

Memoria in memoriam

DAVID FARRELL KRELL

Resumen: ¿Dónde se halla el lugar, la naturaleza del duelo? ¿En qué sentido podemos decir que el duelo posee su propio lugar? Entre lo humano y lo divino, a medio camino entre la temporalidad y lo imperecedero, se trata en estas páginas de reflexionar acerca de lo que podría llamarse una *teoría* del duelo, a través de diversos dominios filosóficos: desde la ética y la ontología hasta la lógica y la estética, según no pocas cuestiones relacionadas con los más actuales y fascinantes intereses del trabajo de Derrida, que hablan de la proximidad existente entre el duelo por una parte y conceptos como los de *fidelidad, promesa y afirmación*, por otra.

Palabras clave: Derrida, Freud, duelo, arte, nombre propio, firma, el/lo otro, memoria.

Abstract: Where is the place of mourning, its nature? In what sense can it be said mourning has its own place? Between human and divine, between the temporary and the undying, these reflections tend to delve into what one might call a *theory* of mourning, by way of several philosophical domains: ethics and ontology as well as logic and aesthetics, according to a lot of questions have to do with the latest and fascinating interests of Derrida's work, concerning the proximity between mourning on the one hand and concepts like *fidelity, promise and affirmation*, on the other one.

Key words: Derrida, Freud, mourning, art, proper name, signature, the other, memory.

... y yo me he devuelto al trabajo.
Traduce esto, tienes el código: trabajo,
y esto es siempre asunto de mi duelo [*mon deuil*] ...
—*La carta postal, de Sócrates a Freud y más allá*¹

El narrador de *Undine*, de Friedrich de la Motte-Fouqué, reflexiona sobre el sincero aunque efímero lamento de su héroe por la acuática ninfa Ondina, y se pregunta:

Que nuestro duelo carezca de auténtica firmeza, ¿diríamos que es afortunado o funesto? Me refiero a nuestro más profundo duelo, aquél que extrae su fundamento del mismísimo seno de la vida, el duelo que tanto llega a unirse con el amor perdido que él o ella no le están ya perdidos, un duelo que atañe a un sacerdocio consagrado a la imagen que desea mantener consigo de por vida, ¡hasta que el obstáculo que detuvo a quien amamos de igual modo nos detiene! Sin duda, los buenos seres humanos se empeñan en ser tales sacerdotes, pero aun así ya no se trata del duelo inicial, del duelo auténtico. Otras, extrañas imágenes se interponen al cabo, y por fin descubrimos en nuestro propio dolor lo efímeras que resultan todas las

1 Cfr. Jacques Derrida, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà* (París: Flammarion, 1980), p. 132 (N. del T.).

cosas mundanas. Así, debe decirse cuán desafortunado resulta que nuestro duelo no posea efectiva firmeza².

El duelo exige tanto un mantenerse en la mente o la memoria como una liberación o una renuncia. ¿Cómo podríamos llorar al amigo si nos olvidamos de él? ¿Y cómo podría el duelo realizar su trabajo si nos negamos en firme a su despedida? Quizá los psicólogos entiendan bien el duelo; los filósofos, por cierto que no. ¿Se halla el duelo clasificado entre las pasiones del alma en cualquiera de las consideraciones de Aquino, Descartes o Spinoza concernientes a la *tristitia*, al *dolor* y a la *desperatio*?³ ¿Es el duelo un afecto, pasión, apetito, emoción, acontecimiento, proceso, fatalidad o logro? No dudo en poner la cuestión *τι ἔστι* muy ingenuamente, en asumir que un duelo o un doliente sea como cualquier otro. ¿Quizá los filósofos nunca han indagado lo bastante acerca del duelo, lo han olvidado, porque el duelo mina su confianza en un *modus operandi* que se precia de comunicar con lo imperecedero e inmutable?

Sin embargo, algunos pensadores afirmarían que nada hay más humano que el duelo, o la capacidad para dolerse, y que ignorar dicha capacidad significa pasar por alto lo que los filósofos gustan de llamar la *esencia* del ser humano. Nietzsche escribe a los trece años: «Es un rasgo notable del corazón humano que cuando hemos sufrido una gran pérdida no procuremos el olvido; al contrario, tratamos de revivir esta pérdida siempre que nos es posible, como si gracias a este frecuente recuerdo obtuviéramos considerable alivio de nuestro dolor»⁴. Otros dirían que ser humano implica lamentar nuestro distanciamiento de las Ideas, y en especial de lo Bueno, Verdadero y Bello supratranscendentes. Y aún otros observarían que *todas* las criaturas vivientes miran con una mirada doliente —el paulino ἀποκαραδοκία τῆς κρισεως (Romanos 8: 19)— como de duelo por un tránsito universal. Schelling escribe sobre el velo de melancolía (*der Schleier der Schwermut*) que se extiende como un sudario sobre la naturaleza entera, el reino de la vida y la muerte⁵.

Homero compone algunos versos acerca de esto mucho antes de que hubiera hombres que se ufanan con su título de *filósofos*⁶. Parece apuntar hacia la esencia de lo humano —bastante paradójicamente— al hablar de un duelo que no tendría que ver sólo con los seres humanos. Muy al contrario, la capacidad para el duelo sería lo que liga a los inmortales con los mortales, confundiendo tal vez la mismísima oposición entre lo mortal y lo inmortal, una oposición que podría haberse juzgado consubstancial al fenómeno del duelo. En el Libro Decimoséptimo de *La Ilíada*, Patroclo se pone la armadura de su afligido amigo Aquiles; toma igualmente prestado el tiro de

2 Friedrich de la Motte-Fouqué, «Undine: Eine Erzählung», in de la Motte-Fouqué, *Rittergeschichten und Gespenstersagen* (Munich: Verlag Lothar Borowsky, s.d.), p. 76.

3 Véase Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, prima secundae, q. 35-40, sobre los apetitos concupiscibles de la *tristitia* y el *dolor*, y el irascible de la *desperatio*. Descartes y Spinoza serán brevemente considerados más adelante. Mi agradecimiento a los filósofos de la Universidad de Creighton, especialmente a Richard White, que me invitaron como profesor de la Cátedra Henri Renard en 1994, y que discutieron conmigo una primera versión del presente trabajo.

4 Friedrich Nietzsche, *Jugendschriften*, ed. Hans Joachim Mette et al., 5 vols. (Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1994; reimpresión de la edición histórico-crítica de 1930 publicada por C. H. Beck, Munich), I, 21.

5 F. W. J. Schelling, *Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in *Sämtliche Werke* (Stuttgart y Augsburg: J. G. Cotta, 1860), 7: 399. [Cfr. la ed. bilingüe alemán/castellano de Helena Cortés y Arturo Leyte, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, (Barcelona: Anthropos - Madrid: MEC, 1989), pp. 262-263.]

6 Me tomo la libertad de repetir aquí aquellos versos homéricos que fundamentan un capítulo (el tercero) de mi *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press, 1992); los versos en cuestión, del Libro XVII de *La Ilíada*, son los numerados del 426 al 447. [Cfr. la versión rítmica de Agustín García Calvo, *Ilíada*, (Zamora: Lucina, 1995), p. 442.]

caballos inmortales que Aquiles heredara de su padre, Peleo, quien a su vez lo recibiera de Poseidón mismo. Homero no se detiene para explicar qué sea un caballo inmortal, un caballo que no muere, sino que describe la escena de la sangrienta muerte de Patroclo y la reacción de aquellos caballos inmortales:

Mas los caballos de Aquiles, lejos de la batalla,
Lloran el instante en que sintieron a su amo
Caído en tierra, mortalmente herido por el sanguinario Héctor.

Tales corceles llorosos nos sorprenden, quizás porque, como Andrew Marvell, estamos convencidos de que tan sólo los ojos humanos pueden llorar («Ojos y lágrimas»). Con todo, si los caballos de Aquiles son inmortales, tendrían que asemejarse más a los dioses, si bien el que los dioses o diosas puedan llorar plantea otra cuestión aún más delicada. Estos corceles llorosos —en parte divinos, en parte humanos, en parte animales, pero en cualquier caso daimónicos por completo— parecen de repente como tallados en mármol o granito; pétreos monumentos montando guardia ante la tumba sin cavar de Patroclo. Fustígalos el auriga, tratando a la desesperada de moverlos del sitio:

Mas, cual estelas funerarias que se alzan fijas sobre la tumba
Como monumentos al hombre o mujer muertos,
Permanecen inmóviles y la inmovilidad retiene al espléndido carro.
Sus cabezas se abaten hasta el suelo, lágrimas de duelo
Abrasadoras corren bajo sus párpados, con tanto dolor sienten
La pérdida de su amo. Sus exuberantes crines
Se derraman sobre el contorno del yugo y se cubren de polvo.
Era una dolorosa escena para Zeus, Hijo de Cronos, contemplar
A tales corceles llorosos. Movi6 triste la cabeza y dijo a su corazón:
«¡Ah, desgraciados! ¿Por qué un día os dimos al Rey Peleo,
Un mortal, vosotros que, inmortales, no tenéis edad [ἀγήρω τ' ἀθάνατοι]?
¿Fue así para que pudierais participar de las penas de estos
infelices hombres?
Pues, en verdad, nada hay más mísero y lamentable que
el ser humano,
Entre cuantas criaturas respiran y se arrastran sobre la tierra».

