

La autobiografía y el testimonio en la escritura de J.Derrida

Olga M. Tiberi
Facultad de Humanidades y Artes - CIUNR
OTiberi@arnet.com.ar

Resumen

La autobiografía, la biografía y el 'autos' de lo autobiográfico, se constituyen en aquella metáfora que vuelve indiscernible el concepto de figura y sitúa la indagación filosófica entre lo particular y lo universal. Allí, lo individual se erige en acontecimiento de la verdad, como si la errancia por el camino de las propias palabras, inscribiera ese salirse de sí que testimonia acerca del sujeto y del objeto. Se trata, entonces, 1-de interrogar la "dynamis" (Derrida, 2009^a:31)¹ de esa frontera que se escurre entre la vida y la obra, el cuerpo y el corpus, el nombre propio y la firma, y 2- de indagar la relación entre J.Derrida y la deuda consigo mismo, gestada en la 'indiferencia' de su escritura, en tanto lugar aporético de la identidad. Desde "*Velos*" (Derrida- Cixous, 2001) hasta "*Aprender por fin a vivir*" (Derrida, 2005), -última entrevista concedida por el filósofo a J.Birnbaum, poco antes de su muerte-, es posible relevar el diseño de un sujeto sin ser, cuya existencia desfundamenta la historia y, en el envío de su obra, deviene experiencia en ese juego epistémico de lo radicalmente otro que, entretejido en el intersticio de dos voces, mantiene indecible un pensamiento de la diferencia que no se deja aprehender en las costuras dialécticas del discurso.

Palabras clave: autobiografía - testimonio - escritura - vida - obra.

"...de lo que se trata es de una retirada, para darle su oportunidad a un don sin la menor memoria de sí, a fin de cuentas, a través de un corpus, un montón de cenizas..." (Derrida, 2009b, 62-63).

Ciertamente para J.Derrida, escribir implica el gesto de retirarse y liberar, -de esta manera-, la inscripción a su vocación de decir. Sin embargo, esta retirada toma, -cada vez-, la forma de un retraso mediante el cual la escritura desplaza consigo a quien escribe: lo borra difiriéndolo inmerso en ese universo hecho lenguaje. Entonces, "¿Cómo no hablar de

¹ J.Derrida, llama dynamis a ese límite establecido entre 'obra' y 'vida', a causa de la fuerza y del poder, de la potencia virtual y móvil con que esa línea atraviesa tanto a una como a otra.

sí?"(Derrida, 1997d: 13-58)², aun en los bordes mismos de esa denegación continua. "Pero también: ¿cómo hacerlo sin dejarse inventar por el otro? ¿O sin inventar al otro?" en esos silencios en los cuales la escritura denuncia la impertinencia de lo no-dicho.

A la vez, J.Derrida, en *El tiempo de una tesis: puntuaciones* (1997:13), confiesa que su interés "más constante", incluso anterior al interés filosófico, -si ello es posible-, "iba hacia la literatura, hacia la escritura llamada literaria". J.Derrida plantea aquella interrogación de J.P.Sartre ¿Qué es la literatura? para luego preguntarse "Y en primer lugar, ¿qué es 'escribir'? ¿Cómo el escribir llega a trastornar hasta la cuestión 'qué es'..." Por tanto, la indagación derridiana importa, - tempranamente, desde aquel momento-, ese gesto que no cesará de inquirir, -en los escritos filosóficos de J.Derrida-, acerca de "¿cuándo y cómo la inscripción se convierte en literatura y qué pasa entonces? y ¿a qué y a quién corresponde esto?"(Derrida,1997d)

Por lo demás en 1957, J.Derrida registra un tema de tesis 'La idealidad del objeto literario': si bien dicha tesis no fue desarrollada como tal, en 1962 publica *Introducción a El origen de la geometría de E.Husserl* (2000). En ese texto, J.Derrida concluye que la escritura no es un mero instrumento exterior y accidental de la idealidad, sino, por el contrario, la condición de posibilidad para la génesis de la idea.

