



Del *gift* al *gibt*: Derivas y enlaces entre *Donner le temps I* y *II*

Santiago Caneda Lowry¹

Recibido: 19-06-2023 / Aceptado: 15-11-2023

Resumen. Este texto se propone aportar algunas perspectivas y claves de lectura de la primera parte del seminario *Donner le temps I*, publicado en 1991, en el contexto de la aparición, en 2021, de su segunda parte, inédita hasta entonces y largamente esperada por la comunidad lectora. No tiende un puente, por así decir, entre las dos partes, sino que aborda la formulación aporética del don por parte de Derrida en dicha primera parte, con la pretensión de que pueda ser releída tanto en el marco de una recuperación del interés por este seminario, ahora completo, como de una aproximación algo más específica a las complejidades del trabajo deconstructivo y del rol que juegan, en ambos aspectos, las nociones de porvenir e imposibilidad. Asimismo, se busca llamar la atención sobre las estrategias que Derrida utiliza para lidiar con las aporías del don, trazando relaciones con el perdón, siempre sobre la pista de los efectos deconstructivos que provoca la equiparación de posibilidad e imposibilidad en la comprensión del porvenir que defiende Derrida.

Palabras clave: don; perdón; porvenir; deconstrucción; imposibilidad.

[en] From *gift* to *gibt*: Drifts and links between *Donner le temps I* and *II*

Abstract. This paper wants to bring up some perspectives and key points in a reading of the first part of Derrida's seminar *Donner le temps*, published in 1991, in the wake of the publication of its second part, in 2021, unpublished till then and long awaited for its readers. It doesn't build bridges, so to speak, between parts, but it takes on the aporetics of Derrida's formulation on the gift in the first part of the seminar, as an invitation to read it again but framed within a sort of reactivation of the interest in this seminar, now complete, as well as a more specific approach to the complexities involved in deconstructive work and the role that, in both questions, plays the notions of future (as it is the common translation of french *avenir*) and impossibility. Also, it plans to draw attention to Derrida's strategies in coping with the aporias of gift, sketching its relations to forgiveness, always in the trace of the deconstructive effects caused by the, sort of equalization, of possibility and impossibility in Derrida's comprehension of future (*avenir*).

Keywords: gift; forgiveness; future (*avenir*); deconstruction; impossibility.

Sumario: 1. Introducción; 2. El don; 3. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Caneda Lowry, S. (2023) "Del *gift* al *gibt*: Derivas y enlaces entre *Donner le temps I* y *II*", en *Escritura e Imagen* 19, 139-151.

¹ Universidad Nacional de Educación a Distancia

1. Introducción

El objetivo de este texto es trazar un posible recorrido entre las dos partes publicadas de este seminario de Derrida². En el año 91, se publica en Galiléa la “primera” parte, en la que Derrida hará referencia a su continuidad, algo que tendría que ser, necesariamente, *Donner le temps II*. Sin embargo, es importante tener en cuenta que ambas partes son el mismo seminario realizado en 1977-78. Con motivo de unas conferencias en Chicago, Derrida lleva allí las cinco primeras sesiones del Seminario *Donner le temps*. En ellas trató con mayor especificidad la cuestión del don, siguiendo de cerca el trabajo de Marcel Mauss, así como un relato de Baudelaire que terminaría dando subtítulo a la publicación de estas cinco sesiones: «La moneda falsa».

Ya en la primera sesión, «El tiempo del rey», vamos a encontrarnos esta mención a la continuidad del seminario, que comprendería un tratamiento más profundo de *Zeit und Sein* de Heidegger, con especial atención a la locución “*es gibt*”, “*es gibt Sein*”, “*es gibt Zeit*”. Por supuesto, no se trata de que la mención a Heidegger quede suspendida hasta entonces, este “rondará”, si podemos decirlo así, durante estas primeras sesiones. Sin embargo, una lectura de las primeras páginas de la “segunda” parte muestra rápidamente que la promesa contraída con motivo de la publicación de esta “primera” parte se cumplirá allí con creces. Es difícil aportar algo más y, además, sin repetir íntegramente, el recorrido que Rodrigo Therezo plantea en el prefacio a *Donner le temps II*³, que permite al lector conectar estos dos tramos, y comprender su conexión, o continuación, largamente esperada. Para corresponder y hacernos responsables de esta lectura, vamos a plantear aquí algunas cuestiones que pueden complementar estas lecturas de la “segunda” parte con algunas de la “primera”. Pasamos, entonces, a centrarnos en *Dar (el) tiempo I: la moneda falsa*⁴.

2. El don

La cuestión del don en la obra de Derrida inevitablemente guarda afinidad aporética con otras cuestiones: la del perdón, la del perjurio, la de la-vida-la-muerte, y tantas otras. Todas ellas forman parte de la comunidad de lo imposible, de esas *cosas* –porque algún nombre tendremos que darles– que desgarran, casi siempre, por no decir todo el tiempo, al tiempo. Porque el don desgarrar el tiempo, esa será una de las hipótesis de «El tiempo del rey», un desgarrar que quizá sólo puede ocurrir porque todas aquellas cosas que son del tiempo sólo se las puede pensar, sólo se nos dan a pensar, o invitan a ello, a cambio de desgarrar el tiempo con sus propias palabras, lo que también quiere decir mostrando cómo esas palabras no acaban de resultarle “propias”. Vamos, entonces, a acercarnos un poco más al texto para encontrar ese lugar en el que Derrida promete esta “segunda” parte, así como para pensar el sentido o significado de esas “condiciones”, modos, requisitos, de las que se servirá

² Una primera versión de este texto fue leída con motivo de la presentación del Seminario Lecturas de Derrida, dedicado, en el año 2022, a *Donner le temps II*. Desde aquí quisiera aprovechar para expresar mi agradecimiento a las compañeras y compañeros con los que hemos leído, y seguimos leyendo, los seminarios inéditos de Derrida.

³ Cf. Therezo, R., «Préface», en Derrida, J., *Donner le temps II*, París, Seuil, 2021, pp. 7-21.

⁴ Todas las referencias a este volumen se harán según la traducción de Cristina de Peretti, correspondientes a Derrida, J., *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Barcelona, Paidós, 1995.