Los lamentos de Zeus reflejan en sí un tipo de duelo —ya que lamenta el día en que él y su hermano expusieron a aquellos caballos inmortales a la mortalidad. El sufrimiento de los caballos, tal vez aún más doloroso que el sufrimiento *vicario* del que tanto se enorgullece la Cristología tradicional, resulta aún más misterioso; pues aquellas criaturas —algo a medias entre la piedra, la carne y el fuego eterno— participan en la mortalidad de los mortales, los seres más lamentables. Ya sean de piedra, o animales, o divinos, semejantes caballos inmortales son las figuras con las que nosotros, los seres humanos que escuchamos los versos del poeta, más fácilmente nos identificamos. La consternación de los caballos refleja nuestra mortalidad y nuestro duelo.

La historia del duelo humano se repite mil veces en un millar de culturas. En cualquier caso, no estamos seguros de que el gran rey Gilgamesh sea del todo humano hasta que llora a su amigo Enkidu en los términos más lastimeros:

Oh, Enkidu, el onagro y la gacela
 Que fueron tu padre y madre,
 Todas las criaturas cuadrúpedas que te criaron
 Lloren por ti,
 Todo ganado del pasto y la llanura;
 Las sendas que amaste en el bosque de cedros
 Noche y día sollocen⁷.

La evidencia de los rituales elaborados del duelo, sea entre los mayas preclásicos, sea entre los modernos maoríes, proporciona a los etnólogos la certeza de estar tratando con seres humanos. Aun cuando las tablillas de barro de Uruk invoquen al onagro y la gacela como padre y madre, es al agreste difunto, al salvaje que fuera civilizado por una mujer, a quien se ama y llora. En los archivos de todos los pueblos históricos encontramos cuentos acerca de lo que le sucede al hijo o hija que *deja de llorar* a un padre fallecido, o al rey que prohíbe a una hermana sepultar a su hermano asesinado y profanado. Si — más próxima a nosotros — la glacial serenidad de Ralph Waldo Emerson a menudo nos deja fríos, el hielo se deshace tan pronto como leemos las notas de diario inscritas por Emerson a la muerte de su hijo Waldo, y tan pronto como recordamos la roca sin labrar que llora pétrea sobre su común sepultura en el cementerio de Sleepy Hollow. Y los momentos más conmovedores en la historia de Leopold Bloom aquel famoso 16 de junio de 1904 casi siempre arrastran consigo la memoria de su hijo Rudy, muerto en la infancia, llamado así por su propio y llorado padre, Rudolph Virag. Hasta la jovial parodia de «Bueyes del sol» adquiere un tono sombrío cuando el hijo muerto vuelve a la mente: «¡No, Leopold! Que no te consuelen ni el nombre ni la memoria. Esa juvenil ilusión de tu fuerza te fue arrebatada y en vano. Ningún hijo de tus entrañas está a tu lado. Ahora nadie es para Leopold lo que Leopold fue para Rudolph»⁸.

El duelo de Bloom nos trae a la mente todas las historias del Antiguo Testamento que giran en torno a los temas del duelo o la omisión del luto, como si afirmase la pretensión de Hegel relativa a que el papel esencial de la familia en la historia del espíritu — y, más en concreto, el de las mujeres en la familia — consiste en preparar el cadáver humano para el entierro. Hegel se sonreiría ante sociedades como las nuestras, donde los profesionales de las pompas fúnebres han usurpado este papel al tiempo que los políticos se lamentan del ocaso de los valores familiares. No en vano una de las más intensas confrontaciones con la filosofía de Hegel sobre la familia — me refiero al *Glas* de Derrida — es un libro cuyo mismo título tañe un toque de difuntos.

¿Es el duelo una emoción o un proceso, preguntábamos, un afecto o un acontecimiento, una fatalidad o un logro? ¿Es una ocurrencia idiomática o un ritual público y regulado? Si, en efecto, es un proceso, pues acontece a través del tiempo, se toma su viejo y mísero tiempo, el duelo contendría sin embargo un afecto o una combinación de afectos que se mostrarían completamente distintos del pesar, la aflicción o la tristeza. En verdad, Spinoza parece haberse aproximado a esto en sus consideraciones sobre el *desiderium*, nostalgia, anhelo o languidez, lo que los espinosistas alemanes de fines del siglo dieciocho denominaron *Sehnsucht*. Spinoza escribe: «*Desiderium* es un deseo o ape-

7 *The Epic of Gilgamesh*, ed. N. K. Sandars (Baltimore: Penguin Books, 1960), p. 91; cfr. la edición alemana a cargo de Albert Schott y Wolfram von Soden (Stuttgart: P. Reclam, 1988), octava tablilla, p. 71, II. 3-8. [Cfr. la edición española preparada por Federico Lara Peinado, *Poema de Gilgamesh*, (Madrid: Editora Nacional, 1980), pp. 197-198.]

8 James Joyce, *Ulysses* (London: Bodley Head, 1960), p. 541. [Cfr. la traducción de J. Salas Subirat, *Ulises* (Barcelona: Planeta, 1996), p. 412.]

tito de poseer alguna cosa, un deseo alentado por la memoria del objeto en cuestión, pero a su vez reprimido por la memoria de otras cosas que excluyen la existencia de la cosa por la cual nos afanamos»⁹. Por su parte, Descartes parece aproximarse aún más en su definición del «Pesar», en el artículo 209 de *Las pasiones del alma*:

El pesar es también una especie de tristeza [*tristesse*]. Tiene una amargura particular, ya que siempre está unida a un exceso de desesperanza y a la memoria de un placer [*la mémoire du plaisir*] que nos procuró gozo [*la jouissance*]. Pues sólo añoramos los bienes que una vez gozamos y que están de tal modo perdidos [*tellement perdus*] que no tenemos ninguna esperanza de recuperarlos en el tiempo y forma en que los echamos de menos¹⁰.

Tellement perdus — aquellos bienes que hemos perdido de manera tan drástica. Es su estar «de tal modo perdidos» lo que se opone a lo real y concita las tareas del duelo. La lengua alemana se muestra aquí rica en su misma pobreza: las palabras para la tristeza y el duelo son entre sí tan semejantes — *Traurigkeit*, *Trauer* — que parece imposible decir tanto que la tristeza esté en memoria del duelo, como que el duelo sea una intensificación o sublimación de la tristeza colectiva de nuestro tiempo. *Trauer* deriva de palabras que significan caer, dejar caer, inclinar o agachar uno la cabeza — a la manera, según cabe presumir, de los caballos de Aquiles. Parece tener una raíz diferente de la de palabras como *trauen*, *Treue*, *Trost*, que significan «confianza, fidelidad y consuelo», lo cual es de lamentar, ya que el duelo puede tener que ver sobre todo con *fidelidad*, *promesa*, y una incontrovertible *afirmación*. Esa es por lo menos una de las ideas con mayor frecuencia reiteradas por Derrida, idea que yo quisiera aclararme a lo largo de estas páginas.

Si fidelidad, promesa y afirmación parecen pertenecer a lo que podría denominarse una *ética* del duelo, quisiera aproximarme al *Treue* del *Trauer* un tanto mediante rodeos, por la vía de varios ámbitos filosóficos, a saber: la *estética*, la *lógica* y la *ontología*. Tal vez parezca que el duelo pudiera tener poco en común con la lógica, tan adusta; sin embargo, quisiera relacionar el duelo con nuestra noción del nombre propio, el nombre (en especial el nombre de pila, primer nombre o apelativo), y la firma — quizás no sea tanto la lógica lo que aquí me interesa, cuanto la gramática y la sintaxis. Quisiera entonces plantear la cuestión del duelo en los términos de esa subdisciplina de la metafísica llamada *ontología* o *teoría del ser*, y más en concreto lo que Heidegger llama *ontología fundamental*, para sólo después acudir a lo que otros llaman *ética*. Con todo, el terreno menos hospitalario para el duelo parece ser la *estética*, la filosofía del arte y la belleza, que sería más bien cuestión del goce que del duelo, por lo que quisiera comenzar por esto.