Esta afirmación, toma un lugar relevante en el tema que nos ocupa puesto que, - para J.Derrida-, "no hay texto que sea literario en sí mismo" y "la literariedad no es una esencia natural" (Hillis-Miller, 2005:89), sino producción y producto de actos de

² Allí, en la página 34, al inquirir acerca de la relación entre el pensamiento judío y el pensamiento árabe con la teología negativa, J.Derrida, en pie de página, escribe: "A pesar de ese silencio, en realidad a causa de él, se me permitirá quizás releer esta conferencia como el discurso más "autobiográfico" que jamás haya yo arriesgado. Habrá que poner a esa palabra todas las comillas que se pueda. Hay que rodear de precauciones la hipótesis de una presentación de sí que pase por un discurso sobre la teología negativa de otros. Pero si un día tuviese que contarme, en ese relato nada comenzaría a hablar del asunto mismo si no me apoyase en este hecho: todavía no he podido jamás, a falta de capacidad, de competencia o de auto-autorización, hablar de aquello que mi nacimiento, como se suele decir, habría tenido que darme como más próximo: lo Judío, lo Árabe. Este pequeño pedazo de autobiografía lo confirma oblicuamente. Está interpretado en todas mis lenguas extranjeras: el francés, el inglés, el alemán, el griego, el latín, el filosófico, el meta-filosófico, el cristiano, etc. En una palabra: ¿cómo no hablar de sí? Pero también: ¿cómo hacerlo sin dejarse inventar por el otro? ¿O sin inventar al otro?"

inscripción y de oportunidades de lectura. No obstante, ambos actos, -invención y lectura-, deben anunciarse como imposibles en tanto la primera debe responder al llamado de lo completamente otro y, la lectura, a una cierta ilegibilidad que requiere la actividad de rededecir las referencias asignadas a las unidades del lenguaje, inaugurando, -de este modo-, el acontecimiento del texto.

En consecuencia, la literatura depende de la posibilidad de despegar al lenguaje de su referencia común y de liberarlo de su encasillamiento en un determinado contexto social o biográfico, para permitirle, -así-, jugar libremente como ficción. La literariedad, entonces, pone en crisis a la fenomenología, destituyendo la supremacía de conciencia por cuanto aquélla no se encuentra en la mente, sino en el texto; su carácter se inscribe tanto por el lado del objeto intencional, con su estructura noemática- característica de lo que ha de conocerse- como del lado subjetivo, -a través del acto noético-, captado por el intelecto.

En este marco, -entramado por lenguaje y escritura-, el tiempo asume la dimensión de una aporía irreductible y como tal no sólo se torna evidente en los escritos filosóficos de J.Derrida; el tiempo, -indetenible-, formaliza un acoso permanente que asedia el núcleo íntimo de la palabra derridiana (Mallet, 2008:13)³ a la manera de una imposibilidad y, a la vez, condición de posibilidad de aquello todavía-no-dicho y que solamente puede enunciarse como deseo.

La autobiografía se constituiría, -entonces-, en testimonio de un saber filosófico teñido por aquello que el logos intenta mantener en decoroso silencio: el deseo que, -indiscreto-, también viene a tomar lugar en esa intersección producida por lo particular y lo general, lo individual y lo universal; en ese hiato ocupado por el juego de la invención

³ Ciertamente, la cuestión del tiempo constituye para J.Derrida, aun en sus expresiones coloquiales, una inquietud constante que, como bien señala Marie-Louise Mallet "resuena...hoy...como un tañido fúnebre". Algunas de ellas: "Si hubiese tenido tiempo y si hubiésemos tenido tiempo juntos...pero no tenemos tiempo..." "Si tuviese tiempo trataría de mostrar...no tendríamos tiempo de ir muy lejos..." "Si tenemos tiempo de llegar ahí...habría que detenerse bastante tiempo...no tendré tiempo de hacerlo..." "Si hubiese tenido tiempo, me habría gustado hacer justicia...me habría gustado insistir en los momentos vertiginosos y circulares de este texto. Esto es lo que requeriría tiempo..." "Me hubiese gustado rastrear este punto de exclamación a través de este enorme discurso, espero hacerlo si tengo tiempo y fuerza para ello...: me gustaría hacer justicia a este texto..."



imposible y la lectura no trascendente. Ese 'entre' intersticial releva una verdad en su hacerse; es decir, en su producirse mismo, en tanto inscripción finita e imperfecta del hombre y, -en consecuencia-, ya no sujeta a las reglas inmovibles de una elaboración abstracta.

