«*pensée de type démocritéen*]» (Trad. modif.), por lo que (siguiendo la alusión a *Mes chances*, y a la cuestión del *clinamen*) habría que leer tal como en la entrevista con Kadhim Jihad titulada «Del materialismo no dialéctico», también refiriendo a *Mes chances*, Derrida habla de un «materialismo democríteo» para nombrar lo que «no sería un materialismo mecanicista, ni tan siquiera sería un materialismo dialéctico. Sería un materialismo no dialéctico» (1986b).
15. En «Posiciones» (y aludiendo explícitamente a «La mitología blanca»), agrega Derrida: «[…] en esta cadena abierta de la *différance*, del 'suplemento', de la 'escritura', del 'grama', del 'fármacon', del 'himen', etc., se inserta el motivo o, si usted prefiere, el 'concepto', el operador de generalidad llamado *diseminación* […] *Diseminación* no quiere decir nada en última instancia y no puede recogerse en una definición […] Si no se puede resumir la diseminación, la différance seminal, en su tenor conceptual, es porque la fuerza y la forma de su disrupción *revientan* el horizonte semántico. La atención prestada a la polisemia o al politematismo constituye sin duda un progreso por relación a la linearidad de una escritura

o de una lectura monosémica, ansiosa de amarrarse al sentido tutor, al significado *principal* del texto, o sea a su referente mayor. Sin embargo, la polisemia, en cuanto tal, se organiza en el horizonte implícito de una reasunción unitaria del sentido, o sea de una dialéctica […] de una dialéctica teleológica y totalizante que debe permitir en un momento dado, por alejado que esté, reunir la totalidad de un texto en la verdad de su sentido, lo que constituye el texto en *expresión*, en *ilustración*, y anula el desplazamiento abierto y productivo de la cadena textual. La diseminación, al contrario, para producir un número no-finito de efectos semánticos no se deja llevar ni a un presente de origen simple ('La diseminación', 'La doble sesión', 'La mitología blanca' son re-puestas en escenas prácticas de todas las falsas partidas, comienzos, incipits, títulos, exergos, pretextos ficticios, etc.: decapitaciones) ni a una presencia escatológica» (Derrida, 2014: 43).

16. No se trata, por tanto, de la afirmación de una etimología estricta. Remitiendo explícitamente a «La mitología blanca», dice Derrida: «Aquí *jugamos*, naturalmente, con la semejanza fortuita, con el parentesco puramente ficticio entre el *sema* y el *semen*. No hay entre ellos ninguna comunicación de sentido. Y sin embargo, en ese derrapaje y esa colisión puramente exteriores, el accidente produce una especie de espejismo semántico: la desviación del querer-decir, su efecto-reflejo en la escritura se pone en marcha. Este régimen motor del excedente (y de la) carencia, he tratado no ya de formalizarlo en la neutralidad de un discurso crítico (ya he dicho por qué una formalización exhaustiva, en el sentido clásico, es imposible» (2014: 74). Más aún, no podría desatenderse lo que se destaca en *Limited inc*: «Pero se me puede permitir en esta ocasión subrayar que nunca he asimilado o reducido, como a menudo se dice, el concepto de metáfora (véase, por ejemplo, la última parte de «*La mythologie blanche*», en *Marges- de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, particularmente pp. 314 y ss. [«La mitología blanca» en *Márgenes de la filosofía*, Ed. cit., pp. 273 y ss.]). Más bien he intentado deconstruir el concepto mismo de metáfora y proponer una 'lógica' totalmente otra, 'una articulación otra' de las relaciones entre concepto y metáfora, es decir, también entre filosofía, ciencia, lógica, por un lado, y la retórica, por otro. La deconstrucción que he practicado, siempre ha sido extraña [*étrangère*] al retoricismo –que, como su nombre o en razón del interés que he creído deber plantear a las cuestiones del lenguaje y a las figuras de la retórica. Lo que se olvida demasiado pronto, y que a menudo es lo más evidente, es que la desconstrucción, al menos a la que me refiero, *comienza* por desconstruir el logocentrismo y, por lo tanto, también lo que el retoricismo le debe» (2017e: 278).
17. «La metáfora lleva, pues, siempre la muerte en sí. Y esta muerte, sin duda, es también la muerte de la filosofía. Pero este genitivo es doble. Es tanto la muerte de la filosofía, muerte de un género que pertenece a la filosofía que se piensa y se resume en ella, se reconoce cumpliéndose en ella; como la muerte de una filosofía que no se ve morir y ya no se reencuentra» (2007b : 310). En este registro «La mitología blanca» es una puesta en cuestión anterior a «La metáfora viva» de Paul Ricoeur.
18. Cabría 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 studies*) y de William J. Bennett (*The Shattered Humanities*) y cita el «admirable ensayo» de Paul de Man «*The return to philology*» (Derrida, 990: 488). Para una posible aproximación sobre este punto, véase, Warren, 2003: 19-46; Lezra: 2018. La cuestión de la metáfora nos transporta hacia la chance imposible de una filología sin como tal, transida de muerte, o que, como la metáfora, lleva la muerte en sí: «La metáfora o la animalidad de la letra es la equivocidad primera e infinita del significante como Vida» (2012: 100).
19. Habría que recomenzar, como una partida falsa, con un dato o una data que Derrida incluye en de La escritura y la *diferencia*: «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 [*aprés 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.)» (2012: 411).

