L'INTRECCIO DEL *GESCHLECHT:* TRADUZIONI E ATTRAVERSAMENTI DELL'IDENTITÀ

THE INTERLACEMENT OF *GESCHLECHT*: TRANSLATIONS AND CROSSINGS OF IDENTITY

Julia PONZIO
Università degli Studi di Bari "Aldo Moro"
iulia.ponzio@uniba.it

Riassunto: Tra il 1983 e il 1989 J. Derrida dedica quattro saggi alla parola tedesca *Geschlecht* e alla sua difficoltà di traduzione. L'intraducibilità di questa parola dipende dalla sua polisemia. Per tradurla, infatti, è necessaria una lunga serie di significanti tra i quali: sesso, razza, specie, genia, genere, famiglia, generazione, genealogia, parentela, stirpe, comunità. L'idiomaticità di questa parolaè un inestricabile intreccio che non consiste nella sua capacità di "stare per" cose diverse a seconda dei contesti in cui la si usa ma nella capacità di innescare la questione del rapporto tra identità e alterità.

Parole chiave: *Geschlecht*. Traducibilità. Corporeità testuale. Intersezioni.

Abstract: Between 1983 and 1989 J. Derrida dedicates four essays to the German word *Geschlecht* focusing on its difficult translation. The untranslatability of this word depends on its polysemy. To translate it, in fact, a long series of signifiers is necessary, including: sex, race, species, genìa, genus, family, generation, genealogy, kinship, lineage, community. The idiomaticity of this word is an inextricable intertwining that does not consist in its ability to "stay for" different things depending on the contexts in which it is used, but in the ability to trigger the question of the relationship between identity and otherness.

Key Words: *Geschlecht.* Translation. Bodily textuality. Intersections.

Tra il 1983 e il 1989 J. Derrida dedica quattro saggi alla parola tedesca *Geschlecht.* Il primo, intitolato "Différence Sexuelle, Différence Ontologique", viene pubblicato nel 1983 nel *Cahier de L'Herne*; il secondo, intitolato "La main de Heideggerè" una conferenza pronunciata presso la Loyola University di Chicago nel 1985", e poi pubblicata, insieme ad una riedizione del primo saggio su *Geschlecht*, nel secondo volume di *Psyché*; il terzo, pubblicato postumo nel 2018,consiste in due delle lezioni del seminario tenuto da Derrida all'EHESS di Parigi nel 1984 dedicato a *Le Fantôme de l'Autre*, ed inserito all'interno di un progetto seminariale quadriennale che terminerà nel 1988 il cui titolo complessivo è *Nationalité et nationalism philosophique*; il quarto, intitolato "L'oreille de Heidegger-Philopolémologie" è una conferenza tenuta nel 1989 presso la Loyola University di Chicago poi pubblicatain appendice a *Politiques de l'amitié.*

Derrida incontra per la prima volta la parola *Geschlecht*, come spiega nella prima nota di Différence Sexuelle, Différence Ontologique, all'interno di un testo di uno dei saggi di Heidegger raccolti in In cammino verso il linguaggio, dedicato alla poesia di Trakl. Heidegger, in questo saggio, utilizza questa parola perché la incontra, a sua volta, all'interno di una poesia di Trakl. Per questo motivo la riflessione sulla traducibilità di questa parola, o meglio sulla sua intraducibilità, è legata alla questione dell'incontro con l'altro,con la parola dell'altro e, come vedremo, alla necessità di parlare attraverso la parola dell'altro.

Scrive Derrida in *La main de Heidegger*:

> *Parleremo del termine "Geschlecht". Per adesso non lo traduco. Senza dubbio non lo tradurrò mai. Ma, a seconda dei contesti che lo determinano, questo termine può lasciarsi tradurre con sesso, razza, specie, genere, stirpe, famiglia, generazione o genealogia, comunità* (Derrida, 1991: 32).