En este aspecto, es preciso relevar que en las teorizaciones derridianas, el error individual es una estrategia que no intenta suplir al método pero que tampoco implica el error, sino el proceso de una verdad que se exterioriza a través de 'equivocos', precisamente porque, como afirma M.Ferraris "lo individual concreto no constituye un límite de lo universal abstracto"(2006,15), ni una simple "cesión empírica de la cual se prescindiría con beneplácito"(2006,15), sino que conforma la génesis estructural de la idea.

Ahora bien, en esta suerte de contaminación general de conceptos y territorios, J.Derrida entiende que la autobiografía, -y la biografía-, de un filósofo implica interrogar la *dynamis* de esa frontera existente entre 'obra' y 'vida', entre el sistema y el sujeto de ese sistema.

Tal límite, -siempre móvil-, a causa de su fuerza, de su poder y de su potencia virtual, no es ni activo ni pasivo, ni es hallable en la región definida por un adentro ni en la de un afuera. Y, en especial, -destaca J.Derrida, "no es una línea delgada, un trazo invisible o indivisible entre el recinto de los filosofemas, por un lado, y, por otro, la 'vida' de un autor ya identificable bajo un nombre.

Esa linde divisible atraviesa los dos cuerpos, el corpus y el cuerpo, de conformidad con leyes que apenas comenzamos a entrever"(2009,31-32).

Y Jacques Derrida ha extremado la errancia de su escritura en la sinuosidad de ese límite que se confunde con aquello que pretende delimitar. En este aspecto, cuatro momentos evidencian su relevancia:

1- el texto *Jacques Derrida* (Derrida-Bennington, 1991), por el cual se integran y se mantienen a distancia, las escrituras del crítico G. Bennington y la de la confesión que el propio J.Derrida realiza en la diseminación de las *Confesiones* de San Agustín (Cragnolini, 2005:113-118). Así, unidas y diferenciadas, ambas escrituras, -aun en un estricto orden

cronológico puesto que conmemoran los 59 años de edad de J.Derrida y el caudal de su producción filosófica-, insinúan una unidad que siempre desborda su carácter unívoco.

Entre Circonfesión y Derridabase, entre el relato autobiográfico y la estructura teórica, -anti-conceptual-, elaborada por el crítico a manera de programa, en esa alianza establecida entre las confesiones de J.Derrida y las *Confesiones* de San Agustín, se plantea la relación textual centro / margen, que hace ingresar en su vórtice a otras dicotomías tales como pensamiento / vida, universal /singular.

En ese escenario la autobiografía, dada su posición en la distribución espacial del texto, parece ocupar un lugar secundario y marginal, como la vida singular, -intransferible existencia personal- lo es con relación al pensamiento puesto que éste mantiene su continua posibilidad de diseminación. Sin embargo, ambos términos conforman una unidad textual en cuyo cuerpo la verdad es hecha ante otro y el sentido aparece como aquello que, - para resultar tal-, exige ser dado en donación a otro.

2- el texto *Velos* (Derrida-Cixous, 2001:15), escrito con H.Cixous, de a “dos mallas a la vez”, a manera de una “disminución interminable”...que no logra deshacer el tejido, a lo largo de un viaje hacia el Nuevo Mundo. En ese transcurso la escritura derridiana se constituye en un intento continuo por alejarse “de Occidente para justamente perder el Oriente en él” (2001,36). Esto es, liberar el propio saber de esa sobredeterminación de ser y de verdad que la tradición metafísica ha sabido imprimir a sus teorizaciones. En esa operación, la escritura queda endeudada, -para siempre-, en el territorio de una geografía extraña, con lo otro, con el don de una lengua ajena y sus silencios desde donde “los artesanos, los tejedores sombríos en el fondo de sus talleres (de la lengua),...recortan su palabra y ‘secretan’ el tapiz mágico de una alfombra voladora” (2001,48).