20. Benoît Peeters da cuenta que en 1992 Jacques Derrida concedió una entrevista (inédita) a Osvaldo Muñoz que concluía con un cuestionario. Ante la pregunta acerca de su «Héroe favorito de novela», Derrida contestó «Bartleby» (2013: 503.). Para una ponderación acerca de la juntura Derrida-Melville, a la vez cabría recordar que en *El gusto del secreto* Derrida nuevamente apunta que uno de sus paradigmas literarios favoritos es Bartleby («Bartleby, the Scrivener: A Story of Wall Street», un texto que Derrida califica como «inmenso»), quien, cuando dice «I would prefer not to», no responde ni no responde, no dice que «no» y no dice que «sí» cuestión que Derrida vincula con la relación con el otro que no se deja reducir simplemente a una doble negación dialéctica y que, ligada a la «muerte» se espacia como una «cuestión política fundamental» (Jacques Derrida & Maurizio Ferraris, 2009: 42). Será, pues, alrededor de las figuras de la muerte que, en *Dar la muerte*, Derrida refiere al narrador de «*Bartleby The Scrivener*» como hombre de ley para vincularlo con la figura de Job y Abraham en torno a la lengua: «el *I would prefer not to* de Bartleby toma la responsabilidad de una respuesta sin respuesta. Evoca el futuro [*avenir*] sin predicción ni promesa; no enuncia nada que esté sentenciado, que sea determinable, positivo o negativo. La modalidad de esta frase repetida que no dice nada, no promete nada, no rechaza ni acepta nada, así como el tiempo de este enunciado singularmente insignificante, hace pensar en una no-lengua o en una lengua secreta. ¿Acaso no es como si Bartleby hablara «en lenguas»?» (Derrida, 2006: 87). Véase, p. 22, n. 4, donde Derrida, respecto de la «literatura del secreto» que sitúa casi siempre en la escena y en la intriga figuras de la muerte, remite a su seminario acerca del «secreto» y la responsabilidad» aludiendo a «*The Purloined Letter*» de Edgar Allan Poe, «*Bartleby The Scrivener*» de Herman Melville y «*The Figure in the Carpet*» y «*The Aspern Papers*» de Henry James). Melville, por cierto, es central en el recientemente publicado seminario de 1991-1992 Répondre - du secret (2024).

21. En *Posiciones*, luego de remitir a «La mitología blanca», Derrida señala que la cuestión de la diseminación «sitúa *el más y el menos* que resiste infinitamente –y también aquello a lo que resiste– al efecto de subjetividad, a la subjetivación, a la apropiación (relevo, sublimación, idealización, reinteriorización [*Erinnerung*], significación, semantización, autonomía, ley, etcétera)» (2014: 127). Respecto de la cuestión de la *Erinnerung*, considérese que en *La verdad en pintura* Derrida se refiere al «tratamiento hegeliano del '*fassen*' como metáfora usada» (2005b: 134).

22. Escribe Derrida: «Freud y la escena de la escritura» podría leerse como un texto en torno de «la metáfora de la escritura que obsesiona el discurso europeo» y de «las contradicciones sistemáticas en la exclusión onto-teológica de la huella» (2012: 272). Toda la cuestión de la escritura, de la huella, de la economía de la muerte, del retraso, se toca, pues, con la metaforicidad: «no es un azar que Freud, en los momentos decisivos de su itinerario, recurra a modelos metafóricos que no están tomados de la lengua hablada, de las formas verbales, ni siquiera de la escritura fonética, sino de una grafía que no está nunca sometida, como exterior y posterior, a la palabra» (274). Todo el texto, pues, se despliega alrededor de cierta metaforicidad de la escritura: «Si esa metafórica es indispensable, es porque aclara, quizás, de rechazo, el sentido de la huella en general, y en consecuencia, articulándose con éste, el sentido de la escritura en el sentido corriente». Doble movimiento, diríase, doble ciencia de la metáfora que marca el blanco del concepto y de la metáfora, que «mediante la insistencia de su inversión metafórica, vuelve enigmático, por el contrario, aquello que se cree conocer bajo el nombre de escritura». Cierta metafórica, como exterioridad interna, indigerible resto, nombra la apertura del espaciamiento-temporalización de la huella suplementaria: «El gesto que esboza Freud interrumpe esa seguridad, y abre un tipo nuevo de cuestión acerca de la metaforicidad, la escritura y el espaciamiento en general» (275). No hay suplementariedad sin metafórica.

23. Para una consideración de la escritura del este guion («metafísica –mitología blanca […]») en el texto de Derrida, remito al ensayo de Julián Santos, 1997.

24. No es casual, entonces, que en «La mitología blanca» Derrida ponga en cuestión textos de Renan. Si bien Derrida remite a «De l'origine du langage» de 1848, habría que recordar que en «¿Qué es una nación?» Renan plantea que el olvido es necesario para mantener la homogeneidad y la unidad de la nación (Cfr., Renan, E. «¿Qué es una nación?» en Bhabha, H. K., *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires: S. XXI, 2010, pp. 21-38). La violencia y el olvido de esa violencia son,

pues, constitutivos de su unidad espiritual. Aún más, este ocultamiento, diríamos, también está en el centro de su concepción del lenguaje. Según Renan, la raza determina el pensamiento y éste, a su vez, determina la lengua. Así, en su *Histoire Generale et Systéme comparé des Langues semitiques* (1855), Renan sostiene la existencia de razas lingüísticas. En este registro, también el ejercicio de la violencia implica que debe ser la violencia debe borrada, naturalizando las formas en que se ejerce, naturalizando, así, tanto la imposición homogénea de la lengua como su consecuente jerarquización. De esta forma, podríamos apuntar –con cierta premura– que la invisibilidad de los procesos de normalización de los cuerpos (y del cuerpo del lenguaje) está en el corazón de la estructura de la unidad espiritual (de la nación o de la lengua) de modo que desdoblamiento histórico de la producción de este olvido no se ejerce sin segregación, sin cálculo, sin imposición. Aquí, la cuestión de la violencia aparece como un ocultamiento necesario para la conformación de una supuesta homogeneidad. Esta homogeneidad, para existir como Estado, para existir como instrumento de seguridad, excluye constitutivamente la insurrección por el monopolio de la violencia; que la ley no existe si reconoce el derecho a la resistencia y que, en esa medida, la ley es la razón o medida de la violencia misma. Esto es lo que aparece en la monopolización de la violencia: la estrategia de intentar fundar y proteger o preservar su propio origen, naturalizando su legalidad y oponiéndose a lo que amenaza su constitución. Al mismo tiempo, no habría que desconsiderar que, en 1853, Arthur de Gobineu publicó un ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas, donde se argumenta que la desigualdad racial coincide con su jerarquía natural, y que ello sustentaría un (presunto) derecho a decidir sobre el destino de las (supuestas) razas inferiores (y, por tanto, que la raza es central en la configuración del mundo (*mundus*: orden). El mundo, diríamos, coincide con lo inmundo. Por otro lado, en 1885, el antropólogo haitiano Joseph-Aténor Firmin publicó su libro *De l'égalité des races humaines*, texto que puede leerse no solo como una crítica temática de los postulados de Gobineu, sino como una crítica performativa de la apropiación del lenguaje en la lengua y, en este sentido, como un desplazamiento de la asunción de la propiedad de la lengua.