La questione del *Geschlecht* riguarda prima di tutto il "termine" *Geschlecht*, ossia va affrontata a partire dal significante, a partire dall'effetto che fa il significante all'interno del testo nel quale si inserisce. Il testo di cui Derrida sta parlando è prima di tutto il testo filosofico, discorso di

verità per eccellenza, in cui, se lo si intende nel senso classico, il filosofo si fa portavoce, parla a nome della verità. Cosa succede a questa idea della verità, intesa come *logos*, ossia come monodica, unica, completa, immutabile, come significato assoluto che si scrive, si traduce dentro i significanti del testo filosofico. Se i significanti del testo filosofico non sono altro che una traduzione del logos, allora, ogni ulteriore ritraduzione deve essere sempre possibile. Cosa succede a questa idea forte della verità e a questo senso puramente strumentale del significante nel momento in cui nel testo filosofico appare un termine, come per esempio *Geschlecht*, che il traduttore(che molto spesso è anch'egli un filosofo) non riesce a tradurre proponendo come soluzione quella di lasciarlo intradotto nella traduzione? Cosa succede al testo filosofico e ad ogni idea del testo che fa del significante uno strumento del significato quando si presenta quello che Derrida chiama *idioma*?

In *Language is never owned* Derrida definisce l'idioma in questo modo:

> *L'idioma è ciò che resiste alla traduzione, e quindi è ciò che sembra attaccato alla singolarità del corpo significante del linguaggio —o del corpo punto— ma che, a causa della sua singolarità elude ogni possesso, ogni rivendicazione di appartenenza* (Derrida, 2005: 102, trad. mia).

Geschlecht, infatti, rappresenta uno dei tantissimi "idiomi" del discorso filosofico, come quelli che Cassin, Apter, Lezra e Wood (2006) hanno riunito nel loro voluminoso *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles*, edito da Seuil nel. La parola *Geschlecht,* infatti passa, reticente ad ogni traduzione possibile, intatta attraverso tutte le traduzioni del testo di Trakl, del testo di Heidegger e di quello di Derrida, così come rimarrà intatta e intradotta anche all'interno di questo testo.

L'attaccamento dell'idioma al corpo significante del linguaggio, nel discorso di Derrida, *è tanto più* scandaloso quando esso si manifestaall'interno di un discorso, come quello filosofico, che si pone come un discorso di verità, come un utilizzo strumentale del significante per far segno verso quella verità unica, universale, indipendente dalle prospettive e dalle posizioni singolari che regge l'intero discorso della metafisica occidentale. Se c'è prima la verità che il filosofo vede (come fuori dalla caverna platonica) e poi la parola del filosofo che la ritraduce

(per coloro rimasti nella caverna), allora ogni ulteriore ritraduzione in un'altra lingua deve necessariamente essere sempre possibile. E' questa assoluta possibilità di traduzione che l'idioma contraddice.

In *Onto-Theology of National-Humanism (Prolegomena to a Hypothesis)* Derrida scrive:

> *La mia principale preoccupazione sarebbe, invece, muovere verso le aporie della traduzione filosofica degli idiomi filosofici. In un modo leggermente brusco, come ogni inizio, i dovrei dire qui che (...) ci sono e noi esperiamo che ci sono molti idiomi filosofici e che questa esperienza da sola non può essere vissuto da un filosofo, da un filosofo con il proprio stile, da chiunque affermi essere un filosofo, come insieme uno scandalo e come la vera chance della filosofia. Uno scandalo: cioè ciò che fa inciampare e cadere la filosofia, ciò che la arresta nei suoi sentieri se il filosofo con il proprio stile considera che la filosofia è essenzialmente universale e cosmopolita, che le differenze nazionali, sociali, sociali, idiomatiche in generale dovrebbero solo infestare il discorso filosofica come un accidente provvisorio e non essenziale che dovrebbe poter essere superato* (Derrida, 1992: 3, trad. mia).

