

**Toda esa fuerza.
Derrida o la interpretación democrática de Heidegger**

Juan Evaristo Valls Boix¹
(juanevaristovallsboix@gmail.com)

Recibido: 30/11/2020

Aceptado: 28/12/2020

DOI: 10.5281/zenodo.4436501

Resumen:

En *Creazione e anarchia*, Giorgio Agamben distingue dos posiciones divergentes en la filosofía contemporánea heredera del pensamiento de Heidegger. Mientras que califica de “interpretación anárquica” el trabajo de Reiner Schürmann y el suyo propio, designa como “interpretación democrática” el trabajo de Jacques Derrida. El propósito del presente estudio consiste en valorar el alcance de estas designaciones, que se basan en los distintos sentidos de *arché* como origen y como principio (mando), para comprender en qué medida puede resultar de interés para la historia de la filosofía reciente tildar al pensamiento de Jacques Derrida como una interpretación democrática de Heidegger, y hasta qué punto la lectura agambeniana se muestra sesgada o limitada. Sostendremos que el gesto “democrático” de Derrida descansa en una cierta concepción de la literatura y de la performatividad de la que Agamben no aborda una lectura suficientemente crítica y precisa. La concepción literaria de la democracia por Derrida, aplicada a distintos aspectos como el tiempo, la muerte o la negatividad del lenguaje, opera una deconstrucción de la ontología heideggeriana y constituye el espacio democrático, así como el lenguaje, como momentos de espera para la irrupción de la alteridad.

Palabras clave: Derrida - Agamben - Arché - Performatividad - Democracia - Literatura

Abstract:

In *creazione e anarchia*, Giorgio Agamben distinguishes two divergent positions in the contemporary philosophy received from Heidegger’s thinking. While qualifying his own work and that of Reiner Schürmann’s as “anarchical interpretation”, he qualifies Jacques Derrida’s work as “democratic interpretation”. The purpose of this present study aims at valuing the scope of these designations, which are based on the different senses of *arché* as origin and as principle (command), in order to understand to which extent it is of any interest for the recent history of philosophy to name Jacques Derrida’s thinking as a democratic interpretation of Heidegger, and also, to which extent the agambenian reading seems biased or limited. We contend that Derrida’s “democratic” gesture lies on a given conception of literature and of performativity of which Agamben does not undertake a sufficiently critical and accurate reading. The literary conception of Derrida’s democracy applied to different aspects such as time, death or negativity of language, operates a deconstruction of the heideggerian ontology and embodies the democratic space, as well as the language, as moments of wait for the irruption of the otherness.

Keywords: Derrida - Agamben - Arché - Performability - emocracy - Literature

¹ Doctor en Filosofía, profesor asociado de filosofía contemporánea y teoría del arte, Universidad de Barcelona.

En su reciente libro *Creazione e anarchia*, Giorgio Agamben hace la siguiente observación a propósito del término *arché*:

“Vorrei qui soltanto menzionare il fatto che il problema della connessione fra origine e comando ha prodotto nel pensiero postheideggeriano due interessanti svolgimenti. Il primo –che potremmo definire l’interpretazione anarchica di Heidegger– è il bel libro di Reiner Schürmann, *Le principe d’anarchie* (1982), che è un tentativo di separare origine e comando, per raggiungere qualcosa come una pura origine, un semplice ‘venire alla presenza’ disgiunto da ogni comando. Il secondo –che non sarà illegittimo definire l’interpretazione democratica di Heidegger– è il tentativo simmetricamente opposto di Jacques Derrida di neutralizzare l’origine per raggiungere un puro imperativo, senz’altro contenuto che l’ingiunzione: interpreta!” (2017, 94-95)

Es desde esta relación entre un imperativo sin contenido y un origen en falta como trataremos de pensar el gesto democrático que Derrida lleva a cabo a partir de su lectura de Heidegger. Este ejercicio, además de permitir trazar una genealogía del pensamiento filosófico contemporáneo en que está en juego tanto la “herencia” de Heidegger como la recepción de la French Theory en los últimos treinta años y el pensamiento del giro ontológico en política, permitirá comprender el modo en que la estrategia crítica de Derrida para pensar la democracia pasa por vindicar una cierta oportunidad para la impureza (Derrida y Attridge 2017, 145), que no supone sino concebir el espacio político en términos literarios: precisamente, como aquel que se inaugura con la tachadura de su origen (*litté-rature*), es decir, con su ilegibilidad estructural. Y, además, como aquel lugar extraño donde en el lenguaje se despliega algo así como un imperativo sin contenido, una performatividad cuya fuerza no viene plenamente vertebrada ni saturada por ningún significado último. La impureza es oportunidad y acontecimiento, según Derrida, trae tanto lo peor como lo mejor –esa apertura, esa incerteza. El sujeto democrático, si lo hubiera, es aquello que Lonzi denominó un “sujeto imprevisto” (2018): una voz impropia que irrumpe en la escena política y, reclamando la legitimidad de una palabra hasta el momento inaudible, interrumpe o quebranta el orden simbólico al que se adhiere.