25. Véase, especialmente, Jacques Derrida. *El monolinguismo del otro*. Para un estudio acerca de la relación entre lengua, lo idiomático, traducción y metáfora, véase Evan Daniel Foster, 2018.
26. No podría aquí pasar simplemente inadvertido que «La retirada de la metáfora» es un texto dedicado a Michel Deguy quien, a su vez, escribiese acaso el primer texto acerca de Derrida. Véase, Deguy, 1963: 434-448.
27. Agrega Derrida en «Fuerza y significación»: «Se nos concederá fácilmente que la analogía entre la obsesión estructuralista y la inquietud del lenguaje no es por azar […] La actitud estructuralista y nuestra postura hoy ante o en el lenguaje no son solamente momentos de la historia […] Se nos concederá también fácilmente que se trata aquí de la metafísica implícita de todo estructuralismo o de todo gesto estructuralista […] El hecho de que el estructuralismo haya surgido y crecido bajo la dependencia, más o menos directa y reconocida, de la fenomenología, bastaría para hacerla tributaria de la más pura tradicionalidad de la filosofía occidental, aquella que, por encima de su anti-platonismo, reconduce Husserl a Platón» (2012: 10-38-43).
28. «No oponemos aquí, por un mero movimiento de péndulo, de equilibramiento o de dar la vuelta, la duración al espacio, la calidad a la cantidad, la fuerza a la forma, la profundidad del sentido o del valor a la superficie de las figuras. Todo lo contrario. Contra esta simple alternativa, contra la simple elección de uno de los términos o de una de las series, pensamos que hay que buscar nuevos conceptos y nuevos modelos, una *economía* que escape a este sistema de oposiciones metafísicas. Esta economía no sería una energética de la fuerza pura e informe. Las diferencias consideradas serían *a la vez* diferencias de lugares y diferencias de fuerza […] la fuerza no es la oscuridad, no está oculta bajo la forma de la que ella sería la sustancia, la materia o la cripta. La fuerza no se piensa a partir de la pareja en oposición, es decir, de la complicidad entre la fenomenología y el ocultismo. Ni, dentro de la fenomenología, como el *hecho* opuesto al *sentido*» (2012: 32-43).
29. Más adelante: «El sentido debe esperar a ser dicho o escrito para habitarse él mismo y llegar a ser lo que es al diferir de sí: el sentido. Es lo que nos enseña a pensar Husserl en el *Origen de la geometría*. El acto literario reencuentra así en su fuente su verdadero poder» (2012: 21). Véase, «'Génesis y estructura' y la fenomenología» (Derrida, 2012: 211-232, especialmente 229).
30. Más adelante agrega: «Entre el lenguaje ordinario (o el lenguaje de la metafísica tradicional) y el lenguaje de

la fenomenología, la unidad no se ha roto jamás, a pesar de las precauciones, las comillas, las renovaciones o las innovaciones. Transformar un concepto tradicional en concepto indicativo o metafórico no absuelve de la herencia, e impone cuestiones a las que Husserl no ha intentado responder jamás» (1985 a: 44). En *Desplegar a Ponge*, Gérard Farasse apunta, siguiendo *La voz y el fenómeno*, que «es imposible escribir sin metáforas: estamos obligados a pasar por las metáforas», ante lo que Derrida agrega: «Sí, y al mismo tiempo, he intentado, en 'La mitología blanca', hacer notar en qué la metáfora y el concepto de metáfora, a pesar de su oposición aparente al concepto, y al concepto de concepto, a pesar de todas las oposiciones en las cuales la metáfora se encuentra comprometida, implicaría una filosofía, yo diría incluso la filosofía. Desde el momento en que la lengua está totalmente transida de metaforicidad, la metáfora es sin borde, sin oposición: si el concepto guarda en su estructura y en lo que le mantiene en la lengua algo de metafórico, el concepto de metáfora pierde todo límite y ya no es entonces pertinente para describir esto de lo cual estamos hablando. Dicho de otro modo, todo esto, no son más que metáforas que utilizamos, que oponemos, que rechazamos, que superamos, etc., pero desde el momento en que ya no hay nada que oponer a la metáfora, esta dejar de ser pertinente y, en el fondo, es a partir de esta no-pertinencia que podemos decir que lo que sucede con, por ejemplo, la escritura de Ponge, en su uso y su abuso de las metáforas, es algo no metafórico; él abusa de la metáfora para conducir a la metáfora ahí donde ya no se tiene necesidad de ella, ahí donde la lengua no es más metafórica – ni el concepto» (2018: 51).