L'idioma costituisce un inciampo per il testo filosofico poiché lascia apparire, sotto il discorso di verità, il corpo significante del testo, in quanto irriducibile a mero strumentoper far segno verso il significato. Tuttavia, questo costituisce anche una *chance*, dice Derrida, poiché quando l'idioma lascia apparire il corpo significante del testiovi riappare riappare il corpo del filosofo, installato nella storia, nel rapporti sociali, nella lingua, nel proprio sesso e nel proprio genere, impegnato in un discorso già iniziato altrove, nella sua impossibilità di partire da se stesso, nella sua impossibilità di farsi *tabula rasa.* L'idioma costituisce, al contempo un inciampo e una chance del discorso filosofico poiché esso, invece di fare segno verso il significato, verso la verità, verso il logos,si mette a fare segno verso il corpo, verso un corpo installato nelle relazioni, il quale, quando parla a partire da *sé*, parla con le parole dell'altro e nella lingua dell'altro, parte, cioè, dai propri rapporti, da come il suo corpo è stato già definito nelle parole dell'altro, installato in un mondo che l'altro ha già nominato e valorizzato.

Geschlecht, come tutti gli idiomi è intraducibile per molti motivi. Uno di questo motivi riguarda il suono del significante e le assonanze che attraverso questo suono il significante stabilisce con altri significanti. Non

a caso tutti e quattro i saggi su Geschlecht costituiscono una interlocuzione con Heidegger, interlocuzione che focalizza l'attenzione sui tantissimi luoghi del discorso heideggeriano in cui il filosofo procede per assonanza, connette i significanti tra di loro semplicementepoiché il suono dell'uno richiama quello l'altro. Questo particolare modo di procedere del discorso heideggeriano lo rende profondamente intraducibile, per l'impossibilità di portare nella traduzione il suono di ciascun significante. Uno dei tantissimi collegamenti di questo genere, che nel testo Derrida richiama, è quello che Heidegger stabilisce tra la parola Geschlecht e la parola Schlag, collegamento che, al di là di una difficile ricostruzione filologica, è semplicemente unaassonanza, che rendere è impossibile rendere in traduzione. La parola Schlag,come Derrida dice in La main de Heidegger, sta ad indicare la battuta, il colpo che imprime o marchia.

L'altro motivo dell'intraducibilità dell'idioma Geschlecht dipende dalla sua polisemia. Per tradurre la parola tedesca Geschlecht, infatti, è necessaria una lunga serie di significanti poiché Geschlecht significa insieme e allo stesso tempo: sesso, razza, specie, genia, genere, famiglia, generazione, genealogia, parentela, stirpe, comunità ecc.

L'idiomaticità di questa parola, la sua resistenza alla traduzione, dunque, al di là della sua resa sonora, è dovutaal fatto che essa mette in scena un testo complesso i cui significanti sono indistricabilmente intrecciati, laddove invece, ogni volta che cerco di tradurla, in italiano, per esempio, sono costretta a districare questo intreccio effettuando una selezione del significato eventualmente corrispondente al contesto.

Derrida sottolinea la polisemia della parola Geschlecht, non tanto per mostrare la sua capacità di "stare per" cosediverse a seconda dei contesti in cui la si usa, ma piuttosto per mettere l'accento sulle questioni innescate dall'intreccio di tutti i significati a cui essa può essere riferita. E' verso questo intreccio che fa segno quella corrispondenza sonora che Heidegger stabilisce tra Geschlechte Schlag, a cui si accennava prima.

Cosa costituisce l'intreccio di tutti i significanti con cui il significante Geschlecht può esser tradotto? Che cosa tiene insieme tutte le cose apparentemente così diverse a cui si riferisce? Che cosa tiene insieme la differenza sessuale con la razza la specie, la genia, il genere, la famiglia, la generazione, la genealogia, la parentela, la stirpe, la comunità?