Agamben ofrece una particular lectura de la historia del pensamiento reciente al distinguir en términos políticos los lineamientos diversos con el pensamiento de Heidegger, reconocer su participación en la ascendencia anárquica, inaugurada por Schürmann, y separarla con claridad de la interpretación democrática, donde quedaría relegado Derrida. Con el pensamiento del último se asimilaría la ontología de la “società cosiddette democratiche”, donde “l’ontologia del comando ha

preso il posto dell'ontologia dell'asserzione", lo que torna al ciudadano democrático en un "essere che incessantemente obbedisce nel gesto stesso con cui impartisce un comando" (Agamben 2017, 106). El diagnóstico de Agamben, ya esbozado en *Homo Sacer I* a propósito de la lectura derridiana de Kafka (1998, 68ss), concluye en suma con una valoración muy negativa de esta "interpretación democrática" de Heidegger, pues considera que la democracia contemporánea agudiza, de un lado, el abismo que separa al lenguaje del ser, y, de otro, oculta mediante invitaciones y solicitudes los imperativos y deberes que alimentan la operatividad del biopoder. Como si las democracias perpetuaran con embellecimiento y sin solución ese paradigma de lo político que, como sostenía el propio Agamben en *Homo Sacer I* o en *Estado de excepción*, es el campo de concentración.

A este respecto, nuestro propósito es a favor y en contra de Agamben. A favor, porque la idea de que Derrida constituye una "interpretación democrática" de Heidegger goza, a nuestro parecer, de una notable capacidad explicativa para comprender la posición de Derrida y su hauntología política. Esta "interpretación democrática" con que Agamben denomina la deconstrucción derridiana de la ontología heideggeriana se basaría, así, en el recurso generalizado de Derrida de una performatividad sin semántica que ocupa, con mayor protagonismo, si cabe, que el concepto de *écriture*, en sus escritos de los años 80 y 90: no en vano en ellos se trata de la confesión ("Circonfession", 1991b), de la oración y la promesa ("Comment ne pas parler?", 1987), de cierta idea de literatura hermana a la convencionalidad de la ley ("Préjugés. Devant la loi", 1985), del testimonio (*Parages*, 2003d [1986]) y, claro, de una lectura de la *speech act theory* de Austin y Searle asediada por un desvío estructural de la fuerza ilocucionaria del lenguaje. No obstante, no podemos sino mostrarnos en contra de la apresurada y poco justificada valoración de Agamben, y defenderemos así la posición de Derrida que aquel rechaza, y con ella, la preferencia por el imperativo sin contenido sobre un origen primordial. Estar privados de origen, provenir de una raíz secreta o reconocer una filiación imposible –no tener proveniencia, en suma, impugnar la proveniencia como criterio ontológico–, he ahí el principio –sin principio– de cualquier democracia, y también la ley de la literatura.

Observemos pues en la lectura deconstructiva de Heidegger el recurso generalizado a un lenguaje que, siendo performativo, o precisamente por ello, carece de significado: lo que algunos intérpretes de Derrida han valorado, invocando una expresión de Benjamin, como *Geltung ohne*

Bedeutung (Rosàs Tosas 2011, 158ss). En la apertura y la indeterminación estructural que trae esta vigencia sin significado, esta dimensión insaturable o no clausurable del significante, descansa como una posibilidad imposible, la donación del tiempo o el carácter vocativo, de *adresse*, de cualquier texto.

A propósito del imperativo: lo puro, lo indefectible y el performativo

Pero detengámonos antes a recordar el gesto crítico básico que hace Derrida en su lectura de Austin en “Signature événement contexte” (1972). El hallazgo de Austin en *How to do Things with Words?* consistía en señalar que el lenguaje era esencialmente performativo y no constatativo, y que los enunciados constatativos –hasta el momento los privilegiados por la filosofía– eran tan solo un pequeño grupo excepcional, que no obstante también podía siempre traducirse en lenguaje performativo, toda vez que entendemos que, en una firma, el autor del texto está expresando un “I hereby confirm this”, y un texto aseverativo se torna una confirmación, o una promesa, o un testimonio. En este hallazgo, no obstante, Austin dejaba sin analizar un pequeño espectro del lenguaje cuyo funcionamiento consideraba parasitario o secundario respecto al performativo: el lenguaje literario. Para preservar esta jerarquía, no obstante, Austin debía reseñar una larga lista de *infelicities* y de *risks of failure* en los que los protocolos y convenciones en que tenía lugar un performativo no funcionaban del todo correctamente y el lenguaje no tenía un impacto unívoco y exitoso en la realización de un estado de cosas.