31. No es anodino que en «Edmond Jabes y la cuestión el libro», Derrida escriba: «Ciertamente, la animalidad de la letra parece en primer término como *una* metáfora entre otras […] Pero aquélla es sobre todo *la* metáfora misma, el origen del lenguaje como metáfora, en la que el Ser y la Nada, condiciones, más allá de la metáfora, de la metáfora, nunca son enunciados en sí mismos. La metáfora o la animalidad de la letra es la equivocidad primera e infinita del significante como Vida» (2012: 100). La animalidad de la letra se toca, pues, con la animalidad y la metaforicidad: «Acabo de decir 'figuras animales'. Esos animales son sin duda algo distinto de figuras o personajes de fábula. Puesto que una de las metamorfosis más visibles, a mi modo de ver, de lo figural y, precisamente, de la figura animal sería quizá, para lo que me interesa, 'La mitología blanca'. Sigue en efecto el movimiento de los tropos y de la retórica, la explicación del concepto con la metáfora merodeando alrededor del lenguaje animal, entre un Aristóteles que retira el lenguaje, la palabra y la *mimesis* al animal y un Nietzsche que reanimaliza, por así decirlo, la genealogía del concepto. Aquel que parodió Ecce homo trata de volver a enseñarnos a reír premeditando soltar de algún modo a todos sus animales en la filosofía» (2008: 51-52).
32. En *La diseminación*, escribe Derrida: «El espacio de la diseminación no sólo pone al *plural* [*pluriel*] en efervescencia; se agita con la contradicción sin fin, señalada en la sintaxis indecidible del más [*plus*]» (2007a: 66). Más adelante se referirá la «ambigüedad decisiva e indecidible del sintagma "más de" ['*plus de*'] (suplemento y vacancia)». Es en esta ana-gramática del suplemento, del resto, del excedente, que *La diseminación* refiere al «pluscuampresente» [*plus-que-présent*] y que en *De la gramatología* se precisa que el «suplemento [*supplément*] se añade [*s'ajoute*], es un excedente [*surplus*]. Así también, en *Posiciones*: «[…] la falta y el excedente [surplus] no pueden nunca estabilizarse en la plenitud de una forma o de una ecuación, en la correspondencia inmóvil de una simetría o de una homología» (2014 : 45.). También será en estos términos, pero alrededor de Levinas, que Derrida piensa el *Adios*: «Le surplus d'un infini de sens, le plus-de-sens à l'infini, l'à-Dieu en témoigne, sans doute, mais, si je puis dire, à l'heure de la mort. Et d'une mort qu'il ne faut plus approcher selon l'alternative de l'être et du néant. Alors, à l'heure de cette mort, le salut ou l'appel se disent à-Dieu».
33. Escribe Derrida, en «*La différance*»: «Sabido es que el verbo 'diferir' (verbo latino *differre*) tiene dos sentidos que parecen muy distintos; son objeto, por ejemplo en el *Littré*, de dos artículos separados. En este sentido el *differre* latino no es la traducción simple del *diapherein* griego y ello no dejará de tener consecuencias para nosotros, que vinculamos esta charla a una lengua particular y una lengua que pasa por ser menos filosófica, menos originariamente filosófica que la otra. Pues la distribución del sentido en el griego no comporta uno de los dos motivos del *differre* latino a saber, la acción de dejar para más tarde, de tomar en cuenta, de tornar en cuenta el tiempo y las fuerzas en una operación que implica un

cálculo económico, un rodeo, una demora, un retraso, una reserva, una representación, conceptos todos que yo resumiría aquí en una palabra de la que nunca me he servido, pero que se podría inscribir en esta cadena: la temporización. Diferir en este sentido es temporizar, es recurrir, consciente o inconscientemente a la mediación temporal y temporizadora de un rodeo que suspende el cumplimiento o la satisfacción del 'deseo' o de la 'voluntad', efectuándolo también en un modo que anula o templa el efecto […] esta temporización es también temporización y espaciamiento, hacerse tiempo del espacio, y hacerse espacio del tiempo, 'constitución originaria' del tiempo y del espacio, diría la metafísica o la fenomenología transcendental en el lenguaje que aquí se critica y desplaza» (2007b: 43).

34. Escribe Nietzsche: «Los artificios más importantes de la retórica son los tropos, las designaciones impropias. Pero todas las palabras son en sí y desde el principio, en cuanto a su significación, tropos. En vez de aquello que tiene lugar verdaderamente, presentan una imagen sonora que se evanesce con el tiempo […] Esta [la metáfora, segunda forma del *tropus*] no produce nuevas palabras, pero les da un nuevo significado. Por ejemplo, para una montaña se habla de cima, pie, espalda, gargantas, picos, vetas; πρόσωπον, rostro, en relación con νεύς [barco] significa proa; χείλη, los labios, en conexión con πηταμών [ríos], significan las orillas del río; γλώσσα, lengua, pero también la embocadura de la flauta; γαστός, seno, pero también significa la colina. Por lo tanto, la metáfora se muestra en la designación del género; *genus*, en sentido gramatical, es un lujo del lenguaje y una pura metáfora. Por consiguiente, una transposición (*Übertragung*) del espacio al tiempo: '*zu Hause*' [en casa], '*Jahraus*' [durante todo el año]; la trasposición del tiempo a la causalidad […]» (Nietzsche, 2000. 92). Sobre la relación entre «metáfora», lo «propio» (significado propio, expresión literal) y «expresión figurativa» o «sentido impropio», véase, más adelante, p. 106 y ss.

35. En otro lugar, señala Derrida: «En mi primer libro sobre Husserl (*Introducción al origen de la geometría de Husserl*, 1962) traté de comparar la forma en la que Joyce trata el lenguaje con la manera en la cual un filósofo clásico como Husserl trata el lenguaje. Joyce quería hacer historia, la reanudación y totalización e la historia, posible a través de la *acumulación de metáforas, equivocidades y tropos* [énfasis nuestro]. Husserl, por el contrario, pensaba que la historicidad se hacía posible a través de la univocidad transparente del lenguaje, es decir, a través de un lenguaje científico, matemático, puro. No existe historicidad sin la transparencia de la tradición, dice Husserl, mientras que Joyce dice que no existe historicidad sin la acumulación de equivocidades del lenguaje. Es desde esta tensión entre las dos interpretaciones que traté de abordar la cuestión del lenguaje» (Derrida & Caputo, 2009: 37).