El duelo por lo bello en el arte y la vida

Una especie de afán por debatir, desde la *Kritik der Urteilskraft* [*Crítica del juicio*] de Kant, sobre la naturaleza de lo que Kant llama *juicio estético reflexivo*, un juicio del gusto que realiza afir-

9 Spinoza, *Ethica*, Parte III, Definiciones, n.º. 32. [Cfr. la edición española preparada por Vidal Peña, *Ética demostrada según el orden geométrico* (Madrid: Editora Nacional, 1984), p. 254. Vidal Peña traduce la voz latina *desiderium* por *frustración*.] Sobre el tema del duelo, véase también la Proposición 67 de la Parte IV: «El ser humano libre en nada piensa menos que en la muerte...». [Cfr. ed. esp. citada, p. 331.]

10 Descartes, *Oeuvres et lettres*, ed. de André Bridoux (Paris: Pléiade, 1953), p. 793. [Cfr. la trad. de José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué, *Las pasiones del alma* (Madrid: Tecnos, 1997), p. 274.]

maciones no conceptuales, cognitivas ni existenciales acerca de lo existente, acaba afirmando sin embargo la universalidad. Si juzgo bellas una pintura o una estatua, o incluso —como cabe suponer— si juzgo bello a un ser humano, con esto no afirmo nada sobre la *existencia* de tales entes, ni sobre el *conocimiento* concerniente a los mismos. Aun cuando los proclamo bellos no es como si estuviera satisfecho de estar en la posesión exclusiva del «ojo del espectador», permitiendo a los demás convenir o discrepar de mi juicio a su antojo, *de gustibus*. No, lo que para mí resulta bello es, o puede por derecho afirmarse que es, bello para todos, incluso si no puedo determinarlo ontológica ni epistemológicamente. ¿Qué es lo que me otorga este derecho, o presunción de derecho? El hecho mismo, dice Kant, de que no establezca ninguna afirmación con respecto a la cosa o persona *en tanto que existentes*. En esa famosa (o célebre) frase, mi expectación de lo bello es *desinteresada*, «sin interés», *ohne Interesse*, incluyendo tal interés aparentemente mi interés en todo caso por lo que la cosa o persona bella *es*.

Nietzsche sigue a Baudelaire y a Stendhal al reírse de semejante percepción «desinteresada» de la belleza. En el tercer tratado de su *Genealogía de la moral* argumenta que lo bello es *une promesse de bonheur*, donde «felicidad» —palabra demasiado vaga, como insistía Baudelaire— quiere realmente decir arrebató erótico. Juicio «desinteresado», «estético», «reflexivo», por lo menos en boca de estos modernos tardíos y cansados, es el juicio referente a los deseos reprimidos, censurados, ocultos, condensados, desplazados, transpuestos y postergados, como el discurso del Psicoanálisis nos ha enseñado a decir. El «desinterés» es interés inconsciente, interés de la más seria y extrema importancia, por muy hábilmente que se disfrace.

Heidegger, en su primer curso de conferencias sobre Nietzsche, impartido en 1936-1937, nada diría de esto. Se entregó, en cambio, a una defensa de Kant: lo que es bello nunca puede ser objeto de un interés, y menos aún de un interés tan indigno como el erótico. Heidegger insistía en la pureza (*Reinheit*) de la radiante apariencia del ser bello, una pureza nunca mancillada por nuestro disfrute de la misma. Kant hacía esto posible para nuestra percepción de lo bello al ser «más pura» que nunca antes, y además «más íntima e intensa», *reiner und inniger*, de lo que cualquier experiencia «interesada» pudiera serlo. Heidegger entendió semejante pureza como un signo de la relación *ontológica* como tal: lo que la «libre aceptación» del «juicio reflexivo» impone al observador es nada menos que el rapto del ser: el «placer de la reflexión» inspirado por la belleza impele a los seres humanos a «la plenitud bien fundada» de su «esencia». Lo bello despeja el camino a la historia humana, instituye nuestro ser histórico, constituye el ser-ahí mismo de los seres humanos.

La intervención de Derrida en el debate relativo al «desinterés» y al eros resulta peculiar. Derrida parece encaminarse más allá de los límites de la discusión entre Kant, Stendhal y Baudelaire, Nietzsche y Heidegger, para introducir algo del todo gratuito, algo excesivo que más que disipar la confusión contribuye a aumentarla. Insinúa que los tres filósofos están en lo cierto acerca de lo bello, siempre que a sus consideraciones se añada algo acerca del *duelo*. Cuando Kant argumenta que el juicio reflexivo nada tiene que ver con la *existencia* del objeto, Derrida lo toma, al parecer, en un sentido excesivamente literal —algo extraño en alguien a quien siempre se le acusa de ser tan excesivamente metafórico que lo literal se le escapa por completo. Derrida sugiere que una persona o un objeto extraordinariamente bello, en su más pura y radiante presencia ante nosotros, brillando en el aura de su mismo ser, nos resulta de hecho inaccesible, y permanece en algún tipo de terrible separación, ya para siempre en una formidable *inexistencia*. Encontramos que algo es bello en el preciso instante en que nos dolemos de su *pérdida*. Y si lo bello es una *promesa* de felicidad, como Nietzsche afirma, es sólo porque nos habla de otra promesa que ya se nos ha arrebatado —una promesa de *memoria*, una promesa de *duelo* que siempre ha comenzado antes. Por fin, si lo

bello nos introduce en la plenitud bien fundada de nuestra esencia histórica, como Heidegger (siguiendo a Schiller) cree, esa plenitud circula alrededor de un vacío y una pérdida de fundamento en pleno corazón del ser.

¿Es aquí Derrida simplemente lúgubre? ¿Es absurdo decir que cuando nos hallamos frente a Nôtre Dame en la tarde de un radiante domingo de julio el edificio nos resulta *inaccesible*? Sin duda, se alza por encima de nuestras cabezas —¿pétreo, seguro, inamovible? Con todo, ¿qué significa cuando nos apartamos y reanudamos nuestro paseo por París pensando: «Sí, estoy aquí realmente», como si el «realmente» fuera una afirmación que nos librara de nuestra gris existencia cotidiana, a la cual Nôtre Dame y París —con su rica pátina de historia y cultura— parecen tan por completo ajenas? Si Nôtre Dame provoca por un instante esa fuga de la rutina, ¿puede sin embargo el poder mismo de su presencia ser también descrito como una especie de retirada? ¿Resulta bello precisamente *como una ruina*, y se precipita siempre toda belleza hacia su ruina, siendo por lo tanto y en cierto sentido ruinoso?

O, por cambiar de ejemplo, ¿hay algo en nuestro asombro ante un cuadro de Pollock o en nuestra risa ante una lata de sopa de Warhol o una «escultura blanda» de Oldenburg que, sin ser nada lúgubre, nos atraiga hacia sí a la vez que nos deja fuera —escabulléndonos de algún modo precisamente cuando lo contemplamos? Que nos deslicemos en un estado de duelo a los compases finales de la Novena de Mahler tiene que ver seguro con la música misma, antes que con su «belleza». Quizás tiene que ver con la manera en que Leonard Bernstein hacia el final de su vida leía la partitura, el modo en que instruía a la orquesta para que tocara *Sehr langsam und noch zurückhaltend*, «Muy lentamente y hasta vacilando, con cautela», y más tarde en el movimiento, con desconcierto, *Etwas (aber unmerklich) drängend*, «Algo compulsivamente (pero también de modo imperceptible)», con la primera palabra en la página final de la partitura del *Adagissimo* y la última palabra *ersterbend*, «agonizante». Sin embargo, ¿qué puede tener que ver el duelo con nuestro simple silbar una alegre melodía, digamos, con el jovial movimiento final de la Cuarta de Mahler?

Derrida contestaría que en el momento en que encontramos bello el jocoso *Fischpredigt* de St. Anthony, nuestra relación con el mismo es la del duelo. Entonces, ¿hasta la canción más alegre, la más divertida escenografía, el edificio más alabado, y el pórtico más armoniosamente alzado provocan el duelo? ¿Ejerce la más poderosa *presencia* de una cosa bella, la imponente estatura y estado de una estatua, por ejemplo, su poder en y como *retirada* y *ausencia*? ¿La «promesa de felicidad» en los límpidos ojos y en los sedosos brazos de un amante promete también un período de duelo, un período que comienza incluso ahora mismo, y no más tarde, al iniciar una intensa frecuencia de proximidad y distancia, un veloz ritmo de intimidad y extrañeza marcado por el tambor más alejado de nosotros dos, que tan cerca estamos? Bien puede ser que conozcamos bastante poco del duelo, y bastante poco de la belleza, como para saber qué pueda todo eso querer decir.