Derrida inevitablemente para intentar pensar el don sin subsumirlo en la circularidad económica, o intentando diferir esta sumisión lo máximo posible.

Para que haya acontecimiento (no decimos acto) de don, es preciso que algo ocurra, en un instante, un instante que, sin duda, no pertenece a la economía del tiempo.⁵

“Sin duda”, dice Derrida, un instante que “sin duda” no pertenece al tiempo, a su circularidad económica. Como sucede habitualmente cuando exploramos ese “estar en deconstrucción” de un determinado tema, uno de los puntales iniciales es exponer la falla del proceso que garantizaría la “autoefectividad” del concepto, palabra, etc., el “otro interno a lo propio”, como lo denomina Kamuf⁶. En este caso, cabe preguntarse desde este primer momento, ¿qué o quién “da” o garantiza esa seguridad, o al menos, esa inexistencia de dudas? Sobre todo, porque el don es, como veremos, de lo más inseguro, o, al menos, porque toda seguridad respecto al don garantiza su anulación, ya que lo pone en circulación⁷. En esto, en este instante que “sin duda” no pertenece al tiempo, se vuelve crucial el olvido, que debe poder olvidar y ser olvidado, y que describe, en las palabras de Derrida, este “tiempo sin tiempo”⁸ (formulación que, por supuesto, nos lleva a Blanchot, pero, sobre todo, a las “dificultades”, a las aporías, de la expresión de lo absolutamente otro). El don residiría en la condición del olvido, dejemos esta afirmación en suspenso para volver a ella dentro de un momento.

En cualquier caso, en esta formulación de Derrida encontramos un recurso habitual en su obra, al igual que este uso del “X sin X”, del tiempo sin tiempo, y es el recurso de las comillas. Aquí, las agregará en “condiciones”, más concretamente en “condición” de posibilidad del don⁹. La problemática o la dificultad se acumula para hablar de este “tiempo sin tiempo”, así que las comillas le sirven a Derrida para excusar este uso de “condiciones de posibilidad”, justamente después de haber enunciado la imposibilidad del don, es decir, la imposibilidad como condición de posibilidad del don. Decimos “excusar”, nosotros mismos, para suavizar, para convertir estas “condiciones” en otra cosa. Apunta entonces Derrida que no entendamos, por “condiciones”, solamente “sistema de premisas”, de “causas”, sino un

conjunto de rasgos que definen una situación dada y dentro de la cual alguna, o ‘ello’, se establece (lo mismo que se dice ‘condición humana’). No se trata, pues, de condiciones en el sentido en que se planteen condiciones (pues olvido y don, si los hay, son en este sentido incondicionales), sino en el sentido de que el olvido residiría en la *condición del don* y el don en la *condición del olvido*.¹⁰

⁵ *Ibidem*, p. 26.

⁶ Cf. Kamuf, P., «Reading between the blinds», en Derrida, J., *A Derrida Reader*, Nueva York, Columbia University Press, 1991, p. XVII.

⁷ Cf.: “La mera identificación del don parece destruirlo”, Derrida, J., *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, op. cit., p. 23.

⁸ *Ibidem*, p. 26.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 26-7. La redundancia quizás dificulte en parte este uso de “condición”, a modo de ejemplo, para esta última frase, el uso es similar al siguiente: ser mamífero reside en la “condición (de ser un animal) de sangre caliente”, el ser un animal de sangre caliente es (o reside en) la “condición mamífera”. No obstante, hay que tener en cuenta que Derrida está intentando desestabilizar la seguridad con la que utilizamos el término

Es decir, Derrida no está sino mencionando la palabra, el concepto; “condiciones”, alude a una palabra, pero esta no repercute el efecto o el uso esperado, por tanto, el tratamiento del don, como ya vimos con el tiempo, demanda esta dislocación, o este *glissement*¹¹, de las palabras que, necesariamente, vamos a utilizar. Con todo, aquí Derrida va a trazar los “modos de ser” o el “modo” del olvido, pero antes, en una nota a pie, llama nuestra atención sobre la incondicionalidad. En ella Derrida plantea algunas condiciones, ¿seguras?, de la incondicionalidad: que debe ser absoluta y no circunscrita¹². No cabe limitación a lo incondicional, ni de contexto, ni de proximidad.

Esta incondicionalidad es la vía de referencia al tratamiento del perdón en numerosos textos de Derrida, que nos sitúa tras la pista del don. Así, en *Perdonar, lo imperdonable y lo imprescriptible*, reclama no “ceder a estas analogías” entre don y perdón, antes bien, “intentar articularlas de manera conjunta (...) hasta el punto en que, de golpe, dejen de ser pertinentes”¹³. Es decir, trabajar esta posible analogía hasta que deje de valernos, hasta poder separar correctamente, acaso con seguridad, el don del perdón. Esta separación, no obstante, no será capaz de escindir una “alianza”, o más bien dos: su “incondicionalidad de principio” y su relación con el tiempo, o mejor, sus formas de sacarlo de quicio. El perdón se mantiene como una “experiencia irreductible a la del don”, puesto que estaría ligado a un pasado que “en cierto modo no pasa”, mientras que el don se concede, se da, “más habitualmente al presente”¹⁴. Por la deriva de esta distinción podríamos seguir, quizás, ese desborde de la analogía. Derrida seguirá, no obstante, apuntando elementos de la misma.