36. Hegel también se refiere a Aristóteles (Poética, 1457b) respecto de esta relación-distinción entre comparación y metáfora diciendo que «en la primera se añade un «como» que falta en la segunda» (296), pues la expresión metafórica solo menciona un aspecto, la imagen. Agrega Hegel: «Cuando oímos: «la primavera de estas mejillas», o «un mar de lágrimas», nos es preciso no tomar esta expresión literalmente, sino sólo como una imagen cuyo significado nos lo indica expí.citamente el contexto» (296)

37. «[…] no hay, pues, categoría propiamente filosófica para calificar un cierto número de tropos que han condicionado la estructuración de las oposiciones filosófica llamadas «fundamentales», «estructurantes», «originarias»: tantas «metáforas» como constituirían el título de una tropología semejante, sin que escapen a la regla las palabras «giro» o «tropo» o «metáfora». Para permitirse ignorar este desvelo de la filosofía, sería preciso plantear que *el sentido enfocado a través de estas figuras es una esencia rigurosamente independiente de lo que la transfiere, lo que es una tesis, ya, filosófica, podríamos incluso decir la única tesis de la filosofía*, la que constituye el concepto de metáfora, la oposición de lo propio y de lo no-propio, de la esencia y del accidente, de la intuición y del discurso, del pensamiento y del lenguaje, de lo inteligible y de lo sensible, etc.» (Jacques Derrida, 2007b: 269. Cursivas mías). La tesis de la filosofía, de que el sentido es independiente de aquello que lo transporta atañe, pues, a la cuestión de la metáfora y la traducción. En «Roundtable on translation», comentando un célebre pasaje de *La diseminación*, afirma Derrida «[…] the philosophical operation, if it has an originality and specificity, defines itself as a project of translation. More precisely, it defines itself as the fixation of a certain concept and project of translation. What does philosophy say? […] What does philosophy say? What does the philosopher say when he is being a philosopher? He

says: What matters is truth or meaning, and since meaning is before or beyond language, it follows that it is translatable. Meaning has the commanding role, and consequently one must be able to fix its univocality or, in any case, to master its plurivocality. If this plurivocality can be mastered, then translation, understood as the transport of a semantic content into another signifying form, is possible. There is no philosophy unless translation in this latter sense is possible. Therefore, the thesis of philosophy is translatability in this common sense, that is, as the transfer of a meaning or a truth from one language to another without any essential harm being done. Obviously, this project or this thesis has taken a certain number of forms which one could locate throughout the history of philosophy from Plato to Hegel, passing by way of [Gottfried Wilhelm] Leibniz». (Derrida, 1985b 119-120).

38. A la nota, como una suerte giro y de finta –que no se deja desvincular de la ficción–, cabría insistir en que (y a la nota como tachadura del origen, es decir ~~feti-che~~) el pensamiento tradicional de la metáfora, o bien la larga secuencia metafísica del concepto de metáfora, como pensamiento del sentido, es el proceso que, por desgaste, ahorra lo propio. No se trataría, por cierto, de afirmar una exterioridad respecto de la metafísica de la propiedad. Para Derrida, por ejemplo, Marx no escapa simplemente a la metafísica de lo propio aun cuando es también un punto intensivo –es decir, finito e infinito– de puesta en cuestión de la economía clásica –y por tanto, de los valores de «*oikos*» y «circulación»–. La crítica de la violencia económica en Marx se despliega a partir y en vistas de su desaparición, es decir, a partir y en vistas de la posibilidad de una no-violencia absoluta. En cierta medida, la cuestión del *fetichismo* parece sellar el sello de la metafísica –aun cuando el secreto, secreta–. En *La mitología blanca*, «fetichismo» podría denominar aquello que cumple el pensamiento filosófico tradicional del sentido y de la metáfora, es decir, del sentido como metáfora o de la metáfora como transporte del sentido. El fectichismo, así, caracteriza al proceso metafórico –pero esto no podría desencadenarse de un doble movimiento de una cierta doble ciencia– como un proceso de usura, es decir, como un «agotamiento ininterrumpido del *sentido* primitivo», como «*pérdida* semántica regular» (cursivas mías). Apunta Derrida que para «significar el proceso metafórico, los paradigmas de la moneda, del metal, dinero y oro, se han impuesto con una insistencia notable». Añade que «la inscripción del dinero es muy frecuentemente el lugar de cruce, la escena del intercambio entre lo lingüístico y lo económico. Los dos tipos de significante se suplen en la problemática del fetichismo, tanto en Nietzsche como en Marx». Respecto de Marx, señala que «su crítica del etimologismo ha elegido lo propio como ejemplo», lo que enfoca «la reducción de la ciencia económica al juego del lenguaje, y la especificidad estratificada de los conceptos a la unidad imaginaria de un *etymon*». En la escena de este intercambio entre lo lingüístico y lo económico, ambos significantes se suplementan: En Marx «la referencia parece más bien económica y la metáfora lingüística»; mientras que Nietzsche «al menos en apariencia también, inviert[e] (...) la corriente de la analogía», lo que implica que «la cuestión de la metáfora deriva aquí de una teoría del valor y no sólo de una teoría de la significación» (257). Para una ponderación introductoria, véase los ensayos de Buci-Glucksmann, 1973: 20-32; Malabou, 1990: 303-324; y Weber, 1985, 94-112.