Y sin embargo, a Heidegger y a Kant, Derrida les replicaría que el ser mismo de una cosa, su radiante arribo a la apariencia, se halla estrechamente relacionado con la retirada del objeto al interior de una ausencia irremediable, una ausencia tan completa que frustra cualquier noción de presencia, sea del presente, pasado o futuro —una ausencia que es de *pasado absoluto*. Y, en efecto, ¿qué podría oponer Heidegger, siendo el pensador del *fugarse* de los seres en su totalidad en la angustia, y de la *falta* y *retirada* del ser, *der Entzug des Seins*? Se tiene la sensación de que la tonalidad del proceso del duelo es muy distinta en Heidegger y en Derrida, de que hay algo aún victorioso en el pensamiento conmemorativo de Heidegger, incluso cuando reacciona al dolor, al duelo y la capacidad para morir. Con todo, una vez más, nuestro fracaso para pensar adecuadamente el

Trauer —el proceso, acontecimiento, tarea o trabajo del duelo— nos previene. Ya que, por supuesto, tal *pensamiento* sería algo en sí mismo desconocido, algo tal vez irreconocible.

Una lógica en duelo

Permítanme alejarme de la excelsa presencia de la obra de arte en dirección a la presencia sobria de un nombre propio o una firma y su lógica. Cuando doy mi firma para adquirir una vivienda, suscribiendo todas las modificaciones finales que los abogados han incluido en el contrato, firmándolo ante testigos, la compañía hipotecaria [*mortgage*] (*mortgage* es una palabra interesante), el banco y los vendedores insistirán al unísono en que yo estoy plenamente presente en tal acontecimiento. Hasta la solemnidad misma de la ocasión (recuerdo en particular el rostro impasible de una muy elegante y llamativa rubia que representaba a la compañía hipotecaria y que en ningún momento a lo largo de toda la ceremonia sonrió ni profirió una sola palabra innecesaria) revela algo sobre mí firmando, sobre mí estando en ningún otro sitio más que allí, en el acto de la firma, sobre mí siendo amenazado con una multa o pena de cárcel, o ambas cosas a la vez, si me echaba atrás, si se me ocurriera dudar aun en lo más mínimo de que yo estaba efectiva y plenamente *allí*, en carne y hueso y en mi sano juicio. Sin embargo, hay algo acerca de la firma, acerca de la firma tanto como de la obra de arte o del bello amante, que provoca o expresa una situación o una operación de duelo.

Recuerdo una serie de biografías de pensadores y escritores alemanes que tengo en mi estantería: la última página de cada biografía está adornada por una firma facsímil del sujeto de la biografía, expresando el empeño de la colección por proporcionar un *Selbstbildnis*, un auto-retrato o autobiografía antes que una simple biografía. A veces, estas biografías incluyen también una fotografía del apunte manuscrito correspondiente en los archivos locales de difuntos al nombre del sujeto —una nota escrita, por supuesto, de la mano de algún otro.

Mi propia firma en la póliza de seguros y en el título de propiedad está allí, como es obvio, precisamente para sobrevivirme. Firmo, siempre estoy firmando, mi propio seguro, mi propia garantía de muerte. Sin duda, una firma o nombre propio sólo tiene valor si resulta iterable, sólo si yo firmo siempre de la misma forma. El problema aparece ya en plena adolescencia, cuando abrimos una cuenta corriente (o pretendemos retirar fondos de la misma) pero aún ensayamos docenas de firmas, a la búsqueda de la rúbrica que será «mía de verdad», mientras que el cajero, que sería mucho más feliz con cualquier mínima consistencia, da fe de la paradoja de la firma: yo siempre firmo de una vez para siempre, cada firma es mi última firma, es la firma en la solicitud de descargo hecha por mi cirujano antes de mi postrera intervención, que además yo no tendría nunca que firmar en primer lugar; y, sin embargo, cada vez que firmo —y tendré que firmar una y otra vez hasta desaparecer— esta firma tendrá que ser igual a sí misma, idéntica, como decimos. Siquiera una vez, *pace* desconstrucción, A será igual a A, y se nos permitirá escribir esto sólo una vez —aunque nunca por primera vez, ya que hasta la primera firma tendrá que haber sido mía de forma reconocida. Es como si la única parte importante de una firma fuera la fecha, la cual, *nota bene*, se quiere además escrita de nuestra propia mano, y como si cada fecha fuera la que ya está inscrita sobre mi lápida.

No es sólo que yo firme en ausencia de mi vida, que diga adiós a todo mi dinero cuando firmo: más bien, mi firma me dice adiós a mí. Mi propia firma está en una mano extraña, es siempre alográfica. Recuerdo el extraño sentimiento que se apoderó de mí cuando escuché un viejo disco de gramófono que mi difunto padre poseyó una vez y que catalogó, registrando con su propia mano sobre la carátula el número y letra del código que le permitiría localizar dicho disco —recuerdo la firma idiosincrática, obsesiva, de un padre germánico que llevaba la disciplina hasta a sus discos, el

padre ahora tan simpático, fallecido hace tanto, comprendido tan tarde. Su firma, que ahora sostengo en mi mano, me recuerda mi propia rúbrica, tan extraña y perfecta a su modo como la suya.

Permítanme tratar de formalizar el movimiento de la meditación de Derrida sobre la lógica de la firma en cuatro pasos no muy sencillos¹¹.

1. El nombre propio sobrevive a su portador. Aun cuando la tomemos para representar la identidad misma de esta persona en particular, que existe aquí y ahora, la firma tiene valor sólo en tanto que siga con vida con independencia del firmante, de que para éste el mundo en general sea, como diría Hegel, sensiblemente cierto. Para pensar hasta el fin este primer y confuso punto, tendríamos que seguir hasta el pronombre personal «Yo», siempre cambiante, hasta lo que Derrida llama en *La voz y el fenómeno* el «ego testamentario»¹². A causa de su significado, «Yo» no es en esencia ni universal ni particular, si bien invoca *universalmente* e incluso provoca *mi particular* muerte cada vez que yo pronuncio el «Yo». Con todo, este sería un extenso primer paso, un paso con el que se debe tener cuidado, como decimos a alguien que está a punto de salirse del tejado de un edificio. Dejemos a estas breves citas de *La voz y el fenómeno* servirnos de advertencia.

La ausencia de la intuición — y en consecuencia del sujeto de la intuición — no es solamente tolerada por el discurso, está *requerida* por la estructura de la significación en general, por poco que se la considere *en sí misma*. Aquella está requerida radicalmente: la ausencia total del sujeto y del objeto de un enunciado — la muerte del escritor y/o la desaparición de los objetos que ha podido describir — no impide a un texto «querer-decir». Por el contrario, esta posibilidad hace nacer el querer-decir como tal, lo da a oír y a leer. (VP, 104/154-155)

Así, lo que Husserl llamaba las expresiones «esencialmente ocasionales», «Yo», «aquí» y «ahora», parecen adquirir significado siempre que una personalidad las pronuncia. Sin embargo, como tiempo atrás demostrara Hegel al inicio de su *Fenomenología del espíritu*, nada resulta menos cierto sensiblemente que la verdad a la que tales palabras mudables aspiran llegar. Derrida se pregunta:

Cuando digo *Yo*, por más que fuese en el discurso solitario, ¿puedo dar sentido a mi enunciado de otra manera que aplicando en él, como siempre, la ausencia posible del objeto del discurso, aquí, de mí mismo? Cuando me digo a mí mismo la expresión «yo soy», esta expresión, como toda expresión según Husserl, no tiene el estatuto de discurso más que si es inteligible en ausencia del objeto, de la presencia intuitiva, por consiguiente, aquí, de mí mismo. Es por otra parte así como el *ergo sum* se introduce en la tradición filosófica, y como un discurso sobre el ego transcendental es posible. (VP, 106/95)

Derrida insiste en que no es un cuento fantástico de Edgar Allan Poe lo que se refiere aquí, sino un cuento ordinario del lenguaje. El lenguaje afirma en sí mismo el valor *testamentario* de todos los significados ideales: «Mi muerte es estructuralmente necesaria al funcionamiento del Yo» (VP, 107-108/158). La firma arrastra consigo el trabajo del duelo.

11 Mi análisis debe mucho aquí al de Geoff Bennington en *Jacques Derrida* (Paris: Seuil, 1991), cfr. pp. 140-156. [Cfr. Traducción de M. Luisa Rodríguez Tapia, *Jacques Derrida*, (Madrid: Cátedra, 1994), pp. 163-179.]