Don y perdón se nos entremezclan por otra necesidad que los une, que vuelve necesaria, quizá más que nunca, esta exigencia de desbordar la analogía. “A priori, resalta Derrida, se debe pedir perdón por el don mismo”, por el “deseo de soberanía que lo asedia”¹⁵, que acecha en él, pero también hay que pedir perdón por el perdón mismo¹⁶. Clemencia del perdón¹⁷, clemencia que se ruega o que se da (y, por tanto, don que no tiene devolución posible), y que no es sino el ejercicio, tal vez definitorio, de la soberanía. Perdón que debemos pedir por el don y el perdón, y riesgo de que el deseo de soberanía que acecha en ellos domine su experiencia (y su definición). La mezcla, entonces: “Que no haya ningún don sin perdón, y que no exista tampoco ningún perdón sin don”¹⁸; eso sí, no *son* lo mismo (y cabe preguntarse, también, teniendo en cuenta las complicaciones para el verbo ser que va a plantear el don,

“condiciones”, lo cual no quiere decir que el sentido de “plantear condiciones” (por ejemplo, las condiciones necesarias para que una cosa sea tal) no esté *también* en uso. Aunque haya algunos términos de los cuales Derrida casi rechaza por completo el uso de su sentido habitual (pensamos, como ejemplo, en *fraternidad*), lo más común en su obra es que el sentido habitual y el que produce la desestabilización de este sigan funcionando, incluso simultáneamente. Cf. Derrida, J., *La diseminación* (trad. J. Arancibia), Madrid, Fundamentos, 2007, p. 7-10.

¹¹ Derrida, J., *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, p. 387. Tomamos esta referencia a partir de Lisse, M., *L'expérience de la lecture 2. Le glissement*, París, Galilée, 2001, p. 11.

¹² Derrida, J., *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, op. cit., p. 26, n. 6.

¹³ Derrida, J., *Perdonar: Lo imperdonable y lo imprescriptible* (trad. D. Garrocho y J. Pérez de Tudela), Madrid, Avarigani, 2015, p. 12.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 13.

¹⁶ Precisamente los elementos, en el perdón, que resultan dignos, o no, de perdón, las razones para pedir perdón por el perdón, entreveran el seminario *Le parjure et le pardon* vols. I y II.

¹⁷ Así, por ejemplo, la segunda sesión del seminario *Le parjure et le pardon I*, cf., Derrida, J., *Le parjure et le pardon volume I*, París, Seuil, 2019, pp. 77-101.

¹⁸ Derrida, J., *Perdonar: Lo imperdonable y lo imprescriptible*, op. cit., p. 14.

si acaso este verbo es útil, correcto incluso, para articular esta diferencia). Vamos a profundizar un poco más en esta “mezcla”, al menos, en cuanto a sus efectos en la línea del tiempo, del tiempo de cada uno, si acaso eso los une nuevamente o los separa. Así, por ejemplo, algunas cuestiones: ¿acaso el don “da” al perdón algún tipo de “presentificación”? ¿es capaz el perdón de compartir esa vinculación respecto al pasado con el don?, ¿desgarran ambos, de la misma manera, la circularidad de la economía, del cálculo, de la ratio? Dejemos estas preguntas para más adelante.

Apuntábamos más arriba que uno de los puntos de interés lo constituyen todos estos “es preciso” de Derrida, que configuran la condición de lo incondicional. Volvemos a *Dar el tiempo I*, donde Derrida ha continuado profundizando en el don y sus tiempos, sus modos y condiciones. Resaltábamos hace un momento esta analogía que hay que desbordar con el perdón, para poder diferenciarlos, y aquí aparece un elemento que, según la aproximación que hagamos al perdón, sería seguramente excluyente: la cuestión del olvido. El instante del don, que no pertenece a la economía del tiempo, debe olvidarse, ese instante debe permitir (condición, por tanto) que el olvido olvide. Como con el perdón, las cosas se mezclan: “el don sería la condición del olvido”¹⁹ pero, ¿podríamos formular lo mismo con el perdón?, ¿quién puede olvidar?, sobre todo, ¿quién puede permitir y permitirse olvidar?, ¿no hay también deseo de soberanía acechando en el imperativo “olvidalo”, que dice también, “te perdono”?²⁰ Este es uno de los cabos sueltos, si se quiere, del entrelazamiento entre don y perdón, ya que si el perdón no admite, bajo ningún concepto el olvido, pero el don lo reclama, ¿qué queda de don en el perdón? El olvido es también uno de los centros de gravedad de la discusión en torno al perdón que va a ocupar a Derrida durante los seminarios sobre el perjurio y el perdón, especialmente con Jankélévitch. Pero, sobre todo, para lo que nos interesa aquí, por las condiciones que impone esta prohibición de olvidar, que requiere, como apunta Derrida, una memoria pura, integral, siempre presente, es decir, una memoria sin memoria²¹. Tal vez resulte admisible, para desbordar la analogía, pero también para seguir anudando don y perdón, que el olvido, tal y como lo piensa Derrida en relación con el don, estuviese ya fuera de su sentido habitual. La clave de este desborde y anudamiento reside en la imposibilidad, y por la vía de esta deriva puede desbordarse incluso la filosofía, pero no llegaremos a tanto.

Don y perdón deben ser posibles e imposibles. Más adelante lo veremos con las palabras de Derrida, pero antes es importante retener con claridad lo que implica esta “formulación”, en sí misma posible e imposible, tanto en su obra como, en general, en el marco del trabajo deconstructivo, ya que también se utiliza para referirse a la deconstrucción (y para intentar explicarla). Expresado en términos muy sencillos, la posibilidad e imposibilidad no aluden, al menos no exclusivamente, a que algo vaya o no a ocurrir. Para Derrida posibilidad e imposibilidad no deben plantearse como opuestos o contradictorios, tampoco como elementos de una dialéctica que se “reconcilian” o se superan-cancelan en una actualización. Esta equiparación tiene consecuencias en la forma de entender la temporalidad, y el objetivo es hacerla compatible con una noción del acontecimiento que implique lo absolutamente

¹⁹ Derrida, J., *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, op. cit., p. 26.

²⁰ Cf., sobre una de las variedades de esta expresión, o de este *speech act*, ver Derrida, J., *Le parjure et le pardon volume I*, op. cit., 216-222.

²¹ Derrida, J., *Donner le temps II*, op. cit., p. 113.

otro (coloquialmente, diríamos que es tomarse en serio la impredecibilidad de lo impredecible). Para seguir esta explicación vamos a centrarnos en la posteridad, lo que sigue al presente, pero este planteamiento tiene consecuencias también sobre las otras formas habituales de la temporalidad (pasado y presente).