El secreto, entonces, es el velo mismo que no revela ninguna verdad puesto que “tocar eso que llamamos velo, es tocar todo. No dejarás nada intacto, sano y salvo, ni en tu cultura, ni en tu memoria ni en tu lengua...” (2001,36). Por ello, J. Derrida, hacia el final del texto, escribe el relato “Un verme de seda”: el filósofo cuando niño se hace sericicultor

“de Seres, los Seres, tal parece que eran un pueblo de la India Oriental con quien se comerciaba la seda)...Entonces, en las cuatro esquinas de una caja de zapatos, puesto que me había iniciado allí en ese cultivo, alojaba y alimentaba vermes de seda. Todos los días...Durante semanas...A través de sus cuatro mudas, las orugas, cada una para sí, eran ellas mismas, en ellas mismas, para ellas mismas, solamente el tiempo de paso...Yo observaba el progreso del tejido, cierto, pero sin ver nada, en suma...” (2001,84).

Un verme de seda, -“fórmula viviente, minúscula pero aún divisible del saber absoluto”-, expone poéticamente la reflexión del filósofo acerca de sí: verme, -a mí mismo-, de seda; sólo se-da; es decir (es Gibt)-hay-un ver(me) que, -de manera similar a como solamente se ve la letra que oculta su literalidad-, muta y se dona en un juego de transformaciones por el cual se quiebra todo sentido de unidad.

J.Derrida se constituye, -como filósofo-, en el testigo que testimonia el cambio y la evolución pero jamás podrá dar cuenta de origen alguno ni tampoco de un fin acabado. A la vez, el gesto de “viéndome verme” de la experiencia derridiana trae consigo no sólo la conciencia de una finitud cierta, -única instancia de verdad y veredicto-, sino que, -además-, ese ver no se funda en una presencia ante la mirada⁴ que no logra ver nada, sino, tan sólo la huella que los vermes han dejado en sí. Precisamente la filosofía de J. Derrida ha insistido en encontrar, a través de la marcha de la inscripción, esa huella por la cual, la escritura difiere, incesante, el ‘yo’ escriturario.

3-*El animal que luego estoy si(gui)endo* (Derrida-Cixous, 2001:86)⁵: en este texto la otredad es planteada como relación yo / animal, cultura / desnudez en ese entre indecible gestado por el ‘yo soy’ / ‘yo sigo’.

Esta destitución del sentido primordial del ser en tanto ser humano le hace confesar a J.Derrida: “mis textos devienen en más explícitamente autobiográficos (más tarde dirá

⁴ “Yo observaba el progreso del tejido, cierto, pero sin ver nada, en suma. Como el movimiento de esta producción, como ese devenir-seda de una seda que nunca hubiese creído natural...”

⁵ J.Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Editorial Trotta, Madrid, 2008

‘zootobiográficos’) ”(D.Wills,2005:170), como si, precisamente, el animal, -privado de poder tener el logos-, señalara la imprecisión del límite entre humano e inhumano⁶.

Este reconocimiento conceptual del animal, vuelve incierto y procaz el uso impersonal de una escritura en tercera persona, llamada por la primera persona de una escritura autobiográfica. O, tal vez, a la inversa: como si al desterrar la marca ontológica del yo, -propia de una autobiografía-, necesariamente se instituyera en la visión de quien escribe una conciencia acerca de los animales, de su compañía y de sus posibles sufrimientos.

Como si, -en definitiva-, la escritura testamentaria de una autobiografía consiguiera enfrentar al filósofo con la precariedad de su saber y la caducidad de su moral. Al tiempo, ello destituye la centralidad del término ‘humanismo’ en la tradición filosófica de Occidente y releva el sueño dogmático de una metafísica de la presencia que ha intentado borrar toda diferencia al denominar en el singular ‘animal’ a toda una pluralidad.

4-*Aprender por fin a vivir*, entrevista con Jean Birnbaum.(2006) En esta última entrevista concedida por J.Derrida antes de su muerte, aquel principio platónico aplicado a la filosofía en tanto un aprender a morir (2006:22) se deconstruye en afirmación de la vida y de la supervivencia no como un resto de lo que queda, sino como “la vida más intensa posible” (Derrida, 2006:50) que tomará formas absolutamente imprevisibles en el acto de ‘leer’ “(del vivir)” de cada lector por venir.