Nei quattro saggi su *Geschlecht*, Derrida mostra che l'elemento in comune, ciò che annoda l'intreccio del *Geschlecht*,è che dichiarare il

sesso, il genere, l'appartenenza ad un contesto culturale, il colore della propria pelle, l'appartenenza ad una classe sociale, una discendenza familiare, la propria nazionalità ecc., sono tutte riposte che si possono dare quando la domanda "chi sei?" viene declinata "ontologicamente". Declinata ontologicamente, la domanda "chi sei?" si trasforma in "che cosa sei"? Ognuno dei significati della parola *Geschlechtè* dunque quello Schlag, quel colpo che marchia, definendo cosa si è e cosa non si è, ossia delimitando situazioni di appartenenzae di esclusione.

Quando la domanda "chi sei" si trasforma nel "che cosa sei?", la riposta che ci impone non è un testo che traducecome siamo (e per chi), come stiamo (e con chi), non è un testo che traduce cosa/chi desideriamo, cosa/chi ci attrae e verso dove, non è un testo che traduce tutte le relazioni in cui ci muoviamo o tutte le relazioni ci muovono. Piuttosto, la domanda "tu chi sei?", declinata ontologicamente nel "tu che cosa sei?",ci impone, senza che sia possibile non rispondere, di definire la nostra appartenenza, mostrandone le prove, a categorie prestabilite, regolate da relazioni binarie e oppositive. Tutti i significanti con cui *Geschlecht* è traducibile, fanno riferimento ad un "noi" in cui il singolare si scioglie nel generale, ad una identità omologante, in cui l'alterità è ricostruita attraverso schemi oppositivi retti dal principio di non contraddizione: neri sono coloro che non hanno la pelle bianca, donne sono coloro che non sono uomini, orientali sono coloro che non sono occidentali ecc. Tutti i significanti intrecciati nel *Geschlecht*, dunque, fanno segno verso una idea generale di un noi identitario che si costituisce come risposta alla domanda ontologica "tu che cosa sei?".Rispondere al "tu che cosa sei" vuol dire dichiarare l'appartenenza al sesso, al genere, alla razza, alla specie, alla genia, alla famiglia, alla generazione, alla genealogia, alla parentela, alla stirpe, alla comunità, alla nazione, ecc. La dichiarazione di questa appartenenza non comporta mai uno spostamento, un attraversamento, un movimento, una trasgressione. Al contrario, definire la categoria a cui si appartiene è un dire dove si è già, cosa si è già da sempre. Quando rispondo al "tu che cosa sei?" dichiaro,attribuendomi un nome comune, la mia appartenenza ad un "noi" che precede il linguaggio, come se io fossi uomo o donna, maschio o femmina, bianca o nera, comunitaria o non comunitaria, eterosessuale o omosessuale ecc., prima che tutte queste appartenenze identitarie vengano nominate. In questo senso, il nome comune con cui rispondo alla domanda "che cosa sei?" stabilisce una differenza oppositiva tra un "noi" e un "voi"

che è nello stesso tempo pre-fissata e fissa, poiché nominandomi con un nome comune non faccio altro che descrivere o ricostruire un "fatto" che precede il linguaggio.

Questo "noi" che si costituisce in risposta a "tu che cosa sei?" è un movimento di ritorno, in cui si riconosce ciò che già si è, come in un'ossessione. L'intreccio del *Geschlecht* fa segno verso l'ossessione questo noi che ritorna verso se stesso come verso una patria perduta. Scrive Derrida in *Geschlecht III*:

> *Cioè verso la patria, Heimat o Land, das Land che è ciò che promette, giustamente, promette l'habitat ma l'habitat come ciò verso cui sempre si ritorna. Il ritorno non è un predicato accidentale o supplementare dell'habitat o della patria (Heimat), è il movimento essenziale che costituisce o istituisce originariamente la patria o il paese come promessa d'habitat.Questo comincia, il paese, dalla promessa del ritorno. Il paese, come patria (Heimat) non è un luogo che si è abitato all'origine e verso il quale, un giorno, avendolo lasciato, si desidera ritornare. Il paese (Land o Heimat) non appare come tale che dopo la promessa del ritorno, anche se di fatto non lo si fosse mai lasciato e anche se di fatto non lo si dovesse mai ritrovare. E' così che il paese originario si annuncia in qualche modo: nel ritorno come promessa, il rotorno promesso che è così necessariamente e irriducibilmente il ritorno della promessa* (Derrida, 2018: 171-172, trad. mia).

Ciò verso cui fa segno l'intreccio del *Geschlecht* è, come Derrida, dice nella Prefazione a *Politiche dell'amicizia*, una comune struttura di filiazione che sorregge tutte le definizioni identitarie, che esse si riferiscano al genere, alla razza, al sesso, alla nazionalità ecc. Questa struttura di filiazione che richiama una connessione nel noi per fratellanza, alla quale, dice Derrida, molto spesso si riduce la nostra idea di politica, consiste in movimento di ritorno verso un noi originario in cui ogni differenza si annulla poiché l'appartenenza si giustifica attraverso ciò che si condivide, e che rende ciascuno degli appartenenti un esempio di un modello o meglio, potremmo dire, il significante indifferente e sempre traducibile, cioè sostituibile, di un modello generale, che, come la terra promessa, guida percorsi e comportamenti.

Geschlecht, dunque, in ognuno dei suoi significati,fa segno verso la struttura comune di ogni appartenenza identitaria, che fonda il "noi" su di un movimento di ritorno verso un'origine. Ma nella parola

Geschlechttutte le sue possibili traduzioni si incontrano, si intrecciano, si innestano, si intersecano, ed è in queste intersezioni in cui ciascuna delle mie appartenenze identitarie si complica, che questa parola fa segno, anche, verso la possibilità di un altro "noi", di un'altra risposta al "tu chi sei", o forse di un'altra domanda, di un altro senso di questa domanda. La polisemia che la parola *Geschlecht* mette in scena, infatti, non è semplicemente un elenco, una lista da cui posso liberamente estrarre un significato, a seconda del contesto.*Geschlecht*, infatti, è un idioma proprio per l'indistricabilità dei suoi significati. In questa indistricabilità essa diviene idioma perché prende corpo —quel corpo singolare irriducibile a ognuno dei suoi significati –che la rende intraducibile— nelle intersezioni tra i suoi molteplici significati. Ed è dentro queste intersezioni che il corpo significante della parola *Geschlecht* apre verso la possibilità di un altro "noi".

Il percorso derridiano dentro la parola *Geschlecht* è un percorso che mette in evidenza tutte le sue intersezioni. Derrida, come dicevamo all'inizio, incontra questa parola in Heidegger, il quale la incontra in Trakl. Questa parola, dunque, quando Derrida la incontra, è già un innesto, uno dei luoghi in cui Heidegger incontra Trakl e utilizza per parlare le parole che trova nelle sue poesie.

Tutto il discorso che attraversa il secondo ed il terzo saggio su *Geschlecht*, ricostruisce il rapporto tra Heidegger e Trakl, con particolare riferimento al saggio hedeggeriano su *Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht*, mostrando come esso possa essere descritto su due piani diversi.

Il primo di questi piani ha a che fare con il noi identitario di cui parlavamo prima e si svolge all'interno del contenuto del saggio heideggeriano, ossia in ciò che Heidegger in quel saggio vuol dire. La domanda che, su questo piano,guida il discorso di Heidegger in quel saggio è: qual è il luogo della poesia di Trakl, quel luogo in cui tutte le differenti poesie e tutte le differenti parti di esse e le differenti maniere in cui esse si possono interpretare convergono, come se tutta questa differenza fosse venuta fuori da una fonte unica a cui è necessario riportarle indietro. Questa fonte originaria, all'interno del discorso di Heidegger, è il punto di convergenza tra Dichten, ossia la parola del poeta, e Denken, ossia la parola del filosofo. In questa fonte unitaria poeta e filosofo ritroverebbero un cammino comune che è un cammino di ritorno verso unocondizione

in cui non si è più stranieri, in cui ciò che sembra diverso e molteplice si raccoglie in una unità.