Habitualmente consideramos que todo lo que puede pasar, en la continuidad del tiempo presente, es lo posible, es decir, el futuro es una restricción de la continuidad del presente a sus desarrollos posibles. Si sólo puede venir lo posible, ello exige la exclusión de lo imposible (habría que añadir, también, que lo posible se constituye como exclusión de lo imposible, es decir que, anidado y reprimido en lo posible está lo imposible que excluye para constituirse, que siempre puede volver, que lo asedia como su espectro). En contraste con esta comprensión de la posteridad, pero no opuesto ni como una proposición de enmienda a este planteamiento habitual²², el porvenir sería una noción de posteridad en la que no se ejerce esta exclusión de lo imposible, lo posible y lo imposible se ven equiparados. Sólo si la posibilidad y la imposibilidad se encuentran igualadas, es decir, si puede ocurrir tanto lo que sería posible que ocurra, como lo que sería imposible (y esto sería un acontecimiento), podemos considerar que el planteamiento, sea respecto al don, al perdón, a la deconstrucción, está respetando su porvenir, y, por tanto, no está tanteando lo que puede o no pasar con ese elemento en cuestión. No puede darse una “preferencia” por uno u otro elemento, primero porque supondría una pre-visión²³ y, por tanto, ya

²² Esta aclaración requiere, a su vez, otra aclaración suplementaria, que nos sirve para hacer notar, una vez más, la diferencia entre un trabajo deconstructivo y uno sólo destructivo. Si el planteamiento del porvenir que comentamos fuese una enmienda al planteamiento tradicional de la continuidad del presente, ¿no sería eso, precisamente, una anulación del porvenir, una preferencia y una decisión tomada sobre la continuidad del presente? En numerosas ocasiones el objetivo de un determinado trabajo deconstructivo no es sustituir un sistema por otro, sino cuestionar la fuerza del que está instituido o naturalizado. Por eso no es destructivo, ni es dialéctico. En concordancia con lo que estamos explicando, si el planteamiento que hacemos fuese una suerte de destierro de una determinada forma, por más que sea la habitual, de entender la continuidad del presente, estaríamos decidiendo ya una continuidad, no habría porvenir, habría futuro, incluso aunque fuera bajo la forma de una afirmación del porvenir. Para afirmar el porvenir “digno de ese nombre”, por tanto, hay que afirmar con la misma fuerza su previsible como su imprevisibilidad. Esto incluye también la no-continuidad del presente, es decir, si un planteamiento sólo se hace con arreglo a la continuidad del tiempo ya se está ejecutando ahí una exclusión, ya estamos exclusivamente en el ámbito de lo posible.

²³ Esta idea de pre-visión y su crítica es uno de los puntos clave para distinguir aquí entre Malabou y Derrida respecto al porvenir. En *El porvenir de Hegel*, Malabou plantea la noción de ver-venir con el objetivo de conjugar la necesidad y la contingencia en la lectura de la temporalidad correspondiente al saber absoluto hegeliano, que, en su lectura, no sería clausurador, definitivo. Así, por ejemplo: “«Ver venir» denota a la vez la *invisibilidad* y la *visibilidad* de lo que viene. El porvenir no es lo absolutamente invisible, sujeto de pura trascendencia que se rehusaría a toda forma de anticipación, de conocimiento y palabra. El porvenir tampoco es lo absolutamente visible, objeto de pura previsión. (...) «Ver venir» significa entonces ver sin ver –esperar sin esperar– un porvenir que no estaría a la vista, ni está escondido a la mirada” (Cf. Malabou, C., *El porvenir de Hegel* (trad. C. Durán), Buenos Aires, La cebra, 2013, p. 313). Derrida vuelve una y otra vez sobre esta noción en «El tiempo de los adioses»: “¿Cómo (y puede) verse venir a sí mismo, en el doble sentido del ver venir? ¿Cuál es la ipseidad de este «sí» que se ve venir, y que así se constituye a la vez en el desarrollo teleológico de sí y en la sorpresa absoluta? Porque, digámoslo simplemente: ya no habría historia sin porvenir, y no habría ningún porvenir, ningún acontecimiento por-venir sin la posibilidad de una sorpresa absoluta (sin ese ver-venir ciego a la anticipación); pero tampoco habría ninguna novedad, ni siquiera ninguna sorpresa, sin algún encadenamiento histórico” (Derrida, J., «El tiempo de los adioses», en Malabou, C., *El porvenir de Hegel*, op. cit., pp. 339-40). Además de criticar la dependencia del esquema visual, un poco a la manera de su crítica del haptocentrismo en *El tocar*, Jean-Luc Nancy, Derrida muestra sus contenidas reservas, y plantea la necesidad de “re-venir” la seguridad de la repetición como esencial al tiempo. Planteamos esta nota simplemente como algunos indicios de una investigación que puede continuar por estas derivas, pero también como ejemplo de la capacidad de distinción entre recepciones del trabajo deconstructivo que ofrece el motivo del porvenir.

no estaríamos ante un porvenir, y segundo por que la preferencia es decisión, recorte, exclusión y represión de lo absolutamente otro (que siempre resta como su espectro).

En el marco del trabajo deconstructivo este rol de la imposibilidad resulta definitorio. Sobre todo, porque se define a la deconstrucción como algo imposible²⁴, como una posibilidad que proviene de lo imposible, al punto de que su “mayor riesgo” es devenir una posibilidad:

El peligro para una tarea de deconstrucción sería sobre todo la posibilidad, y el devenir un conjunto disponible de procedimientos regulados, de prácticas metódicas, de caminos accesibles.²⁵

Desde esta perspectiva es fácil comprobar hasta qué punto yerran las lecturas de la deconstrucción que la emparentan a una suerte de metodología, a una técnica de análisis, etc. Más allá de las lecturas erróneas por superficiales, la cuestión del porvenir, la radical impredecibilidad que comporta la equiparación entre posible e imposible, puede resultar un factor discriminante más profundo entre trabajos deconstructivos y trabajos derivados de la deconstrucción, pero eso ya es un tema en sí mismo y no podemos desarrollarlo más aquí. Volvamos, entonces, al perdón, al don, y al papel que juegan en ello sus imposibles.