Destacaremos dos aspectos de la lectura crítica de Derrida sobre estas conferencias. En primer lugar, Derrida se sirve de la estrategia de Austin contra Austin: lo que a Austin le parecía una dimensión del lenguaje secundaria y parasitaria del funcionamiento general performativo del mismo resulta ser, para Derrida, la regla con la que funciona el lenguaje con una estrategia análoga a la que empleó Austin al invertir el orden y desplazar el acento del constatativo al performativo. Según Derrida, pues, todo el lenguaje es en primera instancia, una cita, es decir lenguaje literario: el *risk of failure* es consustancial al lenguaje, que, como escritura, como signo iterable, no deja de reinsertarse en nuevos contextos y de producir una diseminación proliferante de significado: la univocidad teleológica del signo no es más que una purga o una depuración de su multivocidad

radical, de un desvío estructural de la traza. Todo lenguaje, en tanto iterable, es una cita, y es su carácter de cita, su capacidad de funcionar literariamente, esto es, en ausencia de tal o cual protocolo convencional o tales o cuales circunstancias de emisión o recepción, lo que le permite hacer las cosas que hace con palabras, sean estas las esperadas y las deseadas o no lo sean. Es el carácter literario del lenguaje, su condición de cita —es decir, su posibilidad de fracaso, que es un éxito excesivo—, lo que permite al lenguaje ser performativo o constatativo, lo que sitúa a la escritura en un lugar indecible en que la distinción constatativo/performativo parece temblar.

En segundo lugar, destacamos que Derrida observa cómo Austin, pese a sus esfuerzos por liberarse de un lenguaje fundamentado en una correspondencia con la realidad y desplazarlo a la aleatoriedad de los contextos, reinserta en su teoría algunas de las nociones metafísicas que pretendía expulsar: pese al énfasis en el carácter ilocucionario y perlocucionario del lenguaje, es el acto locucionario, el enunciado semántico, el que impacta y produce la fuerza que genera cursos de acción. Como si el significado en tanto proposición del acto locucionario fuera unitario y unívoco y pudiera comprenderse como un elemento más del contexto en que se entiende lo que se hace con palabras. Derrida insistirá en este y otros textos en darle la vuelta a esta cuestión: no es el significado unívoco del enunciado el que produce los efectos del lenguaje, sino al revés: el lenguaje funciona como una promesa que se cumple en su aplazamiento, es decir, actúa y produce unos efectos que generan una idea de significado sólido y completo, pero este efecto solo se cumple en la postergación, en un recurso en *mise en abîme* de significantes que se sustituyen, se multiplican, y se suplen unos a otros y cumplen esa promesa de sentido en una diseminación diferente. El sentido único, pues, es un efecto derivado del funcionamiento iterable de la marca, y no un fundamento de sentido que ulteriormente se pervierte. El lenguaje no deja de funcionar, de ejercer sus efectos, de leerse, de comunicar, y todo ello en la falta de su codificación definitiva y su traducción sin residuos: sin que sepamos lo que definitivamente significa. Este significado definitivo se va dibujando en cada acto del lenguaje como algo que se anuncia y se promete pero que no llega todavía, y en esta falta esencial, en este origen ruinoso del trazo, el lenguaje prolifera como una máquina que invade y desborda tanto a su autor como a sus lectores. Apunta Derrida en “Comment ne pas parler? Dénégations”:

“Il y a nécessairement de l’engagement ou de la promesse avant même la parole, en tout cas avant un événement discursif comme tel. Celui-ci suppose l’espace ouvert de

la promesse. [...] Cet engagement, cette parole donnée appartient déjà au temps de la parole par laquelle, comme en français, je tiens la parole” (Derrida, 2003, 154-156)

En esta estrategia, Derrida, como señalaba Agamben, desactiva el carácter fundador del origen y sitúa en su lugar un puro imperativo ligado a la traza, una performatividad que genera, y no supone, la significación. Será en *Force de loi* cuando Derrida haga patente este gesto en que la fuerza del lenguaje genera a posteriori su origen y su significado al estimar que la literatura y la ley comparten sus condiciones de posibilidad: “plus de loi, plus de littérature”, sentenciará (1985, 133). La ley hace reposar su autoridad en un fundamento místico de la misma forma que la literatura guarda una filiación imposible: ambas son intolerantes a su propia historia, y consisten en una mera aplicabilidad, en una *enforceability* que puede leerse como *Geltung ohne Bedeutung*, una vigencia, una fuerza o una validez sin significado: “il n’y a pas de loi sans applicabilité, et pas d’applicabilité ou d’‘enforceability’ de la loi sans force” (1995, 32). Tal es el reverso de la pura convencionalidad, del carácter esencialmente heterónomo, de la ley y la literatura: son instituciones puestas, cuyo fundamento es su posición, su haber sido puestas: su aplicabilidad, en suma. A la base tanto de la literatura como de la ley (pero también de la ética, de la política, de la hospitalidad, del don, del perdón; tal sería la lección de *Temor y temblor* leído por Derrida), hay un acto de fe, una base crediticia, un salto o una decisión (cf. Graff-Zivin 2018). No hay origen de la ley en tanto que no hay ley de la ley; no hay origen de la literatura en tanto que no hay una definición definitiva, no textual, de lo literario. En palabras de Derrida, “c’est l’origine de la littérature en même temps que l’origine de la loi, comme le père mort, une histoire qui se raconte, un bruit qui court, sans auteur et sans fin, mais un récit inéluctable et inoubliable” (Derrida 1985, 117).