Ma all'interno di questo saggio di Heidegger, Derrida fa emergere un altro piano del discorso, che non è più il piano di ciò che il discorso vuole dire, ma ha a che fare con "come" questo discorso viene costruito. "Come" fa Heidegger a costruire quel discorso, il cui obbiettivo è fondare, ancora una volta, l'idea di un noi identitario? Questo come, dice Derrida, ha a che fare con un incontro, o meglio con una serie di incontri. Più che un saggio su Trakl, infatti, "Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht" (Heidegger, 1959), è un saggio con Trakl, un discorso a due voci, due voci che sono quelle di Heidegger e quella di Trakl, ma anche due linguaggi diversi, quello della filosofia, da una parte, e quello della poesia, dall'altra. Quello che fa Heidegger con il testo di Trakl, cioè, non è un semplice commento al testo. Egli parla con le parole di Trakl, usa l'idioma di Trakl per costruire il proprio discorso, trova nelle parole di Trakl, fuori dalla filosofia, e in questo senso in una terra straniera, le parole per esprimersi, facendo filosofia a partire da una contaminazione.

Nella parte centrale di *Geschlecht III* Derrida apre una lunga parentesi sul rapporto tra Heidegger e Trakl, una partentesi che, egli dice, è piuttosto un excursus dato che non ha nulla di secondario o inessenziale (Derrida, 2018: 86-87). Scrive Derrida all'inizio di questa parentesi:

> *Che fa Heidegger? Che movimento, quale cammino, quale follia, quale senso o altro senso descrive, di che e di chi parola dentro questa pretesa situazione del Gedicht di Trakl? (...). Heidegger legge e scrive qui, sulla traccia del luogo di Trakl come qualcuno che i critici letterari, poetici o filologi o filosofi, uomini di scienza, giudicherebbero folle, egli sembra vagare, saltare da un poema all'altro, peregrina, solo, straniero o sulla traccia dell'altro (...) Dunque parla di sé parlando dell'altro, parla del suo luogo parlando del/dal luogo dell'altro, o piuttosto è alla ricerca del suo luogo seguendo i passi dell'altro* (Derrida, 2018: 86-87, trad. mia).

Dunque, se si concentra l'attenzione non su cosa Heidegger sta dicendo in quel saggio ma su "come" lo sta facendo, su "come" sta costruendo il discorso per dirlo, ci si rende conto, dice Derrida, che egli procede senza un metodo preciso, si muove all'interno del corpus della poesia di Trakl, senza indicare al lettore il criterio di questo movimento, passando da un poesia all'altra, stralciando parti di versi, staccando parole

dai versi, e poi staccando pezzi di parole dalle parole, come quando ricava il termina *Schlag*, a cui abbiamo fatto riferimento sopra, da un pezzo di una parola di una verso di una poesia di Trakl che è (*Flugschlag*).

Dice ancora Derrida in questa parentesi:

> *Io non dirò che non sa dove va, poiché questa destinazione, questa determinazione dentro la destinazione, questa Bestimmung non è dell'ordine del sapere, ma alla fine ha un orientamento e un cammino (sent, set) un Sinn che pre-orienta o magnetizza o attrae (aimante) il proprio cammino, come il suo rapporto con Trakl. Va non importa dove dentro il testo di Trakl* (Derrida, 2018: 71).