¿Cómo aprender a vivir? excepto en esa huella testamentaria que prolifera y se disemina aguardando la llegada totalmente novedosa del otro. Para J.Derrida, no puede haber escritura sin responsabilidad, sin ese otro, -siempre en minúsculas-, ante quien hay

⁶ En este texto, - *El animal que luego estoy si(gui)endo*, J.Derrida radicaliza su crítica a la tradición humanista occidental que, fundamentada en una metafísica de la presencia, se ha mantenido como ideal del hombre sostenido, precisamente, por una teoría del sujeto “incapaz de dar cuenta de la menor decisión”, puesto que el sujeto es identificado con la autoridad de una palabra a la cual el sujeto debe garantizarle, -plena y unívocamente-, su querer-decir. En consecuencia, la necesidad de vigencia del humanismo se estructura en la construcción misma de un discurso que limita su saber significativo al saber absoluto y, su sentido, a la ausencia de posibilidad de sentidos por cuanto aquél debe circunscribirse acabadamente a esa diferencia entre lo principal y lo accesorio. El texto entrecomillado pertenece a J.Derrida, *Políticas de la amistad*, seguido de *El oído de Heidegger*, Editorial Trotta, Madrid, 1998, Pág. 87

que dar respuesta. Por eso, entre esa alteridad y el yo que escribe, entre lo universal y lo particular, entre la idea y la cosa, invariablemente, viene a incardinarse el paso de una aporía. Ésta lleva en sí la demora irreductible del tiempo, -su *differance*-, y en la constante posibilidad /imposibilidad de ese tránsito, se muestra que la parte es mayor que el todo puesto que aquélla en tanto 'suplemento' de una generalidad, deja percibir su origen y su ley.

En esa transividad gestada entre la 'represión' y la 'supresión' (Derrida, 1997:36)⁷, el testigo arriesga su palabra y, sin pretender colmar ningún vacío, ocupa el lugar de lo no-dicho, de lo aún por-decirse. En consecuencia, le corresponde al lenguaje del testigo abrir de manera irrecusable hacia el porvenir, el archivo y aquella herencia que los arcontes intentan custodiar. Esta apertura encuentra su posibilidad más propia en la resistencia del sentido que se niega tanto a ser consignado de una vez para siempre como a ser resuelto por anticipado. Precisamente, el testimonio deconstruye ese "mal de archivo" que realiza el futuro según el cálculo determinado de ciertos pro-gramas.

J.Derrida es, sobre todo, pero ante todo, -si ello fuese posible-, el pensador de la huella. Su escritura, en el goce persistente de su propia deconstrucción, no deja de exponerse en ese "juego de tierras virtuales", donde la huella exhibe y sustrae, a la vez, su impronta no legislativa. Tal carácter estremecedor de la escritura derridiana permite afirmar la infidelidad del acto biográfico y del auto-biográfico puesto que el dar cuenta de uno mismo ante otro y, por tanto, ante la ley del otro, implica testimoniar acerca de la configuración de una subjetividad que, en un mismo pliegue, conjuga la oposición entre el testigo singular "que vio lo que nadie más vio" y otro, igualmente singular, que "relata como si alguien más en la misma situación lo hubiera visto"(D.Wills, 2005:405).

Entonces, el mismo acto de atestiguar confunde en su posibilidad, ficción y no-ficción; y la grafía de la vida (Derrida, 2009:32)⁸, no halla frente a sí ningún término

⁷ Sobre analogías y diferencias entre 'represión', 'supresión' e 'impresión'

⁸ Al respecto, J.Derrida, afirma: "lo que llamamos 'vida' -cosa u objeto de la *biología* y de la *biografía*- no tiene frente a sí, primera complicación, algo que sea para ella un objeto oponible, la muerte, lo tanatológico o lo tanatográfico"



opuesto: marcada desde siempre por la muerte, destina, sin embargo, desde el principio, al nombre, -separable tanto del cuerpo como del corpus-, a la supervivencia en una única instancia asignable del tiempo; esto es, en el presente continuo de una memoria que no logra reducir la historia, sino, sobre todo, dar cuenta de una singularidad y de la oportunidad de su inscripción como acontecimiento, en el devenir témporo-espacial.