En ambos casos, su esencia y su origen está proyectado hacia delante, prometido. Su origen, como su significado, están, aun siendo prescindibles para el funcionamiento del lenguaje, exigidos. Como si, pese a ser imposibles, pese a no estar dados en principio, fueran constantemente reclamados a aquello que, por ser escritura, no los podría jamás dar. Algo así parece sugerir Derrida en *Spectres de Marx* cuando observa lo siguiente sobre la herencia:

“Si la lisibilité d’un legs était donnée, naturelle, transparente, univoque, si elle n’appelait et ne défilait en même temps l’interprétation, on n’aurait jamais à en hériter. On en serait affecté comme d’une cause - naturelle ou génétique. On hérite toujours d’un secret - qui dit «lis-moi, en seras-tu jamais capable?»” (1993c, 40)

Es pues en su desarrollo de la teoría performativa a partir de una crítica a los filósofos de Oxford y a través de un desarrollo de la literatura y la ley desde tales nociones como el pensamiento de Derrida podría responder a la valoración agambeniana: “neutralizzare l’origine per raggiungere un puro imperativo, senz’altro contenuto che l’ingiunzione: interpreta!” (Agamben 2017, 94-5). Sin embargo, como puede observarse a partir de lo expuesto, lo que se “raggiunge” en Derrida no es un imperativo “puro”, sino precisamente lo contrario: un imperativo contaminado, una impureza o ilegibilidad originaria, una fuerza diseminada, sin una dirección determinada. El devenir-literario de la performatividad que Derrida imprime a la *speech act theory* consiste en ello mismo: en la pervertibilidad estructural de toda esa fuerza, la fuerza de la palabra, que se despliega errática en mil direcciones, impugnando algo así como “la palabra”, inaugurando la escena de la escritura como un delirio del origen. ¿Cómo interpretar el “interpreta!” con que Agamben concluye el párrafo? La respuesta no puede ser original².

Las críticas a Derrida de Agamben, si bien frecuentes en su obra, suelen exponerse con apresuramiento y brevedad, como menciones o alusiones a unos desarrollos que nunca son explícitos. Sea por su lectura de Kafka en *Homo Sacer*, sea por sus desarrollos sobre la amistad en “El amigo” (en 2015), la relación entre escritura y voz en *¿Qué es la filosofía?* (2016) o la cuestión del mesianismo en *El tiempo que resta* (2000)³, Derrida aparece como exponente crítico en los desarrollos de Agamben. Aunque lejos de nuestros propósitos aquí, cabría preguntarse qué está en juego en estas críticas no fundamentadas, y si lo que está en juego es el problema de la herencia, y de la herencia de Heidegger, una preocupación que Agamben hace explícita en la cita que inaugura y motiva este estudio. Uno de los momentos destacados en que Agamben ha marcado distancias con el pensamiento de Derrida es justamente a propósito de la teoría del performativo y de la relación entre fuerza y lenguaje. Según Agamben, este recurso de Derrida a la violencia de un performativo ilegible supone el fracaso de la política, pues esta todavía no ha renunciado a un momento de poder soberano en su fundación, y sigue presa de esa ontología del mando que vertebra, en Occidente, toda la historia de la metafísica. De ahí que la democracia por la que

² Para un estudio atento de las relaciones entre la instancia violenta de la ética y una cierta lógica de la pureza, especialmente en el debate Agamben-Derrida, véase el agudo trabajo de Mercier 2020.

³ Para revisar la crítica de Agamben a Derrida, así como sus limitaciones, me remito al trabajo de Pávez 2015. Además, para la réplica de Derrida a Agamben a propósito de la biopolítica y la soberanía, puede resultar esclarecedor Swiffen 2012, así como los desarrollos de Llevadot sobre el concepto de vida (2021). En fin, véase Pereyra Tissera 2011, entre muchos otros, para las relaciones entre Agamben y Derrida a propósito de la violencia y la ley.

Derrida aboga no le parezca a Agamben más que una forma sofisticada de dictadura, una posición en que se reconocerían también colectivos como el Comité invisible, según se desprende de *À nos amis* (2014, 64).

A este respecto, es preciso hacer notar que Agamben no entiende la performatividad desligada de la soberanía: sostiene que el performativo es la pieza clave de la ontología del mando, donde la relación entre lenguaje y mundo “*non è qui asserita, come nel discorso apofántico, ma comandata*. E, tuttavia, si tratta ancora di un ‘ontologia, solo che questa non ha la forma dell’è’, ma quella del ‘sii’, non describe una relazione fra linguaggio e mondo, ma la ingiunge e comanda”, como se lee en *Creazione e anarchia* (2017, 102-103). Por ello mismo, Agamben considera en *El sacramento del lenguaje* que “es esencial, desde luego, el carácter autorreferencial de la expresión performativa” (2011, 84), de forma que “la palabra realiza *indefectiblemente* su significado” (2011, 85)⁴. A ello, Agamben añade: “así como en el estado de excepción la ley solo suspende su propia aplicación para fundar, de este modo, su vigencia, en el performativo el lenguaje suspende su denotación única y exclusivamente para fundar su nexo de existencia con las cosas”⁵.