Perché proprio Trakl, dunque, perché proprio quelle poesie, quei versi quelle parole dei versi di Trakl? La direzione verso la risposta a questa domanda complessa su cui resta aperta la questione derridiana del Geschlechtva cercata in quello strano verbo che Derrida utilizza verso la fine dell'ultima frase che abbiamo citata: aimanter. Questo verbo indica l'attrazione magnetica, come magnétiser, che Derrida utilizza subito prima, ma nello stesso tempo presenta un valore idiomatico, resiste alla traduzione, perché in traduzione è difficile rendere la risonanza, in esso della parola amant/e, amante. Derrida utilizza questo strano verbo anche nella prima nota di *Différence Sexuelle, Différence Ontologique*, quando scrive che tutta la sua interpretazione della questione del *Geschlecht* è attratta dal saggio heideggeriano sull' Erörterung di Trakl.

Dunque l'intreccio, l'intersezione verso cui la parola *Geschlecht* fa segno, aprendo la possibilità di pensare un "noi" non identententitario, non construito attraverso la struttura "patriottica" del ritorno all'origine, ha a che fare con il senso di questo aimanter, di questa attrazione, che è, in definitiva, ciò che costruisce il rapporto tra Heidegger e Trakl, o meglio tra Heidegger e singole parti della poesia di Trakl. Questa attrazione è ciò che sostanziaun noi situandolo nelle intersezioni, negli incroci fra le identità, negli innesti degli idiomiche prendono corpo lungo un viaggio senza alcun ritorno possibile. Quest'altro "noi"va cercato non in ciascuno dei possibili significati della parola *Geschlecht* ma nei loro innesti, va cercata, cioè, in quella particolare modalità in cui tutti i nomi comuni attraverso cui si definiscono le identità che mi attraversano, si intersecano e si complicano, trasformandosi, trasformandomi ed esponendomi alle relazioni, agli incroci e agli incontri.

E' nei crocevia di tutti i nomi comuni che mi definiscono, nella loro testualità, nella loro complicata sintassi, che la domanda ontologica "che cosa sei?", si ritrasforma in "chi sei?" o, ancor meglio, in "come sei?": "come" sei uomo, donna, maschio, femmina, cisgender, transgender, nero, bianco, comunitario, extra comunitario ecc. e tutte o alcune di queste cose insieme o in successione, nel tempo della tua vita?

La risposta a questa domanda è un continuo attraversamento, in cui non è ciò che già sono a costituire l'appartenenza ad un "noi" ma, al contrario, è l'incontro, la trasgressione dei confini, il rischio del tutt'altro a disinnescare la possibilità "trans-ontologica" di rivendicare il diritto di riconoscermi in ciò che ancora non sono.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

CASSIN, B.; APTER, E.; LEZRA, J. & WOOD, M. (2006). *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles.* Paris: Seuil.

DERRIDA, J. (1983). "Différence Sexuelle, Différence Ontologique". En *Cahier de L'Herne: Heidegger*, Michel Haar (dir.), 419-430. Paris: L'Herne.

____ (1987). "Le main de Heidegger". En *Psyché, Inventions de l'autre*, 415-451. Paris: Galilèe.

____ (1991). *La mano di Heidegger.* Roma / Bari: Laterza.

____ (1992). "Onto-Theology of National-Humanism (Prolegomena to a Hypothesis)". *Oxford Literary Review* 14.1/2, 3-23.

____ (1994). "L'oreille de Heidegger – Philopolémologie". En *Politiques de l'amitié*, 341-419. Paris: Galilée.

____ (2005). "Language is never owned". In *Sovereignties in Question*, 97-107. New York: Fordham University Press.

____ (2018). *Geschlecht III. Sexe, nation, humanité.* Paris: Seuil.

HEIDEGGER, M. (1959) [1985]. "Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht". En *Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe*, t. 12, 31-78. Frankfurt am Main: Klostermann.

Recibido el 2 de marzo de 2020.

Aceptado el 15 de abril de 2020.