El perdón ocurre todo el tiempo, todo se presupone perdonable, simplemente hay que encontrarle un camino en el que resulte admisible. Por ello, equiparar la posibilidad e imposibilidad del perdón suspende la preferencia naturalizada por el perdón, y lo resitúa en el porvenir o, incluso, resitúa el perdón como porvenir (y no como futuro). Requeriría mucho más desarrollo, pero basta con este apunte para comprender la clave de la “salida de los goznes” de la circularidad en estos conceptos de perdón o don. Si, para Derrida, son posibles e imposibles, y posibles *como* imposibles, una de las claves para su comprensión es que, de esta manera, su situación, lo que “pase” con estos conceptos, incluso en su uso, está en el porvenir y estos son, por tanto, impredecibles. Si el perdón depende del porvenir, lo mismo que el don, no hay posibilidad de cálculo (al menos no una posibilidad que no se vea

²⁴ Las referencias podrían ser innumerables, pero aportamos algunas que consideramos ilustrativas. En nota, antes de asociar esta cuestión al acontecimiento, Derrida recupera una cita de *Políticas de la amistad*, que no trasladaremos aquí completa, sino en los fragmentos que nos parecen más interesantes: “.. un posible que sería solamente posible (no imposible), un posible seguramente y ciertamente posible, de antemano accesible, sería un mal posible, un posible sin porvenir (...). Sería un programa o una causalidad, un desarrollo, un desplegarse sin acontecimiento. La posibilidad de ese posible imposible debe permanecer a la vez tan indecible y en consecuencia tan decisivo como el porvenir mismo” (Derrida, J., *Políticas de la amistad* (trad. P. Peñalver y F. Vidarte), Madrid, Trotta, 1998, p. 46). Derrida cita este fragmento para comentar que ya ha trabajado esta problemática del “quizás”, en el marco de esta suerte de aforismos de “Como si fuese posible. «*Within such limits*»”, y tras la referencia continúa desarrollando en el cuerpo del texto un poco más esta cuestión en dirección al acontecimiento: “Ahora bien, esta experiencia del «*quizá*» sería a la vez la de lo posible y de lo imposible, del posible *como* imposible. Si no llega más que lo que ya es posible, por consiguiente, anticipable y esperado, eso no produce un acontecimiento. El acontecimiento sólo es posible si procede de lo imposible. Acontece *como* la venida de lo imposible (...)” (en Derrida, J., *Papel máquina* –trad. C. de Peretti y F. Vidarte–, Madrid, Trotta, 2003, p. 251). Por último, sobre todo por las polémicas suscitadas en torno a las relaciones establecidas entre el concepto de justicia y la deconstrucción, citamos *Fuerza de ley* (aunque no lo citamos en calidad de tal, si es que hay o no fuerza de ley en las referencias a la deconstrucción, en Derrida o en otros): “La deconstrucción es posible como una experiencia de lo imposible (...)” (en Derrida, J., *Fuerza de Ley*, trad. lig. mod. –trad. de A. Barberá y P. Peñalver–, Madrid, Tecnos, 2010, p. 36).

²⁵ Derrida, J., «Psyché. Invención del otro», en *Psyché. Invenciones del otro* (trad. Cragolini, M., et. al., Adrogué, La Cebra, 2017, p. 51).

desbordada), y por lo tanto resultan imprevisibles, impredecibles, incluso inútiles si lo vemos desde la perspectiva de “la metafísica”.

Así, creemos, se comprende mejor el rol, estratégico si se quiere, que juega lo imperdonable en el planteamiento del perdón en Derrida, puesto que esa es la posibilidad imposible del perdón (siendo, en cambio, la posible, la habitual, la del perdón calculador, la del perdón que olvida, la del perdón siempre disponible, programado). Con sus palabras:

[N]o hay perdón, si lo hay, sino de lo im-perdonable. Por tanto, el perdón, si es que lo hay, no es posible, no existe como posible si no es exceptuándose a la ley de lo posible, im-posibilitándose (...), y en la resistencia infinita de lo im-posible como imposible; esto es lo que tendría en común con el don.²⁶

Por supuesto, esta cuestión de lo otro del perdón que es lo imperdonable y que está excluido en la idea tradicional del perdón, pero que lo suplementa, es una vía que también nos remite al seminario sobre el perjurio y el perdón, pero aquí debemos centrarnos en este vínculo que, nuevamente, está reforzando Derrida con el motivo del don. Retengamos, entonces, principalmente, esta forma de hacer participar al otro excluido, de manera que su posibilidad resulte indecible, incalculable.

Más allá de estas preguntas, el olvido lleva directo a Derrida a *Ser y tiempo*, al olvido, a la caída en el olvido, de la cuestión tiempo; ya conocemos esa historia. Aquí Derrida nos guía en algo así como la “evolución” de Heidegger, desde *Ser y tiempo* a la *Kehre*. Pero da un salto, Derrida, no Heidegger, y nos dice que “todo esto”, esta “evolución”, pero también este “ser” que se anuncia a partir del don, “gira en torno a la expresión «*es gibt*»”²⁷. Aparece aquí en nota, además, la promesa del segundo volumen en la que se abordará una lectura de *Zeit und Sein*. Este “*es gibt*” se traduce como un “hay” neutro, pero no negativo, no es un deber ser (como en el “*Es muss sein*” que acompaña al protagonista de *La insoportable levedad del ser*)²⁸.

²⁶ Derrida, J., *Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible*, op. cit., p. 66. Derrida escribe “im-posible”, expresando lo que aquí planteamos como equiparación de las posibilidades de lo posible y lo imposible, o su resituación en términos de porvenir y no de futuro. Nuestra lectura de este “im-posible” es que está planteado para hacer patente que todo lo posible *sale* de lo imposible, que lo imposible es el lugar de acogida de lo posible, etc.; puede que no resulte desacertado asociarlo con el uso de archi- en otros motivos, como en la archi-escritura. Un poco más adelante de nuestra cita, así lo comenta Derrida: “(...) este discurso sería también una reflexión sobre lo posible y sobre el *im-* que viene antes de él, un im-posible que no es ni negativo ni no negativo, ni tampoco dialéctico” (p. 67). Nuestra preferencia, en este caso, por la alusión al porvenir se explica, sobre todo, por la temática del tiempo hacia la que nos encaminamos en este artículo. Dado que este motivo del porvenir es importante también en otras formulaciones aporéticas de Derrida, optar por esta expresión nos permite situar al lector en la constelación que forma este elemento en su obra. Siguiendo a Cortázar en sus «Instrucciones para subir una escalera», que recomendaba, para evitar confusiones catastróficas, “...no levantar al mismo tiempo el pie y el pie”, también planteamos la referencia al porvenir como un sustituto momentáneo de “im-posible”, buscando así reducir la potencial confusión con “imposible”.