A través de esta pura inyunción de lectura, el pensamiento de la performatividad de Derrida, observará Agamben, no dejaría de pertenecer a esa ontología del mando que, al desplegarse con todo un campo semántico perteneciente al derecho (deber, responsabilidad, deuda, etc.), habría perdido la oportunidad crítica de pensar la vida en su inoperancia, más allá de la soberanía. Las formas contemporáneas del performativo, denuncia Agamben, formarían parte de esa tradición filosófica que, desde Nietzsche, ha pensado el ser desde la voluntad, un concepto del todo ausente en el pensamiento griego clásico, inaugurando esa tendencia de la ontología del mando a suspender y suplantar la ontología de la aserción (2017, 107), y haciendo de la política el ejercicio y aplicación de un poder trascendental sobre la vida, la máquina biopolítica de Occidente productora de vidas nudas como la de aquel *homo sacer* recogido en el derecho romano arcaico. Si, con Agamben, este proceso de usurpación alcanza su culminación en las democracias modernas, donde “l’ontologia del comando ha preso il posto dell’ontologia dell’asserzione” (106), la época contemporánea representaría algo así como la apoteosis del autoperformativo, de una pura performatividad sin fundamento, el último y fatal capítulo de la tradición del lenguaje como *Setzung*; a saber, el más

⁴ Énfasis nuestro; aquí, junto con aquel “puro” antes mentado, reside el problema.

⁵ Ídem.

intenso y radical despliegue de la soberanía como violencia estructural del mundo, la articulación del ser como deber (cf. Galindo Hervás 2012, 269). Con este entramado vincula Agamben la democracia con la ontología del mando, y esta con la performatividad como “puro imperativo” o como la realización “indefectible”, violentamente impuesta, del significado, y todo ello con el pensamiento de Derrida. Así, la interpretación democrática de Heidegger, a saber, Derrida, recae en las consecuencias más perniciosas, esto es, totalitaristas, de un pensamiento metafísico. “(L’anarchia mi è sempre parsa più interessante della democrazia, ma va da sé che ciascuno è qui libero di pensare come crede)”, susurra Agamben tras hacer reparto de la herencia heideggeriana (2017, 95).

Atrapada conceptualmente en la estructura misma del biopoder que quiere combatir, la deconstrucción se mostraría, en el diagnóstico agambeniano, incapaz de destituir la violencia que se despliega como estructura policial estatal y jurídica y, así, desnudaría la vida, la volvería vulnerable. Como sostiene Agamben en *Lo que queda de Auschwitz* (2005) o, en otros términos, en *El sacramento del lenguaje* (2011), no habría política, sino policía de la vida donde permanece activa, a través de sus conceptos, la ontología de la operatividad del derecho, y con ella, una relación performática con el mundo. A este respecto, cabría resaltar dos cuestiones: de un lado que, como se ha mostrado, no hay en Derrida algo así como un puro performativo, sino al contrario: una performatividad literaria, un desvío estructural de la fuerza o un “perverformativo”, en términos de *La carte postale* (2014, 142). Mientras que Agamben solo entiende el performativo como la realización indefectible del lenguaje como mundo, para Derrida el performativo siempre es defectuoso, y la oportunidad para una política mejor y más justa radica en ese defecto estructural: la impureza es la oportunidad. Así, parece que la crítica de Agamben descansa en la desatención del carácter literario que Derrida confiere a la performatividad –y a la democracia–. La tachadura del origen se gesta a través de una literaturización del performativo, de modo que el resultado no es un “puro” imperativo, sino un imperativo otro, alterado, contaminado.

Para concluir esta confrontación crítica con Agamben, una de sus valoraciones sobre el performativo que más le distancian de Derrida aparece en *El sacramento del lenguaje*. Allí, Agamben ofrece una distinción clara entre constatativo y performativo, esto es, entre la condición asertiva del lenguaje y su condición realizativa del ser. Así lo observa:

“La lógica, que vela por el uso correcto del lenguaje en su dimensión asertiva, surge cuando la verdad del juramento ya ha desaparecido. Y si de la preocupación por el aspecto asertivo del logos nacen la lógica y las ciencias, de la veridicción proceden, aunque sea a través de encrucijadas y superposiciones de todo género (que tienen precisamente en el juramento su lugar eminente), el derecho, la religión, la poesía y la literatura. En medio está la filosofía” (2011, 90)

Así, Agamben considera que el performativo, cuya lógica se despliega por primera vez bajo la forma del juramento,

“sustituye, pues, la relación denotativa entre palabra y acto por una conexión autorreferencial que, poniendo fuera de juego a la primera, se plantea a sí misma como el hecho decisivo. [...] Así como en el estado de excepción la ley solo suspende su propia aplicación para fundar, de este modo, su vigencia, en el performativo el lenguaje suspende su denotación única y exclusivamente para fundar su nexo de existencia con las cosas” (2011, 85)