39. Acerca de la mirada y de la metáfora de la luz, véase «Violencia y metafísica» (2012: especialmente 123-151).

40. Respecto de cierta relación entre «metáfora», «iterabilidad» y «autoinmunidad»: «La metaphorá de ese extraordinario dispositivo [rueda] es una figura, el giro de un tropo que construye e instruye en la relación consigo, en la autonomía de la ipseidad, posibilidades de oportunidades y de amenazas inauditas de automovilidad, pero también, y por eso mismo, de esa autoafección amenazadora que llamamos autoinmunidad en general» (Derrida, 2011: 108).

41. «La objetividad ideal de la geometría es absoluta y sin límite de ninguna especie. Su idealidad –terciaria– no es ya solamente la de la expresión o la del contenido intencional; es la del objeto mismo. Se suprime toda adherencia a una contingencia real. La posibilidad de la traducción, que se confunde con la de la tradición, se abre al infinito» (Derrida, 2000: 67).

42. Cabría recordar, acaso, que en un célebre pasaje de *De optimo genere oratorum* Cicerón rechaza la traducción literal en favor de traducir el sentido («*nec converti ut interpres, sed ut orator, sententiis isdem et earum formis tamquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omne verborum vimque servavi*»). Esta

posición, esta tesis acerca de la traducción, es una postura compartida tanto por el referido Horacio en su *Ars poetica* («*nec verbum verbo curabis reddere fidus interpres*»), como por Maimónides que, en su carta a Ibn Tibbon, aconseja traducir conforme a la inteligencia que Dios nos ha dado para entender metáforas, alegorías y las palabras de los sabios, desaprobando explícitamente traducir una palabra por otra. Más aun, San Jerónimo afirma no traducir palabra por palabra –excepto en las sagradas escrituras, donde incluso el orden de las palabras es un misterio– sino sentido por sentido («*Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor, ne in interpretatione Graecorum, absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu*»), y San Pablo en la segunda epístola a los Corintios escribe –como casi lo haría Montesquieu– que «la letra mata, más el espíritu vivifica» (2 Cor. 3.6b).

43. Bennington & Derrida, 1994: 136-149.
44. En «Roundtable on Translation», Derrida señala: «By trying to fulfill that impossible contract to reconstitute, not the original, but the larger ensemble that, precisely, is gathered together here in the metaphor of the amphora-the 'metamphora.' That is, as in any symbol on, as in any symbolic system, it is a question of reconstituting a whole on the basis of fragments that became separated at the moment of the agreement, both of the parties taking a piece of the symbolon into their keeping. What one must try to do is to reconstitute a symbolon, a symbolic alliance or wedding ring between languages, but reconstitute it in such a way that the whole of the symbolon will be greater than the original itself and, of course, than the translation itself. However, this simple growth of languages, which aims to complete and extend each language, supposes its own limit: the sacred text» (Derrida, 1985b: 123).
45. Dos lugares, al menos, se citan: «La retórica no podrá entonces enunciarse a sí misma y su posibilidad, más que desplazándose al trazo suplementario de una retórica de la retórica, y por ejemplo de una metáfora de la metáfora, etc.» (2007a: p. 98); «Babel: en primer lugar un nombre propio, sea. Pero cuando decimos Babel hoy, ¿sabemos lo que estamos nombrando? ¿Sabemos a quién? Si consideramos la supervivencia de un texto legado, el relato o el mito de la torre de Babel no constituye una figura entre otras. Al expresar al menos la inadecuación entre una lengua y otra, entre un lugar de la enciclopedia y otro, entre el lenguaje consigo mismo y con el sentido, etc., expresa también la necesidad de la representación, del mito, de los tropos, de los giros, de la traducción inadecuada para suplir lo que la multiplicidad nos niega. En este sentido sería el mito del origen del mito, la metáfora de la metáfora, el relato del relato, la traducción de la traducción, etc. […] Está también lo *por-traducir*. Por ambas partes asigna y obliga. Compromete menos a autores que a nombres propios en el borde de la lengua; no obliga esencialmente ni a comunicar ni a representar, ni a mantener un compromiso ya firmado, sino más bien a establecer el contrato y a hacer que surja el pacto, dicho de otro modo, el *symbolon*, en un sentido que Benjamin no designa por este nombre pero que podemos decir que sugiere sin duda a través de la metáfora del ánfora, ya que desde el principio hemos sospechado del sentido corriente de la metáfora, de la anmetáfora» (2017c: 217-237).
46. Esta *Nachreife* podría vincular la post-maduración «de un organismo vivo o de una semilla» («Torres de Babel») con cierta «torcedura concentrada de átomos (masa, enjambre, remolino, aguacero, tropa) que produce la semilla de las cosas, los *spermata*, la multiplicidad seminal (inseminal o diseminal)» en «*Me chances*». La atención específica a la cuestión de la «post-maduración», «*Nachreife*», en «Torres de Babel», se la debo a Franchesca Rotger.
47. «[…] prestemos atención a uno de los límites de las teorías de la traducción: tratan demasiado a menudo del paso de una lengua a otra y no se paran a considerar la posibilidad de que *más de dos* lenguas aparezcan implicadas en un mismo texto. ¿Cómo traducir un texto escrito en varias lenguas a la vez? ¿Cómo «dar» el efecto de pluralidad? Y si utilizamos varias lenguas al mismo tiempo para traducirlo, ¿llamaremos a esto traducir?» (2017c: 222).
48. Véase, Derrida, 31986c: 39 y ss.
49. Para una lectura que se desprende de la cuestión de la metáfora en Derrida (pasando por Lenin y Gramsci), para tocar –hacer temblar– la decisión en Laclau, véase Fielbaum, 2015, 191-213.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis. (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Trad. Pedro Fernández Liria, Luis Alegre Zahonero y Guadalupe González Diéguez. Madrid: Arena Libros.

___. (2007). «La única tradición materialista», Trad. Juan Pedro García del Campo. en *Yukali: Revista de crítica de las artes y el pensamiento*, nº 4, 2007, p. 132-154.