Por ello, la biografía, -y más aún la autobiografía de J.Derrida-, se testimonia en esa cita obligada de sus textos por las cuales, su discurso se constituye en el sujeto que dicta la ley de la palabra. El testimonio, entonces, atestigua en la palabra derridiana, en ese cuidadoso y reflexivo asedio que J.Derrida realiza, amorosamente, en el cuerpo de una lengua que no dejará de sentir como extrañeza de lo ajeno. Allí, en el legado testamentario de una huella, -ya “ligazón irreductible” (Derrida,1997 a,47) entre vida, obra y muerte-, la aporía, -ese paso negado que se debe dar-, “finitud del mismo infinito”(Nancy,2005,295), dicta la ley indecible de supervivencia, a la manera de experiencia de lo imposible, a la cual, no obstante, no se puede renunciar.

Ese “Ven”, -“venido del otro ya como respuesta”(Derrida,1994,73) -, siempre presente de la escritura parasita las formas y argucias de ausencia y, contaminando los límites de todo confinamiento, vuelve intratable la llegada última de la verdad y la definición unívoca del sentido.

Para concluir, -y porque, al fin y al cabo, toda biografía no es sino una traducción entre el hombre y su obra-, las palabras del traductor Manuel Arranz quien afirma que para J.Derrida, “...la autobiografía no estribaba en escribir la vida sino en hacer vivir la escritura. Y en la escritura,... -consigue traducir este crítico-es donde Derrida sigue para nosotros vivo. Vivo y *cada vez único*” (M.Arranz,2005, contratapa)...



Bibliografía

Derrida, J., 1994, Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía. México. S.XXI Editores.

-----1997d-2da. Edición, Cómo no hablar y otros textos.Barcelona. Ediciones Proyecto @.

-----1997c-2da. Edición, El tiempo de una tesis.Deconstrucción e implicaciones contextuales.Barcelona. Ediciones Proyecto @.

-----1997b, Mal de archivo.Madrid. Editorial Trotta.

-----1997a, Resistencias del psicoanálisis.Bs.As. Editorial Paidós.

-----1998, Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger. Madrid. Editorial Trotta.

-----2000, Introducción a ‘El origen de la geometría’ de E.Husserl. Bs.As. Editorial Manantial.

-----2005, Aprender por fin a vivir, Entrevista con Jean Bimbaum. Bs.As. Amorrortu/editores.

-----2008, El animal que luego estoy si(gui)endo. Madrid. Editorial Trotta.

-----2009a, Otobiografías, Amorrortu/editores, Bs.As.

-----2009b, La difunta ceniza-Feu la cendre. Bs.As. Ediciones La Cebra.

G.Bennigton, 1991, Jacques Derrida. Madrid. Editorial Cátedra.

H.Cixous, 2001, Velos. México. Editorial S.XXI.

Arranz, M., Contratapa, J.Derrida, 2005, Cada vez única, el fin del mundo.Valencia. Editorial Pre-Textos.

Cragnolini, M., “Confesión y circuncisión: San Agustín en Derrida o ¿de qué sirve el amor que no se confiesa?”, Revista Pensamiento de los confines N° 17, F.C.E., Bs.As., diciembre de 2005, págs.113-118.



Ferraris, M., 2006, Introducción a Derrida. Bs.As. Amorrortu/editores.

Hillis Miller, J., “Derrida y la literatura”, Cohen, T., 2005, Jacques Derrida y las humanidades. México. S.XXI Editores, págs.,85-114.

Mallet, M.L., “Prefacio”, J.Derrida, 2008, El animal que luego estoy si(gui)endo. Madrid. Editorial Trotta, págs.9-13.

Nancy, J.L., “Derrida da capo”, J.Derrida, 2005, Cada vez única, el fin del mundo. Valencia. Editorial Pre-Textos, págs.289-297.

Wills, D., “Derrida y la estética” y “Glosario”, T.Cohen, 2005, Jacques Derrida y las humanidades. México. S.XXI Editores, págs.147-174 y 395-405, respectivamente.