²⁷ Derrida, J., *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, op. cit., p. 28.

²⁸ La expresión tiene también una historia de deudas y pagos, más allá de la importancia que ocupa en la novela de Kundera. Proviene del último cuarteto compuesto por Beethoven, cuya inscripción final reza: “*Es muß sein, ja, ja, ja*”. Citamos el relato de su origen tal como lo recoge Jan Swafford: “La historia era como sigue. Un tal Ignaz. Dembscher, un rico melómano, había estado celebrando fiestas musicales en su residencia. Algunos intérpretes querían tocar el Cuarteto en si bemol mayor en casa de Dembscher, pero cuando pidieron las particellas a Beethoven salió a relucir que Dembscher no había pagado la entrada para el estreno del cuarteto en el concierto de Schuppanzigh. Beethoven le hizo saber que no enviaría las particellas hasta que el comerciante abonase el precio de la entrada, la bonita suma de cincuenta florines. Al oír aquello, Dembscher rio y dijo:

Es un “hay” que da, o también que el “hay” donante es la forma que encuentra el Heidegger de *Zeit und Sein* de hablar del tiempo sin incurrir, como si fuera una falta, en una inadecuación esencial respecto a la temporalidad, una manera de expresar la temporalidad que él quiere pensar. El tiempo no *es*, el tiempo se da, “*es gibt Zeit*”. Podríamos decir que el “*es gibt*” –y esa es la razón de nuestra insistencia en este motivo– es una de las formas de pensar o de situar estas “condiciones” de lo incondicional del don, del perdón. No pueden *ser* condiciones, el don las requiere como un deber que no puede cumplirse, que no puede circular. Así, el don quedará, diríamos quizá coloquialmente, *a-palabrado*, al mismo tiempo comprometido, pero sólo de palabra, y sin palabras, se queda sin palabras (porque se queda sin tiempo, “está” fuera de él), pero es incondicional en todos los sentidos; promesa sin palabras.

Parálisis aporética, como lo denomina Derrida, que añade entonces que

si el don no existe como tal, ni tampoco el tiempo, entonces el don que puede haber no puede, en ningún caso, dar (el) tiempo (*es gibt Zeit*), puesto que no es nada. Si hay algo que en ningún caso se puede dar, este algo es el tiempo.²⁹

La locución “dar (el) tiempo”, al menos, da que pensar. Lo tiene muy difícil el don, no hacemos más que pensarlo, desearlo, nombrarlo, pero jamás se nos dará, y no por falta de ganas, quizá más bien por exceso de conocimiento, porque al final lo que “mata” al don es circularlo, y para ello hay que pesarlo, pensarlo, pasarlo por la ratio. Si sé que se me ha dado el don, ya no hay “*es gibt*”, hay *gift*, regalo y/o veneno, pero, en cuanto lo sepamos, lo confirmemos, algo habrá ocurrido y estaremos ya en el tiempo, en el ser.

Decíamos, entonces, que nos interesa esta falta de dudas que articula Derrida respecto al don y sus condiciones, si acaso puede significar algo así como este “*es gibt*”, es decir, si hay en su planteamiento una aproximación o un pensamiento del don que quiere darse o desarrollarse como don, sin llegar a saber, a enterarse, demasiado. Otra forma, también, de plantear hasta qué punto sigue aquí Derrida a Heidegger, ¿habría algo así como un “*es gibt*” del “*es gibt*”? ¿da, sin saberlo, Heidegger el “*es gibt*” a Derrida? Pero, ¿puede haber don bajo estas condiciones, si sabemos de quién a quién, si sabemos qué es lo dado? En estos potenciales desarrollos vemos con claridad esa posibilidad de desborde de la filosofía, precisamente porque este saber demasiado que anula la posibilidad de llegar a saber algo introduce la necesidad de conjugar saber y no saber, de incorporar o al menos de no descartar, de no reprimir, el otro del saber.

El tiempo, en cualquiera de los casos, es lo dado. Aquí esta frase, ¿puede volverse equívoca? “Es lo dado”, ¿por alguien y desde cuándo? “Es lo dado”, ¿está incluido de antemano en cualquier cosa que hagamos? Si hay algo dado, entonces, hay tiempo. Casi una tirada de “dados”... Lo que da el don, dirá Derrida, es el tiempo, pero ello, el don del tiempo, es también una petición de tiempo. Tanto da como pide, a veces incluso lo decimos como el signo de una espera, espera que también es importante en el don y el perdón: “tiempo al tiempo”, pero esto no es, quizá, sino una expresión

«¿Debe ser así?». Cuando supo de esta respuesta, Beethoven rio a su vez y escribió a toda prisa un canon sobre la frase «¡Debe ser así! ¡Sacad la cartera!»». (Cf. Swafford, J., *Beethoven: Tormento y Triunfo* (trad. J. Lucas), Acantilado, Madrid, 2017, p. 1.366-7). Aprovecho para agradecer a Ramiro Moar esta importante referencia.

²⁹ Derrida, J., *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, op. cit., p. 36.

de la espera del cumplimiento, del círculo que se cerrará. Otra forma de una certeza, también, respecto al porvenir, aunque este sea refractario a todo ello.