12 Jacques Derrida, *La voix et le phénomène* (Paris: Presses Universitaires de France, 1967), pp. 106-107. Traducción de Patricio Peñalver Gómez, *La voz y el fenómeno* (Pre-Textos, Valencia, 1985), p. 158. En adelante citado en el cuerpo del texto como VP, con la doble paginación francesa/castellana.

2. La firma de alguien se presume equivalente a una enunciación, un caso de habla viva, performativa: «Yo, x, estando en mi sano juicio, dejo al final constancia de mi nombre para que ustedes que tienen este documento entre manos al cabo de los años sepan que yo-aquí-y-ahora, de mi propio puño y letra, y con mi propia y libre voluntad, habré firmado con el nombre que sólo a mí me es propio, y de mi propia mano, en este lugar, y en esta fecha...». Así también un autor o una autora suscribe con sus iniciales, fecha y «sitúa» el «prefacio» a su libro —o por lo menos así se solía hacer, ya que hoy día los editores están poco dispuestos a perpetuar esta vieja y venerada impostura. Ya que, como en el caso del mencionado «Yo», el guiño de un «ojo», esto es, de un instante de *Augenblick*, divide la supuesta instantaneidad de la firma final, no simplemente porque la firma (como el libro) lleve tiempo en ejecutarse, sino porque toda firma está en memoria de un acto de firma anterior, y anticipa otro futuro. Toda firma depende de ser reconocida como idéntica a mis anteriores firmas; exige lo que Derrida llama «La posibilidad del aniversario». Toda firma precisa de una contraseña, como en un cheque de viaje. La misma firma, para ser la misma, debe repetirse siempre —tendrá siempre que repetirse, en alguna especie de futuro perfecto— en otro acontecimiento de firma diferente y del todo singular. Así, hay algo mecánico en este proceso. Y ese mecanismo significa mi muerte.

3. *Leer* una firma o un texto de cualquier clase es también un tipo de contraseña, aunque inscrita a menudo por otro. No obstante, semejante alteridad siempre ha invadido previamente la firma y la escritura. La pureza rigurosa en una firma, nada importa lo bien que se repita, es imposible. La firma es en sí misma susceptible de repetición, y también por esto mismo de imitación y falsificación. Ningún firmante puede apropiarse de una firma —o, en efecto, de cualquier texto— por completo, no importa lo voluntariosa y grandiosa que una persona pueda ser: si la firma está escrita, eso es porque *queda para ser leída*. Así, ni siquiera la firma (literaria y doxográfica) de Platón está definitivamente realizada y *asegurada [underwritten]* por completo, digámoslo así, aunque una antigua y venerable tradición filológica se empeñe confiada en que puede reconocer las huellas de su firma, las huellas distinguidas de su obra. La firma de Platón nunca está lograda del todo, aun cuando a cada momento la ejecute, Platón convocaba a su propia e inminente muerte. La firma es legado, paso del logos-mayor al logos-menor, un legado no obstante amenazado —por razones internas— por la ilegitimidad, la falsificación, la bastardía y el parricidio. La firma es (entre otros) el más puro de los bastardos.

4. La firma representa una deuda, se halla invariablemente relacionada con el enigma del *don*, del toma y daca. Y aquí la deuda aumentada tanto por el dar como por el recibir es absoluta: los seres humanos, seres que firmamos, vivimos en el conocimiento tácito de que en cada encuentro humano uno de nosotros sobrevivirá al otro, o el otro vivirá más que uno, de modo que incluso en una única firma se vive en el recuerdo de otros a los que se llora, o se está llamado a llorar. El más puro de los bastardos, nuestra diáfana firma, nos liga al mundo legítimo en general, y a todos los otros que en él habitan.

Para los estudiosos, quienes leen y escriben textos, las anomalías de firma que antes tan sólo bosquejábamos parecen contaminar un completo estilo de vida, infectándolo hasta el punto de una enfermedad terminal. (Es frecuente que Derrida no guste a los estudiosos.) Derrida escribe sobre el duelo y la memoria de una firma de autor en *Signéponge*, esto es: *Firmado Ponge [Signed Ponge]*, o, como si una firma pudiera absorber todos los nombres de la historia, *Señuesponja [Signsponge]*¹³:

13 Resulta de sobra conocido el juego de palabras al que aquí se alude, evidente tanto en lengua francesa como inglesa (y que, como vemos, se pierde en buena medida al intentar una traducción al castellano), que giraría en torno a la conversión por Derrida del nombre del poeta francés Francis Ponge en *éponge (esponja)* (N. del T.).

Fingimos siempre saberlo todo acerca de un corpus [...] Las convenciones académicas de la biografía literaria presuponen por lo menos una certeza: con respecto a la firma, a la relación entre el texto y el nombre propio de quien detenta los derechos de autor [...] El ajeteo filológico en torno a los apócrifos nunca se ve enturbiado por la menor duda, muy al contrario: se pone en movimiento por la ausencia de duda sobre el estatuto [...] de una rúbrica [a saber: la marca de unas iniciales]. Se pregunta ciertamente si ha tenido o no lugar esta rúbrica, pero sobre la muy extraña estructura de este lugar y de semejante tener-lugar, el crítico o el filólogo (y algunos otros), en tanto que tales, no se plantean la más mínima cuestión. Se pregunta si este escrito es en efecto atribuible a tal autor, pero en cuanto al acontecimiento de la firma, a la maquinaria abismal de esta operación, al comercio de dicho autor con su nombre propio, a saber: si él firma cuando firma, si su nombre propio es verdaderamente su nombre y si es verdaderamente propio, antes o después de la firma, y en cuanto a la lógica del inconsciente a este respecto, a la estructura de la lengua, a las paradojas del nombre y la referencia, de la nominación y la descripción, a las relaciones entre nombres comunes y nombres propios, nombres de cosa y nombres de persona, el propio y el no-propio, ninguna cuestión es planteada por ninguna de las disciplinas regionales que, como tales, se ocupan de los textos llamados literarios¹⁴.

No es que a Derrida le satisfaga semejante confusión, como tampoco goza denunciándola primero para luego dejarlo todo embrollado. En efecto, las ciénagas que los filósofos vadean muy a menudo con sus argucias y axiomas, corolarios y apéndices, no son en opinión de Derrida de muy buen gusto. Los filósofos, dice Derrida, incluyéndose él mismo entre ellos por el momento, «son un poco fastidiosos», porque nunca saben cuándo parar, cuándo abreviar, terminar y firmar sobre la línea de puntos. El asentimiento de un filósofo siempre es débil, dijo alguna vez Merleau-Ponty, como elogio de la filosofía; la firma de un filósofo siempre está medio deformada, a medias falsificada, contesta Derrida, y su vacilación y tergiversación son una pizca despreciables. Los filósofos buscan protección en las generalidades, en conceptos y nociones tan universales que se sienten exonerados de la obligación de firmar:

Para firmar es preciso interrumpir el texto de uno, y ningún filósofo firmaría su texto, resueltamente, singularmente, ninguno hablaría en su nombre, con todos los riesgos que esto comporta. Cada filósofo reniega del idioma de su nombre, de su lengua, de su circunstancia, hablando por conceptos y generalidades necesariamente impropios. (SP. 32)

Esto no impide, obviamente, a Hegel, por ejemplo, dedicar una desmesurada cantidad de tiempo en su *Filosofía del derecho* (§§ 64-69) a condenar el plagio y apuntalar la «propiedad espiritual» que a él, y a todos los filósofos, tanto gusta. Y el río sin fin de tinta de nuestros propios días no impide que todos sean partícipes del derecho de propiedad y competir con fuerza en sus propios nombres. Así, cierta tensión recorre los trabajos de Derrida entre la obligación de firmar y la imposibilidad de la firma: desdichado para vacilar, aún no deseoso de tergiversar, Derrida no pue-

14 Jacques Derrida, *Signéponge/Signsponge*, traducción inglesa de Richard Rand, con el texto francés enfrente (New York: Columbia University Press, 1984), pp. 24-26; citado en lo sucesivo como SP, con el número de página.

de sin embargo firmar alegremente. Su relación con la firma (aunque él pueda estar firmando aquí a favor de todos nosotros) es la del *duelo*.

Algo deja en la firma y en el nombre propio un epitafio, un cenotafio, una huella del duelo. Cuando aparece una suscripción, o cae una firma, caen a la tumba —la *tombe* nominal y verbal de *Glas*¹⁵. Si mi firma permanece tras mi marcha, tras el residuo de la dispersión de mis restos mortales, ello se debe a que la firma siempre fue «restos», siempre algo residual, siempre una especie de ceniza. Escrito en piedra tal vez, pero la piedra se calcina hasta quedar reducida a ceniza pulverizada, a una huella lo más expuesta posible.