Resulta cuestionable, desde los desarrollos aquí expuestos, que haya algo así como una distinción clara entre el lenguaje y el mundo, y que esta distinción tuviera “originalmente” una relación asertiva que vendría a ser después pervertida por la performativa, por esa imposición del lenguaje como factor de realización del ser que Agamben considera la operación metafísica por excelencia (“la metafísica [...] coincide con la experiencia del acontecimiento del lenguaje al que el hombre se ha entregado en el juramento” (2011, 86)) –operación que, por lo demás, hermanaría la metafísica tanto con el derecho como con la religión–. También es cuestionable esta autoperformatividad perfecta, pura e indefectible, que requiere, para ser enunciada, el presupuesto de la instancia soberana que Agamben criticará más tarde como elemento estructural del performativo. Pero, sobre todo, lo que marca la distancia entre Agamben y Derrida, y desmerece gravemente la herencia foucaultiana de Agamben, es considerar que hay una distinción sin resto entre el constativo y el performativo, y que el discurso científico es puramente un lenguaje constativo. Como si el discurso científico tan solo guardara una relación asertiva o descriptiva con la realidad y no la produjera, cuestión en la que se sustenta el pensamiento biopolítico de Foucault y su concepción de un poder materialista, productor de una positividad. Como si el discurso científico fuera neutral y no tuviera ningún efecto performativo, ningún carácter productor y configurador de mundo. Como si la ciencia no fuera ya metafísica, derecho o religión, sino todo lo contrario. Como si en su nombre no se ejerciera una violencia. Al asumir la performatividad como un imperativo puro e indefectible, Agamben no puede desligarlo de la soberanía, y de la lógica de la excepción que arrasa las regiones de la vida. Así, cualquier pensamiento de la democracia se torna, en él, una

suerte de dictadura por otros medios, y en ello residen tanto algunas de sus limitaciones conceptuales como una de las raíces de sus críticas a Derrida, quien primero trata de deconstruir la performatividad de Austin para, después, prolongar este ejercicio hacia una deconstrucción de la soberanía como autoperformativo (Cf. Senatore 2013, 19) en textos como *Voyous* (2003c), *L'Université sans condition* (2001b), o *États de l'âme de la psychanalyse*.

Pero todavía no hemos abordado la lectura derridiana de Heidegger, y sus estrategias de contaminación del origen. Tratemos de pensar al menos tres gestos de esta.

A propósito del origen: la posibilidad de lo imposible

Como se hace patente en *Apories*, Derrida toma el término “posibilidad de lo imposible” de *Ser y tiempo*, donde la muerte se define como “la posibilidad del no-poder-existir-más” y, sobre todo, como “la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [*Daseinsunmöglichkeit*]” (Heidegger, 2009 [1927]: §50, 247-248). El propio Heidegger liga estas expresiones dos años más tarde al concepto de libertad en *¿Qué es metafísica?* (1974 [1929]: 79 ss.), al entenderla como un habérselas con la posibilidad contraria de la que se elige o se es, o sea, habérselas con la no-posibilidad, o la imposibilidad, o, exactamente, habérselas con la muerte. La muerte se define pues como una alteridad, como lo otro de lo sido o de lo que se es, y como la condición radical de la existencia. Ello a su vez implica que, como tal, la muerte es lo incondicionado, pues es aquello que llega sin condición, sin más determinación que la suya propia. Lo único que restringe y limita la libertad es la finitud humana, lo que no es otra forma de aludir a la mortalidad y a esa im-posibilidad que circunda, como un espectro, las posibilidades que se eligen y se realizan, revelándose como su misma condición: una condición sin condición, condición incondicionada.

De esta forma, no es la posibilidad la condición de lo real, la condición para que algo suceda, sino más bien la im-posibilidad, es decir, que haya un espectro amplio de posibilidades otras, de posibilidades imposibles e inasumibles, que puedan realizarse sin ser susceptibles a la predicción o al cálculo. Por tanto, “la ‘condition de possibilité’ est une ‘condition d'impossibilité’” (Derrida, 2001a : 292), y “seul l'im-possible a lieu ; et le déploiement d'une potentialité ou d'une possibilité qui se trouve déjà

là ne fera jamais un événement ou une invention” (303). En consecuencia, la imposibilidad no es simplemente lo contrario de lo posible (Derrida, 2001a: 309; Peretti, 2005: 122; Raffoul, 2008: 273). Lo uno no es lo opuesto de lo otro, sino que lo imposible atraviesa todo el terreno de lo posible, lo asedia y “laisse en elle la trace de son enlèvement” (Derrida, 2001a: 309). Esta alteridad imposible es la fuente de lo posible, su condición misma de posibilidad, el exceso de indeterminación que resta en todo sistema y que, impidiendo su oclusión, hace posible a la vez la irrupción de futuras lógicas. De esta forma, lo imposible es esa condición sin condición de lo posible que era la muerte para la libertad. Observa así Derrida que

“Ce qui m'intéresse dans l'événement, c'est sa singularité. Cela a lieu une fois, chaque fois une fois. Un événement est unique donc, et imprévisible, c'est à dire sans horizon. La mort est en conséquence l'événement par excellence : imprévisible même quand elle est prévue, elle arrive et n'arrive pas puisque quand elle arrive, imprévisible, elle n'arrive plus à personne” (Derrida en la entrevista Nielsberg 2004)

Derrida se sirve del mismo gesto para pensar el lenguaje en tanto que concibe la ilegibilidad como la posibilidad imposible de la legibilidad, ya en *L'écriture et la différence*:

“L'illisibilité originaire n'est pas un moment simplement intérieur au livre, à la raison ou au logos; elle n'en est pas davantage le contraire, n'ayant avec eux aucun rapport de symétrie, leur étant incommensurable. Antérieur au livre (au sens non chronologique), elle est donc la possibilité même du livre” (1967, 115)

Todo ello quiere decir que lo imposible irrumpe como algo incodificable y se revela como condición misma de cualquier código, como lo incondicional de toda codificación y simbolización. Exige una donación sin límites y desborda todo horizonte de expectativas y de espera, así como todo cálculo (Derrida, 1987: 53). Así, en el pensamiento de Derrida, este imposible activa la circulación de los posibles, demanda el programa, lo decible, el cálculo, la economía. Exige mundo “l'«impossible» dont je parle souvent n'est pas l'utopique, il donne au contraire son mouvement même au désir, à l'action et à la décision, il est la figure même du réel” (Derrida 2001a, 361)

Con todo ello, Derrida señala con claridad que nuestra relación con esta alteridad desbordante que es lo imposible (ya sea en la forma eminente de la muerte o del acontecimiento, la justicia, Dios, etc.) es la de estar sujetos, asediados por él: “Dès que j'entre en rapport avec l'autre absolu, ma singularité entre en rapport avec la sienne sur le mode de l'obligation et du devoir” (Derrida, 1999, 97).

Derrida desarrolla en buena medida estas reflexiones sobre *Sein und Zeit* en su seminario inédito *Répondre – du secret* (1991-92). Allí observa que el hecho de que lo más propio del Dasein le sea lo más impropio, a saber, que lo que le es certeramente posible sea su propia imposibilidad, viniendo con la forma de la muerte, es justamente lo que relativiza las distinciones entre propio-impropio o auténtico-inauténtico, lo que perturba y altera la mismidad del Dasein y relativiza la distinción originario-*Verfallen* (Derrida 1991-92, S9, 15ss). La muerte como posibilidad de lo imposible *separa*, por así decir, el Dasein del Dasein mismo, le vuelve inaccesible lo que le es más propio. Es en este sentido que la muerte, como alteridad, es siempre un secreto. Así lo ensaya Derrida:

“Cette impossibilité au cœur de la possibilité est aussi une inaccessibilité; ma mort m’est inaccessible alors qu’elle est ce que j’ai de plus propre; elle est ce secret de moi, du rapport à moi ou à soi, en tant qu’elle est inaccessible” (Derrida 1991-92, S9, 14)

De esta forma, “la possibilité ultime et *originnaire* n’est que le possible de l’impossible” (1991-92, S9, 12 ; mi énfasis), y es, por ello, secreta. La posibilidad de lo imposible es lo que hace nuestro origen, nuestra condición, inaccesible; anula el origen, lo arruina, lo vuelve secreto y separado de nosotros. Y esta desconexión del origen es la que nos deja a merced de la ley heterogénea de una alteridad que nos envuelve y nos asedia, sea la muerte, o un acontecimiento sin medida, o Dios, o simplemente el otro.

Nuestra relación con este secreto puede valorarse, según Heidegger, de dos formas, dos formas que ahora se contaminan entre sí. Derrida reseña cómo Heidegger diferenciaba entre dos formas de secreto, una propia y otra impropia. La impropia es la del secreto como aquello que simplemente está guardado y espera ser desvelado, un secreto estético al decir de Kierkegaard, que se encontraría en la literatura más corriente (como las novelas de detectives) y que, distanciando al Dasein de su condición como *ser-para-la-muerte* y de su habérselas con su no-posibilidad, lo sumergiría en la publicidad (*Öffentlichkeit*), y lo sometería a la dictadura del “Se”. Heidegger entendía este secreto como un *Unheimlich*, y a la forma de aproximarse a él, como una mera curiosidad (*Neugier*). Frente a este modo de ser inauténtico, Heidegger enfrenta el de aproximarse a un secreto que ya no es meramente estético ni una cuestión de entretenimiento: no es un mero ocultar, sino un secreto paradójicamente sustancial al *Dasein*: la inaccesibilidad de la muerte como

lo más propio. Este secreto, *Geheimnis*, es a lo que el *Dasein* ha de encararse sin dilación ni excusa para serse auténticamente. El modo auténtico de relación con este otro secreto será la angustia.

Resultan destacables de esta valoración dos cuestiones. De un lado, que Derrida observa que este curioso concepto de posibilidad de lo imposible, desempeñando un papel “absolutamente decisivo” en todo el discurso de Heidegger, “empêche ou brouille ou parasite ou contamine toutes les distinctions [...] et finalement entre le souci et la curiosité, entre le *Geheimnis* authentique et le *secretum* dégradé” (Derrida 1991-92, S9, 19), de tal forma que tanto en la literatura como en la muerte hay un secreto propio-impropio, un habérselas del *Dasein* con la muerte y con su imposibilidad: se trata del autor o el lector contemplando un texto que seguirá funcionando y siendo contemplado cuando este ya no esté, y que por tanto le excede y le desarma, siempre en el secreto de su origen y de su significado. Se trata de una muerte que se vive siempre como impropia, como muerte del otro, siendo lo más propio. Y asimismo, la relación con este secreto es o de curiosidad o de angustia, como si el secreto, sea propio o no, nos llamase, urgiera su interpretación, nos asediara con toda la fuerza de su oscuridad, y ello en *cualesquiera* de los discursos:

“C’est sur l’indétermination de ce secret sans fond et sans secret que s’enlèvent tous les discours sur la mort, le souci ou l’angoisse qui les porte, l’éthique et la religion, la philosophie d’abord qui sont toujours, ce serait facile à montrer, des cultures de la mort” (Derrida 1991-92, S9, 15-16)

En su lectura de Heidegger, efectivamente Derrida sustituye el origen y la posibilidad de significado por una imposibilidad y un secreto anterior a ambos, una alteridad que se manifiesta con la forma de un imperativo, de una fuerza, de una llamada.