Dar el tiempo I trata, también, acerca de las formas o las posibilidades de hablar, pensar o escribir el don sin cancelar su desmesura, su capacidad de “desbordar el borde”. En este planteamiento las estrategias aporéticas, los *double binds*, se multiplican precisamente para intentar mantener activa esta capacidad del don, lo que quiere decir también, para no convertir su porvenir en futuro, para que su posibilidad se mantenga como im-posible. Huelga decir que, por fuerte que sea el empeño en convertirlo en futuro, siempre habrá porvenir, esa es también la falla del tiempo, de la temporalidad llamada vulgar. Además de su afinidad con el perdón, otra de las afinidades exploradas por Derrida, y que nos permite conectar con la discusión sobre el *Ereignis*, es el acontecimiento, del que ya hemos comentado algunas cuestiones. Antes de ello, es importante tener en cuenta que este elemento de “desborde” no implica una suerte de anulación de lo previo, es decir, una mera destrucción, veámoslo con un poco de detalle. Derrida lo plantea, aquí, respecto a la exterioridad que, aunque ahora vayamos a citar este texto, puede resumirse, como dice también en *D’ailleurs Derrida*: “...el afuera está aquí. Si el afuera estuviese afuera, no sería un afuera”³⁰:

[E]l desbordamiento del círculo mediante el don –si lo hay– no conduce a una mera exterioridad inefable, trascendente y sin relación. Dicha exterioridad es la que pone en marcha el círculo, ella es la que da movimiento a la economía.³¹

Por lo tanto, no sólo no se trata de desbordar para llegar a una *nueva* exterioridad y ya está. Si podemos expresarlo así, el trabajo deconstructivo no consiste en encontrar un nuevo elemento a rechazar, a descartar, sino en encontrar esa otredad reprimida pero suplementaria, muchas veces identificada con esa exterioridad, en el “corazón” del concepto, palabra, género, etc. Una vez encontrada, si es que la hay (porque lo otro no se lo va a encontrar de manera programada, es algo sujeto al porvenir), esa otredad no debe ni convertirse en un *nuevo uno*, ni debe suponer un descarte de lo anterior. Se trata más bien de intentar equiparar sus posibilidades, es decir, recuperar

³⁰ Fathy, S., *D’ailleurs, Derrida*, París, ARTE France, Gloria Film Prod., 1999.

³¹ Derrida, J., *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, op. cit., p. 38. Aunque sólo sea para “acumular evidencias”, aquí se ve también por qué el trabajo deconstructivo, como lo entienden Derrida, Bennington, Kamuf y otros, no es una dialéctica, ni está abierto a una resolución o conciliación o *Aufhebung*. Sin embargo, así parece entenderlo, sobre todo, Jameson, que demuestra que el exterior es el interior, más que nunca, al leer en el trabajo deconstructivo de Derrida una “reincorporación de lo dialécticamente inasimilable en una dialéctica nueva y ampliada” (cf. Jameson, F., *Valencias de la dialéctica* –trad. M. López–, Buenos Aires, Eterna cadencia, 2013, p. 38). Esta lectura de Jameson es incluso sintomática y ejemplar de la necesidad de la filosofía de sistematizar todo lo que le ofrece una mínima resistencia. Tras afirmar esto, Jameson cita un fragmento de *El gusto del secreto*, donde Derrida está planteando estas relaciones respecto a la dialéctica, y Jameson interpreta como “dialéctica nueva y ampliada” que Derrida diga que lo que le interesa es “aquello que participa en la participación y en la no-participación” (Derrida, J. y Ferraris, M., *El gusto del secreto*, trad. cast. de L. Padilla, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 18), pero allí donde Jameson interrumpe su cita Derrida continúa: “Y el reiterado retorno a este tema (...) revela en mi trabajo una doble postulación, y un replanteo: precisamente en la médula del tercero como participación se define aquello que *en ningún caso* se deja reapropiar por la participación ni, consiguientemente, por un sistema filosófico” (*Ibidem.*, énfasis añadido). Al recuperar la continuación de la cita, que Jameson corta, quizás, muy estratégicamente, no pretendemos sino mostrar la importancia que comporta la equiparación de lo posible y lo imposible en la obra de Derrida. En este sentido, el libro de Jameson, y en general sus lecturas de Derrida, parecen apuntar a una suerte dialectización del trabajo deconstructivo (palabra que habría que leer tanto en términos de dialecto como de dialéctica).

el porvenir que desde siempre ha estado involucrado en esa relación de represión, descarte, etc. Desmontar el relato del futuro, por ejemplo, de la propiedad, de lo propio, exige evidenciar que siempre ha estado sujeto a un porvenir, que lo propio nunca ha alcanzado el éxito completo de su empresa, precisamente porque algo, lo otro, siempre escapa. Insistimos en este aspecto porque es común la interpretación, tanto de la obra de Derrida como del trabajo deconstructivo en general, en clave estrictamente negativa, nihilista o destructiva³², y por el convencimiento de que la comprensión en uno u otro sentido es suficientemente importante como para trazar una diferencia acaso insalvable en la recepción de su obra y de algo que podríamos denominar como la imagen más popularizada de la deconstrucción.

De nuevo las cosas se mezclan, como si se tratara de una pertenencia, pertenencia quiasmática o quiasmo de la pertenencia: “no hay don sin la llegada de un acontecimiento, no hay acontecimiento sin la sorpresa de un don”³³. Les une, al don y al acontecimiento, esta dificultad para pensar, hablar o escribir al respecto sin anularlos o cancelarlos, “condición común de cierta incondicionalidad”, que dirá también Derrida, sirviéndose de una palabra alemana que invitará a “devolver”³⁴ a Heidegger: *Unbedingtheit*, que dice algo de la cosa y de la no-cosa, y que tendremos que rastrear también en *Donner le temps II*³⁵. Será, en cualquier caso, materia de estas “condiciones” de lo incondicional que Derrida trata de pensar, intento que hace procurando no romper esas mismas condiciones que plantea, al punto de que el don parecerá, con el correr del seminario, cada vez más una excusa para pensar estas “condiciones”, las cuales no sólo suponen uno más de sus debates con la obra heideggeriana, sino que atañen al núcleo de su obra (baste como muestra de ello la remisión a “La *différance*” en una de las notas finales del texto, que expone esta afinidad entre la lógica y aporética del don respecto a la *différance*)³⁶.