Sin embargo, todo cuanto hasta aquí venimos discutiendo —el duelo por lo propio en la lógica de los nombres y las firmas, la ontología de la apariencia radiante y la irremediable retirada, y la estética de lo bello como objeto perdido— es parásito de experiencias del duelo, respecto de las cuales, como hemos dicho, nos hallamos en gran parte a oscuras. Todo cuanto podemos esperar es que algo de nuestras lógicas, ontologías y estéticas se nos vaya esclareciendo a medida que hagamos hincapié en las experiencias del duelo; o, si a tanto no llegamos, al menos trataremos de liberarlas de los efectos de una abrumadora represión. Las reflexiones finales de esta introducción, sobre el *ethos* del duelo, nos llevarán por tanto al célebre ensayo de Freud de 1917 «Duelo y melancolía», y al ámbito de algo semejante a una ética, lo que se suele expresar muy a menudo como ser responsable de esa abrumadora represión.

Un Freud en duelo

Freud trata del duelo sólo tangencialmente: su interés real es la depresión o *melancolía*. Sin embargo, el simple «paralelo» que pretende descubrir y describir en «Duelo y melancolía» desmiente la importancia del duelo en y para el psicoanálisis como tal. Recuérdense, por ejemplo, las palabras finales del prefacio a la segunda edición (1908) de *La interpretación de los sueños*. Allí, Freud nos recuerda que todo su esfuerzo en *Die Traumdeutung*, piedra angular del psicoanálisis, es en efecto un trabajo de duelo por su difunto padre —siendo la muerte de un padre, como dice, en palabras que uno hubiera esperado leer más bien con relación a la muerte de la *madre*, «el más significativo suceso, la más tajante pérdida en la vida de un hombre» (2: 24)¹⁶. Años después, cuando la memoria le juega malas pasadas en el transcurso de una visita a la Acrópolis de Atenas¹⁷, es el mismo y llorado padre quien planea sobre el psicoanálisis. El «paralelo» en y de «Duelo y melancolía» parece hundirse en efecto, pese a los mejores esfuerzos de Freud por mantenerlo a flote: duelo y melancolía a menudo se entrelazan y se vuelven indiscernibles precisamente cuando Freud más desea mantenerlos aislados entre sí.

La depresión se supone que es *patológica*, mientras que el duelo logrado se dice que es *terapéutico*. Sin embargo, sólo en tanto el lado maniaco de la depresión resulta ajeno al duelo, la tarea del duelo parece ser ajena a la depresión. Además, cada vez resulta más difícil ver qué hace al due-

15 Véase Jacques Derrida, *Glas* (Paris: Galilée, 1974), p. 8B.

16 Citaré a lo largo del texto a Freud según la *Studienausgabe*, 10 vols. (Frankfurt am Main: Fischer, 1982), por el volumen y la página. [Daremos al pie la referencia, por volumen y página igualmente, de la traducción de Luis López-Balisteros y de Torres, que seguiremos siempre que no se indique otra cosa: Sigmund Freud, *Obras completas* (Madrid: Biblioteca Nueva, 1972-1975), en 9 vols., 2: 345 (N. del T.).]

17 Cfr. Sigmund Freud, *Brief an Romain Rolland* (1936), in *Studienausgabe*, 4: 283-293. Trad., *Carta abierta a Romain Rolland*, op. cit., 9: 3328-3334 (N. del T.).

lo logrado —es decir, una exitosa retirada de la carga¹⁸ emocional del objeto fallecido de nuestro amor— ser logrado. La primera sugerencia sería de Freud, a saber, que el duelo se satisface con acusar recibo del «premio de consolación de la supervivencia», más parece una capitulación que una explicación, puesto que *supervivencia* es sólo otra manera de formular el *problema* del duelo. Si únicamente los muertos *enterrasen* a sus muertos, nosotros los dolientes no tendríamos nada por lo que estar deprimidos. Como Freud reconocía al final de «Duelo y melancolía», e igualmente al final de su última obra, *Inhibición, síntoma y angustia* (1926), el duelo es una experiencia de auténtico dolor (*Schmerz*), dolor tan intenso como ningún otro que asociemos con el trauma físico: porque *anhelamos* aquello que hemos perdido, *nos consumimos* en el duelo. (Freud emplea el término de Schelling *Sehnsucht*, el *desiderium* de Spinoza, literalmente, lo que se diría le viene a uno caído «de las estrellas», esto es, de las estrellas *catastróficas, nefastas* de uno). Languidecemos con cada situación que nos reproduce nuestra relación con el ser querido que —como manifiesta nuestro conocimiento de la realidad— ya no existe (6: 305-308)¹⁹. (La existencia o inexistencia de quien ha muerto nos *interesa*, insistiría Freud, contra Kant, incluso y en especial si a él o ella los considerábamos *bellos*.) Sin que podamos hacer justicia a los ensayos de Freud, permítanme tratar de explicar en general el proceso del duelo, incluyendo aquí los novedosos desarrollos de las tesis freudianas debidos a Nicolas Abraham y Marie Torok²⁰.

Si la tarea del duelo se logra, de acuerdo con Freud, el *mundo* quizás se empobrezca a la muerte de mi amigo, pero no así mi *ego*. Con el paso del tiempo, aunque por caminos no muy sencillos de desbrozar, retiraré la carga emocional que había creado en él o ella. Muy a menudo tal carga resulta excesiva, ya que me inclino a estimar sobremanera a las personas mismas cuyas muertes me causarán el máximo dolor. Si mis trabajos de duelo se malogran, el objeto de mi aflicción puede que invada mi cuerpo y mi conducta espectralmente; quizás yo *incorpore* al difunto de forma tan radical que casi podríamos decir mejor que el difunto *me* ha incorporado. A todos nos hace gracia ese hermano o esa hermana mayor que se ha vuelto «igual que papá» una década poco más o menos tras la muerte de nuestro padre; sin embargo nuestra risa se ve turbada por el misterioso presentimiento que un *doble [Doppelgänger]* siempre evoca, y reconocemos contra nuestra voluntad que el duelo, si «malogrado», tal vez produzca efectos de zombi, o, a lo más, que el «quién es quién» de nuestras familias y de nosotros mismos pueda verse seriamente perturbado por el difunto, justo aquél a quien *no hemos* dejado descansar en paz. Lo mejor que podemos desear, dice Freud, es *introyección*, con la que se disponga una modesta morada para el difunto en el yo —un yo que consta en gran parte de identificaciones hiperbólicas y de elecciones narcisistas y anaclíticas en primer lugar.

18 Traducimos aquí el término inglés *investment* —correspondiente al alemán *Besetzung*— como *carga*, siguiendo la clásica traducción de López-Ballesteros. Somos, sin embargo, conscientes de las dificultades que tal traducción entraña, como ha explicado en detalle José L. Etcheverry, quien —al tiempo que desaconseja el empleo hoy muy difundido del término *catexis* [cfr. a este respecto la ed. castellana a cargo de Fernando Cervantes de Laplanche y Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis* (Barcelona: Labor, 1983), pp. 49-53]— adapta generalmente *Besetzung* en su traducción de las *Obras completas* de Freud (Buenos Aires: Amorrortu, 1978-1981, en 25 vols.) al castellano como *investidura* (cfr. op. cit., vol. de presentación, pp. 45-49). Nuestra preferencia aquí por el término *carga*, más allá de su uso generalizado en castellano, viene motivada por la acepción «financiera», si podemos decirlo así, que más adelante toma el autor de la voz *investment*, que traduciremos con un sencillo cambio de género por *cargo*, en el más correcto sentido de monto, suma, cantidad o fondos monetarios (N. del T.).

19 Cfr. trad. de Ballesteros, op. cit., 8: 2883. E. igualmente, para *Duelo y melancolía*, 9: 2098 (N. del T.).

20 Véase Nicolas Abraham y Marie Torok, *Le Verbier de l'Homme aux loups*, con un prefacio de Jacques Derrida titulado «Fors» (Paris: Aubier-Flammarion, 1976), *passim*.