Aristóteles. (1974). *Poética*. Madrid: Gredos.

___. (1995a) «Analíticos segundos», en *Tratados de lógica (Órganon) II*. Trad. Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1995.

___. (1995b). «Tópicos», en *Tratados de lógica (Órganon) II*. Trad. Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos.

___. (1999). *Retórica*. Madrid: Gredos.

Balarce, Gabriela. (2014). «Desajustes de la justicia. Por una filosofía materialista derrideana» en *Eikasia. Revista de filosofía*, pp. 93-104.

Benjamin, Walter. (2005). *El libro de los pasajes*. Trad. Luis Fernando Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero. Madrid: Akal, 2005.

Bennington, Geoffrey (2014). «Metaphor and Analogy in Derrida» en Zeynep Direk & Leonard Lawlor (eds.), *A Companion to Derrida*. Oxford: John Wiley & Sons, 2014, pp. 89-104.

___. (2016a). 'Métaphore, méta-force', en *Rue Descartes* 89-90: 2, 2016, pp. 13-20.

___. (2016b).»Notes towards a Discussion of Method and Metaphor in Glas», en *Paragraph*, Vol. 39, n° 2, 2016, pp. 249-264.

Bennington, Geoffrey & Derrida, Jacques. (1994). *Jacques Derrida*. Trad María Luisa Rodríguez Tapia. Madrid: Cátedra.

Buci-Glucksmann, Christine. (1973). «'Deconstruction et critique marxiste de la philosophie.' A Propos d'une lecture de Hegel: 'Marges de la philosophie'», en *L'Arc*, n° 54 «Jacques Derrida», pp. 20-32.

Bustos, Gustavo (2020a). «Permanecer en la inversión: Una vía no platónica de acceso a la materialidad del pensamiento», en *ÉNDOXA: Series Filosóficas,* n° 45, 2020, pp. 133-154.

___. (2020b). «El peso de la materialidad en la escritura y el pensamiento de Jacques Derrida», en *Pensamiento*, vol. 76, n° 289, pp. 251-276.

Campos, Valeria. (2020). «Comer al otro: retóricas de la alimentación: Una lectura del seminario inédito Manger l'autre de Jacques Derrida (1989 - 1990)», en *Trans/Form/Ação*, Vol 43, n° 4, octubre-diciembre, pp. 343-368.

Daniel Foster, Evan. (2018). *Idiomatic Through and Through: Metaphor, Translation, and World in Derrida*. A Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Cornell University.

Deguy, Michel. (1963). «Husserl en seconde lectura» en *Critique*, Tomo 19, n° 192, Mayo, pp. 434-448

___. «Poésie et Connaissance», en *MLN*, Vol. 81, No. 3, French Issue (May, 1966), pp. 255-269.

Derrida, Jacques. (1973). *L'Archéologie du frivole. Lire Condillac*. París: Galilée, 1973.

___. (1976). «Fors. Les mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok» en Nicolas Abraham, Maria Torok. *Cryptonimie. Le verbier de L'Homme Aux Loups*. París: Flammarion, 1976, pp. 7-73.

___. (1985a). *La voz y el fenómeno*. Trad. Francisco Peñalver. Valencia: Pretextos.

___. (1985b). *The Ear of the Other*. New York: Schocken.

___. (1985c) «Deconstruction in America: an interview with Jacques Derrida», en *Critical exchange* n°17, winter, pp-1-33.

___. (1986a). *Parages*. París: Galilée.

___. (1986b) «Del materialismo no dialéctico. Entrevista con Kadhim Jihad», en (Publicada en *Diario 16*, 3 de agosto de 1986, pp. III-V).

___. (1986c). *De la gramatología*. Trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti. México D. F.: S. XXI.

___. (1990). *Du droit à la philolophie*. París: Galilée.

___. (1992). *Points de suspension*. Paris: Galilée.

___. (1995). *Dar (el) tiempo*. Trad. Cristina de Peretti. Barcelona: Paidós.

___. (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.

___. (2000). *Introducción a El origen de la geometría de Husserl*. Trad. Diana Cohen. Buenos Aires: Manantial.

___. (2000b) *El tocar. Jean Luc-Nancy*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.

___. (2001) *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*. México D. F.: 2001.

___. (2003) *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Trad. C. de Peretti y P. Vidarte. Madrid: Madrid.
___. (2005a) «La sociedad del pos-consumo y el papel de los intelectuales» en *Pliegos de Yuste*, n°3, pp. 40-46.
___. (2005b) *La verdad en pintura*. Trad. María Cecilia González y Dardo Scavino. Buenos Aires: Paidós.
___. (2006). *Dar la muerte*. Trad. C. de Peretti y P. Vidarte. Barcelona: Paidós.
___. (2007a). *La diseminación*. Trad. José María Arancibia. Madrid: Fundamentos.
___. (2007b). *Márgenes de la filosofía*. Trad. Carmen González Marín. Madrid: Cátedra.
___. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trad. Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel. Madrid: Trotta.
___. (2008b) *Memorias para Paul de Man*. Barcelona: Gedisa.
___. (2011). *Seminario La bestia y el soberano*. Volumen II (2002-2003). Trad. Luis Ferrero, Cristina de Peretti y Delmiro Rocha. Buenos Aires: Manantial.
___. (2012). *La escritura y la diferencia*. Trad. Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos.
___. (2014). *Posiciones. Entrevistas con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*. Trad. Manuel Arranz. Valencia: Pre-textos.
___. (2015). *Clamor*. Trad. Cristina de Peretti y Luis Ferréro Carracedo. Madrid: La oficina.
___. (2017a) «La retirada de la metáfora». Trad. Patricio Peñalver, en *Psyché. Invenciones del otro*. Adrogué: La Cebra, pp. 67-100