En suma, y para finalizar, hemos intentado proponer en este texto algunos puntos de enlace entre las dos partes publicadas de este seminario que puedan servir, también, como claves de lectura o incluso pistas para el resto de la obra de Derrida. Es harto trivial, por supuesto, pretender que una única obra pueda resultar representativa del resto o incluso como una especie de clave de bóveda, pero esta “primera parte” del seminario recoge suficientes motivos como para, al menos, exigir una relectura de

³² En relación con esta interpretación y con la referencia a la dialéctica de la nota anterior, en esta línea, habría que situar a Malabou, es decir, también, en una vertiente distinta de la representada por Bennington o Kamuf en términos de la recepción de la obra de Derrida y del trabajo deconstructivo. Así, por ejemplo, en *La plasticité au soir de l'écriture*, donde directamente afirma: “Dialéctica, destrucción y deconstrucción son, los tres, cada uno a su manera, pensamientos de lo negativo vespertino (...) Cada uno de ellos se presenta como un movimiento crepuscular de *ruptura transformativa*” (Cf. Malabou, C., *La plasticité au soir de l'écriture* (trad. propia), París, Éditions Léo Scheer, 2005, p. 41). De hecho, esa incorporación en una “dialéctica nueva y ampliada”, al decir de Jameson, es lo que plantea y defiende Malabou con su concepto de plasticidad: “Es importante, entonces, producir lecturas –algo que, por supuesto, sólo puede conseguirse por la gracia de una nueva escritura o un nuevo estilo– que ya no sean más ni tradicionales ni deconstructivas. «Plásticas» sería, entonces, precisamente su nombre o su cualidad” (*Ibidem*, pp. 101-2). En otro lugar hemos planteado denominar estas dos aproximaciones al trabajo deconstructivo como derivas y derivados que, aquí y muy esquemáticamente, asociamos a estos nombres de Bennington y Kamuf, por una parte, y Malabou, por otro, respectivamente. Esta distinción depende, precisamente, de la atención y el cuidado del porvenir tal y como lo encontramos en Derrida (ver supra, n. 22)

³³ Derrida, J., *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, op. cit., p. 119.

³⁴ *Ibidem*, p. 122.

³⁵ La palabra, como tal, no aparece en toda la segunda parte, únicamente encontramos, en la décima sesión, *unbedingt*, no obstante, en el marco de una lectura sobre lo condicionado e incondicionado del don (Cf., Derrida, J., *Donner le temps II*, op. cit., p. 103.)

³⁶ Derrida, J., *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, op. cit., p. 127, n. 9.

su situación en la obra de Derrida. El aliciente de la “segunda parte” va, quizás, más allá del sinuoso recorrido que esboza la lectura sobre Heidegger, si no, así lo vemos, de las aproximaciones que puede aportar en términos de una profundización en el trabajo deconstructivo por la “vía” del pensamiento sobre el acontecimiento. Interrumpimos aquí un texto cuyas derivas requieren todavía más desarrollo, y por lo tanto con una deuda cuyas cuotas habrá que seguir intentando pagar. Dejamos una cita que, aunque no pretende ser sintética, resume con bastante detalle las aporéticas del don:

El don sería lo que no obedece al principio de razón; es, debe ser, ha de ser sin razón, sin porqué y sin fundamento. El don, si lo hay, no depende siquiera de la razón práctica; debería permanecer ajeno a la moral, a la voluntad, puede ser que a la libertad, al menos a esa libertad que suele asociarse con la voluntad de un sujeto; debería permanecer ajeno a la ley o al “es preciso” de esa razón práctica; debería (sobre)pasar el *deber* mismo; deber más allá del deber. Si se da porque es preciso dar, ya no se da. Esto no significa necesariamente que el don (si lo hay) excluya *toda* ley y *todo* “es preciso” pero, entonces, es preciso pensar una ley o un “es preciso” no determinables por ninguna razón práctica.³⁷

Y, también, unas preguntas, a modo de adelanto de esa deuda que seguiremos intentando pagar (“*Es muss sein... ja, ja, ja...*”): ¿podemos leer aquí “deconstrucción”? ¿podemos leer todos estos “deberes”, aporéticos a su manera incluso desde su formulación, como los de algo que pueda llamarse “deconstrucción”? ¿Nos relacionamos, si es que podemos llamarlo así, “relación”, con las deconstrucciones, como nos ocurre con el don, si lo hay?, ¿puede encajarse el “*es gibt*” aquí para hablar del “ser” de las deconstrucciones?

3. Referencias bibliográficas

- Derrida, J., *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967.
 Derrida, J., *A Derrida Reader*, Nueva York, Columbia University Press, 1991.
 Derrida, J., *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa* (trad. C. de Peretti), Barcelona, Paidós, 1995.
 Derrida, J., *Políticas de la amistad* (trad. P. Peñalver y F. Vidarte), Madrid, Trotta, 1998.
 Derrida, J., *Papel máquina* (trad. C. de Peretti y F. Vidarte), Madrid, Trotta, 2003.
 Derrida, J., *La diseminación* (trad. J. Arancibia), Madrid, Fundamentos, 2007.
 Derrida, J., *Fuerza de Ley* (trad. de A. Barberá y P. Peñalver), Madrid, Tecnos, 2010
 Derrida, J., *Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible* (trad. D. Garrocho y J. Pérez de Tudela), Madrid, Avarigani, 2015.
 Derrida, J., *Psyché. Invenciones del otro* (trad. Cragolini, M., et. al., Adrogué, La Cebra, 2017).
 Derrida, J., *Le parjure et le pardon volume I*, París, Seuil, 2019.
 Derrida, J., *Donner le temps II*, París, Seuil, 2021.
 Fathy, S., *D'ailleurs, Derrida*, París, ARTE France, Gloria Film Prod., 1999.
 Jameson, F., *Valencias de la dialéctica* (trad. M. López), Buenos Aires, Eterna cadencia, 2013.
 Lisse, M., *L'expérience de la lecture 2. Le glissement*, París, Galilée, 2001.

³⁷ *Ibidem*, p. 153.

- Malabou, C., *La plasticité au soir de l'écriture*, Paris, Éditions Léo Scheer, 2005.
Malabou, C., *El porvenir de Hegel* (trad. C. Durán), Buenos Aires, La cebra, 2013.
Swafford, J., *Beethoven: Tormento y Triunfo* (trad. J. Lucas), Acantilado, Madrid, 2017.