Cuán recargado es el tema del duelo, cuán íntimamente se halla relacionado con la constelación de la familia y con la propia formación de nuestros egos, lo revela la siguiente y temprana referencia al duelo —junto con una primerísima referencia al complejo de Edipo— en la obra de Freud. En el Manuscrito N, del año 1897, escribe Freud:

Los impulsos hostiles contra los padres (el deseo de que mueran) constituyen también elementos integrantes de las neurosis. Salen a luz conscientemente en la forma de ideas obsesivas; en la paranoia les corresponden los peores delirios persecutorios (desconfianza patológica del gobernante o del monarca). Estos impulsos son reprimidos en aquellas ocasiones que reaniman la compasión por los padres, como su enfermedad o su muerte. Una de las manifestaciones del duelo consiste entonces en autoacusarse de su muerte (lo que denominamos «melancolía») o en castigarse de manera histérica, afectándose con los mismos estados que ellos sufrían, de acuerdo con el principio de la expiación. La identificación que tiene lugar en dicho proceso no es, como se advierte, sino un modo de pensamiento, y nos exime de la necesidad de buscar la motivación²¹.

Adviértase que las tareas del duelo están aquí asociadas a las más graves neurosis y parafrenias *tanto como* al más normal de los procesos: el duelo se relaciona estrechamente no sólo con la neurosis compulsiva, la paranoia y la histeria, sino también con la estructura misma y la formación del ego, con la gestación de nuestro problemático Narciso. Aun cuando Freud afirme que la identificación con el padre muerto sea «sólo un modo de pensamiento», que no precisa en consecuencia de explicación ninguna, tal identificación es continua desde el nacimiento y resulta en exceso compleja para lo que duran nuestras vidas. Si los seres que más profundamente lloramos suelen ser nuestra madre y nuestro padre, nuestros hermanos y hermanas, amantes y cónyuges, por no mencionar a nuestros propios hijos, entonces no puede uno imaginarse cómo la retirada de la carga libidinal de toda «memoria y esperanza» asociadas con el ser querido pueda quedar sin explicación. Si nuestros recuerdos y expectativas están invariable e íntimamente ligados con los seres humanos que más significan para nosotros, ¿cómo podremos despedirnos de nuestra preocupación o retirar nuestra carga sin (riesgo de) autodestrucción? ¿Quién retirará con éxito cargos²² de una cuenta que siempre fue una cuenta *conjunta*, en efecto, una cuenta con múltiples firmantes? Aunque uno se las ingenie para evitar el caso extremo de la incorporación, en la que cierto «narcisismo original» devora y consume el yo a través de la boca del otro que ahora yace muerto —la comida de sacrificio por la que el difunto reina soberano en la cripta del yo— ¿no se da además el caso de que donde la carne y la sangre *se comparten* ningún yo logra nunca escapar absolutamente a la incorporación por y del otro?

Derrida se pregunta si el duelo, el «logrado» duelo introyectivo prescrito por Freud, es *posible*. Se pregunta a continuación si, incluso en el caso de que sea posible, semejante éxito sería *deseable*. Llevando esta reflexión más lejos, se pregunta si el duelo logrado es de hecho *imposible* y si, como

21 Sigmund Freud, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, ed. de Ernst Kris (New York: Imago, 1950), p. 221. [Trad. de Ramón Rey Ardid, *Los orígenes del psicoanálisis* (Madrid: Alianza, 1975), p. 208. En la trad. de López-Ballesteros, op. cit., 9: 3573, se desliza con la partícula negativa un error que cambia por completo el sentido de la última frase: «[...] y no nos exime de la necesidad de buscar la motivación». La traducción de Rey Ardid, por su parte, repite palabra por palabra la de López-Ballesteros, pero subsanando dicho error (N. del T.).]

22 Véase supra, nota n.º. 17 (N. del T.).

dice el poeta Hölderlin, falta siempre. Finalmente, se pregunta si la falta misma del duelo logrado es lo que concede una oportunidad a la *fidelidad* y la *afirmación*, la exigua probabilidad de una *promesa*.

La afirmación del duelo de la memoria

La memoria siempre ha sido un signo de vida. Cuando Chaucer, en «El cuento del caballero» (I. 2698) quiere decirnos que Arcite todavía está consciente tras caer de su caballo, escribe: «Pues todavía estaba vivo y con memoria»²³. La memoria también es un signo de amor. Los trovadores [*Minnesingers*] eran mnemotécnicos, no porque memorizaran sus canciones de amor, sino porque se recreaban en los objetos de su amor: *minne* (amor) es una variación de *μνήμη* (memoria). Con todo, el signo mnémico y «mínnico» es además un signo de muerte y duelo. El indogermánico *mer-* es la raíz que expresa muerte, *morior*, mientras que el indogermánico *smēr-* es la raíz para el recuerdo. La palabra griega *μερίμνα* contiene ambas raíces: significa «inquietud, pena y solicitud». Heidegger parece estar igualmente en deuda con la *cura* de Agustín y con el uso estoico de *μερίμνα* cuando escoge primero las palabras *Kummer* y *Bekümmern*, y después la palabra *Sorge*, «cura», como el nombre más apropiado para el ser humano en tanto que ser en el mundo. No obstante, si su «cura» se concentra en la muerte del ser-ahí como mía-en-cada-caso, es decir, si el análisis existencial de Heidegger se concentra en *mi propia* muerte, Derrida (sin duda bajo la influencia de Levinas) pronto cambia el enfoque hacia la experiencia de la muerte del *otro*, y sólo entonces vuelve a «mi propia» muerte. No a causa de algún tipo de altruismo, conviene decirlo; no a causa de la santidad o de una ética de las éticas; sino porque «el otro» (sobre todo como «la madre»²⁴) ha invadido siempre de antemano los confines del yo más propio, limitado-por-nacimiento y moribundo de uno. Heidegger espera que el Dasein volverá a una memoria del ser por medio del lúcido encauzarse hacia su propia muerte; Derrida sospecha que si el *ser* está en falta, como afirma Heidegger, entonces la ausencia o falta que el ser *es* será más poderosamente experimentada en la muerte de algún otro —y en la falta de duelo logrado.

El destino mismo de la memoria parece estar en juego en lo que Derrida llama *duelo imposible*, que es también un duelo eminentemente *fracasado*. ¿Qué significa estar en memoria de algún otro, o hacer algo en «su» memoria, cuando es sólo «nuestra propia» memoria la que vale? Es claramente un signo de fidelidad, una promesa de mantener al ausente en y para nuestro propio futuro, un signo de confianza particularmente intensificado por la ineluctable circunstancia de que el otro nada sabe de esto, no tiene la más remota idea. Ningún narcisismo —en sí arruinado— se lanza al rescate del otro o al nuestro propio en el duelo imposible. «En esta aterradora lucidez», escribe Derrida, «a la luz de esta llama incineradora donde aparece la nada, permanecemos en la *incredulidad* misma»²⁵. La *fides* de esta fidelidad es incredulidad absoluta tanto de la muerte como de la inmortalidad del otro —como si el otro llorado fuera algo a medio camino entre un caballo inmortal y el difunto Patroclo. «Y soportamos la llama de esta luz terrible», continúa Derrida, «mediante la devo-

23 Cfr. Geoffrey Chaucer, *The Canterbury Tales/Los cuentos de Canterbury*, ed. bilingüe a cargo de Pedro Guardia (Barcelona: Bosch, 1987), pp. 218-219 (N. del T.).

24 Juego de palabras intraducible del inglés entre «*the other*» y «*the [m]other*» (N. del T.).

25 Jacques Derrida, *Mémoires pour Paul de Man* (Paris: Galilée, 1988), p. 43; trad. —que aquí modificamos ligeramente— de Carlos Gardini, *Memorias para Paul de Man* (Barcelona: Gedisa, 2ª ed., 1998), p. 34. En adelante, citado como MEM, con el número de página en francés y castellano.

ción, pues sería infiel inducirse al engaño de que el otro que vive *en nosotros* vive *en sí mismo...*». (MEM, 43/34).