___. (2017b) «Envío». Trad. Patricio Peñalver, en *Psyché. Invenciones del otro*. Adrogué: La Cebra, pp. 115-154.
___. (2017c) «Torres de Babel». Trad. Carmen Olmedo y Patricio Peñalver, en *Psyché. Invenciones del otro*. Adrogué: La Cebra, pp. 217-252.
___. (2017e). *Limited Inc*. Trad. Javier Pavez. Santiago: Pólvora.
___. (2018). *Desplegar a Ponge. Entrevista con Gérard Farasse*. Trad. Alejandro Madrid y Zeto Bórquez. Santiago: Qual Quelle, 2018.
___. (2020). *Le calcul des langues*. París: Seuil.
___. (2021). «Respuesta a Étienne Balibar. Conferencia tRAZAs: Raza, Deconstrucción y Teoría Crítica». Trad., Carolina Castillo Quintana, en *Carcaj. Flejas de sentido*. [en línea]
___. (2023) «Principios de lo sin precio», trad. Javier Pavez, en *Carcaj. Flejas de sentido*. [en línea]
___. (2024) *Répondre - du secret Séminaire (1991-1992)*. París: Seuil.
Derrida, Jacques & Nancy, Jean-Luc. (2005). «'Hay que comer' o el cálculo del sujeto». Trad. Virginia Gallo y Noelia Billi, en *Pensamiento de los confines*, pp.150-170.
Derrida, Jacques & Ferraris, Maurizio. (2009). *El gusto del secreto*. Trad. Luciano Padilla. Buenos Aires: Amorrortu.
Derrida, Jacques & Caputo, John D. (2009), *La deconstrucción en una cáscara de nuez*. Trad. Gabriel Merlino. Bueno Aires: Prometeo.
Fielbaum, Alejandro. (2015). «Catacresis de la política. Ernesto Laclau y la deconstrucción», *Revista Pléyade*, N°15, 2015, pp. 191-213.
France, Anatole. (1989). *El jardín de Epicuro*. Gijón: Júcar.
Hegel, G. W. F. (1989). *Lecciones sobre la estética*. Trad. Alfredo Brotóns. Madrid: Akal.
Isócrates. (1979) «Evágoras», en *Discursos I*. Madrid: Grados.
Levinas, Emmanuel. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la alteridad*. Salamanca: Sígueme.
___. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
___. (2005). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
___. (2009). *Humanismo del otro hombre*. México D. F.: Siglo XXI.
___. (2022) «Secularización y hambre». Trad. Javier Pavez, en *Carcaj. Flechas de sentido*. [en línea]
Levinas, E., & Poirié, F. (2009). *Ensayo y conversaciones*. Madrid: Arena Libros.
Lezra, Jacques. (2018) *On the Nature of Marx's Things. Traslation as Necrophilology*. New York: Fordham University Press.
Loraux, Nicole. (1990). «La métaphore sans métaphore. A propos de l'«Orestie» en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 180, No. 2, Derrida (Avril-Juin), pp. 247-268.
Malabou, Catherine. (2002). «L'imprenable en ques-

tion ou se prendre à mourir», *Études françaises*, 38 (1-2), 2002, 135-144.

___. (2015). «Economía de la violencia, violencia de la economía (Derrida y Marx)». Trad. Javier Pavez. *Papel Máquina. Revista de cultura*. Año 5, n° 9, pp. 187-216.

Margel, Serge. (2006). «La métaphore. De la langue naturelle au discours philosophique», *Rue Descartes*, 2006/2, n° 52, pp. 16-26.

Melville, Herman. (1922). «The Paradise of Bachelors and the Tartarus of Maids» en *The Apple-Tree Table and Other and Other Sketches*. Princeton: Princeton University Press, 1922, pp. 167-210.

Naas, Michael. (2003). *Taking on the Tradition. Jacques Derrida and the Legacies of Deconstruction*. Stanford: Stanford University Press.

Nietzsche, Friedrich. (2000). *Escritos sobre retórica*. Trad. Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Trotta.

Platón. (1987) «Menón» en *Diálogos II*. Madrid: Gredos, pp. 273-338.

___. (1992a). «Timeo» en *Diálogos VI*. Madrid: Gredos, pp. 125-262.

___. (1992b). «Critias» en *Diálogos VI*. Madrid: Gredos, pp. 263-296.

Peeters, Benoît. (2013). *Derrida. Una biografía*. México D. F.: FCE.

Renan, Ernest. (2010). «¿Qué es una nación?» en Bhabha, H. K., *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires: S. XXI, 2010, pp. 21-38.

Rovati, Pierre Aldo. (1990). *Como la luz tenue. Metáfora y saber*. Trad Carlos Catropi. Barcelona: Gedisa.

Santos Guerrero, Julián. (1997). «Guión para pensar la metáfora», en *Endoxa: Series Filosóficas*, Nº 8, pp. 217-233.

Senatore, Mauro. (2015). «Of Seminal Differance: Dissemination and Philosophy of Nature», en *CR: The New Centennial Review*, Vol. 15, N° 1, Derrida and French Hegelianism (Spring), pp. 67-92.

___. (2016). «Syntax Is the Metal Itself. Derrida on the Usure of the Metaphor» en Lisa Foran & Rozemund Uljée (eds.), *Heidegger, Levinas, Derrida: The Question of Difference*. Newcastle: Springer, 2016, 163-172.

Szendy, Peter. (2014). «L'usure de la déconstruction?», en *Rue Descartes*, 3 - n° 82, pp. 136-139.

Trujillo, Iván. (2017). *De la possibilité d'une fiction historique chez Jacques Derrida*. París: L'Harmattan.

Warren, Michelle R. (2003), «Post-philology» en Patricia Clare Ingham & Michelle R. Warren, *Postcolonial Moves: Medieval Through Modern*. New York: Palgrave Macmillan, 2003, pp. 19-46.