Sin embargo, esta desesperada memoria *in memoriam*, en memoria del otro, no es una memoria entre otras: en opinión de Derrida, señala el *nacimiento* de la memoria como tal en nosotros, si se puede decir así; la memoria *in memoriam* es un proceso de separación original, en el sentido de Levinas, pero separación también «por el torrente siempre en fusión»²⁶, como dice Whitman. Es una sensación o una advertencia incipiente, apenas lo bastante madura para las palabras siguientes: *Uno de nosotros habrá muerto antes que el otro, no sucumbiremos juntos, uno u otro tendrá que sobrevivir, ojalá tan sólo un instante más, ya sea a ella o a mí, no olvides esto, nunca lo olvides.*

Por supuesto lo olvidaremos. La memoria es finita. Si tenemos presente el duelo, debemos también llorar la memoria, y así llorar el duelo mismo. John Llewelyn escribe acerca del «duelo cuya muerte lloramos»²⁷. No podemos permanecer fieles para siempre al difunto, a la fachada de Nôtre Dame de París, a los tiempos [*tempi*] tan imperiosamente dispuestos por Mahler al filo de su muerte, a las tumbas sin huella de Patroclo y Enkidu, no simplemente porque el lapso de nuestra atención esté muy limitado, sino porque, en un sentido difícil de expresar pero también de rebatir, estos otros amados *nunca estuvieron plenamente ahí* para nosotros mientras estuvieron con vida, nunca plenamente presentes a nosotros, nunca tangibles en el modo que prometían nuestros sueños —ojalá que debido a que *nosotros* nunca estuvimos plenamente ahí *para nosotros* mientras ellos estuvieron vivos. Incluso cuando *ellos* estuvieran ahí para nosotros, nunca hubo ningún *ahí* ahí para nosotros. Por tanto, quizás el otro *como* otro venga a nosotros por primera vez en la experiencia del duelo, ausencia, falta. El amigo sigue viviendo *en nosotros*, aunque nosotros mismos nunca hayamos vivido cómodamente ahí, en ese misterioso hogar que desde un principio siempre estuvo invadido por los otros. «Por ello no puede haber *duelo verdadero*», escribe Derrida, «aunque la verdad y la lucidez siempre lo presupongan...». (MEM, 50/40-41).

La muerte del otro me entrega a una terrible soledad, pero se trata de una soledad que reconozco vagamente. Antes que otorgarme los placeres narcisistas de la supervivencia, inaugura una relación de yo a yo que no era posible antes del acontecimiento catastrófico, aunque, pese a todo, no me sorprendiese por completo. La muerte del otro colma lo que Nietzsche llama el «eterno y molesto “¡Demasiado tarde!”»²⁸ que siempre formó parte previa del modo en que hemos perdido a algún otro a lo largo de la vida.

Derrida sostiene que lo que yo tan en confianza llamo «yo», «nosotros», «entre nosotros», «subjetividad», «intersubjetividad», e incluso «memoria», están constituidos por las tareas del duelo. O, por lo menos, los constituye la *posibilidad* de la muerte del otro, que no es, por tanto, de forma preeminente la posibilidad de la inminente imposibilidad de la mía propia, y que no puede confundirse con la resolución o la buena disposición para-la-angustia. Tal constitución se revela en algún sentido «anterior» a mi relación conmigo mismo y más allá de todo narcisismo. Para ser más precisos, la posibilidad de la muerte del otro como *mi* posibilidad, o *nuestra* posibilidad *juntos*, da forma a mis relaciones con los otros y a mi propia y finita memoria. No es la inminencia

26 Walt Whitman, «Crossing Brooklyn Ferry», 5, in *Leaves of Grass*, ed. de James E. Miller, Jr., *Complete Poetry and Selected Prose* (Boston: Riverside, 1959), p. 118. Trad. de Francisco Alexander, *Hojas de hierba* (Barcelona: Novaro, 1971), p. 266 (N. del T.).

27 John Llewelyn, *Derrida on the Threshold of Sense* (London: Macmillan, 1986), p. 123.

28 Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, trad. de Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 1972), § 277, p. 243 (N. del T.).

repetible-insuperable de mi propia muerte, de mi propio ser para un final, como afirma Heidegger, lo que hace a mi ser ser mío propio; más bien, la misma otredad que tiene efecto en mi vida más allá del otro, sobreviviéndole a él o ella, es lo que moldea al yo eminentemente vulnerable que es *mi yo*.

Sin embargo, Derrida no se conforma con la falta del duelo *verdadero*. En su rechazo de la falta y del derrotismo, en su redoblado deseo de permanecer verdaderamente fiel a la memoria del otro, podemos vislumbrar las más potentes posibilidades de la *promesa* y la *afirmación*. Si en su discurso fúnebre para Levinas (*para* más bien que *por*), Derrida se esfuerza por evitar todo el lenguaje del yo, que le parece «indecente»; si esquivo toda referencia al «consuelo», y en especial al premio de consolación de la supervivencia; si desdeña «esta expresión confusa y terrible, el “trabajo del duelo”», es con la esperanza de una mayor fidelidad del duelo, cierta promesa de memoria, junto con las singularmente inciertas probabilidades de la afirmación²⁹. Sin lugar a dudas, la afirmación es y permanece siendo *del otro*, «quien habrá hablado primero» (MEM, 56/47). La prioridad del otro —la supratranscendental autoridad del otro, por así decirlo— es posible como *dolor*, si no como triunfo:

Lloramos *precisamente* por lo que nos pasa cuando todo se confía a la sola memoria que está en «mí» o «en nosotros». Pero también debemos evocar, en otro giro de la memoria, que el «dentro de mí» y el «dentro de nosotros» *no* surgen ni aparecen *antes* de esta terrible experiencia. O al menos no antes de su posibilidad, realmente sentida e inscrita en nosotros, firmada. El «dentro de mí» y el «dentro de nosotros» adquieren sentido y peso sólo porque conllevan la muerte y la memoria del otro; de un otro que es mayor que ellos, mayor de lo que ellos o nosotros podemos soportar, llevar o comprender [...]. Que es otro modo de permanecer inconsolables ante la finitud de la memoria. Sabemos, sabíamos, *recordamos* —antes de la muerte del ser amado— que ese ser-en-mí o ser-en-nosotros está constituido a partir de la posibilidad del duelo. Somos nosotros mismos sólo desde la perspectiva de este conocimiento que es más viejo que nosotros; y por eso digo que comenzamos por *evocar* esto para nosotros mismos: memoria de duelo posible. (MEM, 53/44)

Sería sencillo poner aquí en aprietos a Derrida con cuestiones acerca de qué venga primero, la *experiencia* del duelo o la misteriosa *posibilidad* de esta experiencia; resultaría fácil acusarle de un platonismo residual, como si estuviésemos seguros de la firma de Platón; nos resultaría fácil decir que hasta cuando el dolor del duelo es realmente experimentado y «firmado» en nosotros, no hay garantía contra una firma falsificada. Sin embargo, es Derrida mismo quien mejor nos ha ayudado a ponerle tropiezos, ya que es él quien nos advierte de la superchería de las distinciones entre lo transcendental y lo empírico, quien insiste en que el paso a lo supratranscendental afronta el pasado absoluto, quien nos advierte de que toda afirmación es vulnerable para la negación y la mofa. Para él, las frases en *memoria del duelo* y en *duelo de la memoria* no representan un simple y hábil tropo de inversión. El subtítulo de esta introducción, *Memoria in memoriam*, trata de mantener la memoria en duelo, lo cual ahora significa tanto guardar la memoria como perderla, abrazarla y renunciar al sueño de poseerla; el título trata además de mantener el duelo en la memoria, no con el

29 Cfr. Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas* (Paris: Galilée, 1997), p. 12. [Cfr. la trad. de Julián Santos Guevara, *Adios a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida* (Madrid: Trotta, 1998), p. 12].

fin de entonar un lúgubre canto, sino para *prometer* memoria a uno mismo y a sus otros, vivos y muertos.

Finalmente, resta sin duda cierta confusión acerca de la posibilidad de un duelo imposible, acerca de la falta de algo que ocupa más *en* nosotros y constituye más *de* nosotros de lo que podría cualquier (otra) cosa. Al fin, resta cierta confusión entre ontología y ética, una *indecidibilidad* que aflige la naturaleza de la memoria fiel, confundiendo las posibilidades desplegadas y las obligaciones convocadas por el duelo. Al fin, sólo resuena el doble o múltiple *sí* de una afirmación: *Sí... ya no estás aquí... y sí... eras la única esperanza de mi ser capaz de mantener todo esto en memoria y con vida... y sí... la ausencia comenzó cuando tú aún estabas aquí, porque yo me encontraba siempre un poco perdido, un poco ausente ante ti, pero ahora esto se ha exacerbado más allá de lo creíble, más allá del consuelo, ahora tú de verdad lo has hecho... sí...*

El dolor de la contradicción queda superado por el dolor de un duelo indecible. Sin embargo, la afirmación nunca retira su cargo³⁰ de esa cuenta, nunca se retira a sí misma de una vez para siempre, y el dolor del duelo indecible son los suplicios del parto de todo cuanto habrá sido, de cuanto es bello en todo lo que fue.

Traducción: Antonio Tudela Sancho*

³⁰ Cfr. *supra*, notas n.º 17 y 21 (N. del T.).

* **Dirección:** Facultad de Filosofía, Universidad de Murcia, Campus de Espinardo, E-30071 MURCIA. Quiero agradecer al profesor Patricio Peñalver Gómez su amabilidad al revisar esta traducción y sugerir la pertinencia de ciertos cambios.