“L’appel montre, présente au *Dasein* son pouvoir-être et cela comme appel venu de la *Unheimlichkeit*. [...] *Unheimlich* est l’appel. *Unheimlichkeit* est la provenance de l’appel, et ce lieu d’origine ressemble donc à quelque chose de mystérieux ou de secret intime” (Derrida 1991-92, S9, 17)

Como se observa, la “neutralización” del origen que valoraba Agamben en su texto tiene lugar aquí a través de un trabajo de contaminación y de impureza. El oxímoron de “posibilidad de lo imposible”, extraído de Heidegger, es la ocasión que Derrida aprovecha para desplegar, como secreto, una lógica de la impureza que arruina las economías de la autenticidad y sus distinciones que gobiernan *Ser y tiempo*. Este secreto, posible-imposible, propio-impropio, está inserto tanto en

el corazón de la literatura, como de la democracia, como del performativo, y así obra Derrida tanto su lectura de Heidegger como la deconstrucción de la estructura metafísica de estas instancias. Sentencia Derrida:

“Il faut que rester ici ne soit pas un fait pour qu’il y ait promesse. Et cette irréductibilité, cette hétérogénéité au savoir ou au théorique qui inscrit déjà du secret indestructible au cœur de la structure performative, c’est aussi ce qui lie entre eux les partenaires de la promesse, qui la fait et à qui elle est faite” (1991-92 S9, 5)

El don del tiempo

En una de las últimas sesiones de su seminario *La peine de mort*, Derrida empieza su intervención con un apunte que capta tanto la estructura antes descrita como las que vienen. Dice así:

“Qu’est-ce qui se passe quand une mesure est donnée? La mesure appartient à l’ordre du calculable, mais le don de la mesure (*Mass-Gabe*), rappelez-vous, ne l’est peut-être pas. La raison ou le principe de raison peuvent être donnés, mais le don qui les donne ne relève peut-être pas du calcul rationnel. Le don de la mesure peut donc être, en tant que don, sans mesure. Attendons encore” (2012, 219)

Derrida se sirve aquí de la misma estrategia con la que leyó la posibilidad de lo imposible en Heidegger. Hay una matriz racional (lo calculable, las medidas legales en este caso) que surge de un espacio radicalmente a-racional en tanto que ilimitado, aneconómico e infinito, como lo es la donación. Así como el origen de lo legible era lo ilegible –origen en falta o secreto– y la posibilidad más propia del Dasein era su imposibilidad –origen inaccesible o secreto de nuevo–, aquí lo calculable nace de una inyunción de incalculabilidad. En todos los casos, hay una relación de indisociabilidad entre ambas dinámicas, que rima con el modo en que Derrida piensa, por ejemplo, la relación derecho-justicia o la relación deliberación (responsabilidad general)-decisión (responsabilidad singular). Con este mismo esquema, Derrida lee la cuestión heideggeriana del tiempo en Heidegger, su cuatridimensionalidad (Derrida 1991a, 36-7) y la expresión “*es gibt Zeit*”. Si el tiempo tiene cuatro dimensiones, es porque una de ellas es justamente su donación, que *haya* tiempo. Sin embargo, como apunta Derrida siguiendo a Heidegger, el tiempo no es nada temporal, de hecho, no *es* nada, sencillamente hay tiempo, se da el tiempo: el tiempo está ligado a la

atemporalidad de algo así como una donación. Y, no obstante, el tiempo es lo único que no se puede dar o tomar, está fuera de tal economía, siendo las actividades o las cosas que comprende el tiempo las que participan del dar o del tener tiempo. Observa:

“Dans *Zeit und Sein* (1952), l'attention de Heidegger se porte sur le donner (*Geben*) ou le don (*Gabe*) impliqués dans le *es gibt*. Dès le début de la méditation, Heidegger rappelle, si on peut dire, que le temps n'est en lui-même rien de temporel, puisqu'il n'est rien, puisqu'il n'est pas une chose (*kein Ding*). La temporalité du temps n'est pas temporelle” (1991a, 34)

De esta forma, el origen del tiempo es una atemporalidad, un tiempo sin tiempo. Su donación no es sino un don aneconómico, infinito, que en cuanto tal, solo puede dar lo que es imposible dar, a saber, el tiempo, y que, al darlo, inicia la secuencia de la temporalidad, el tiempo como medida, como cronos calculable. De esta forma, el tiempo, como el ser, se sostiene en algo que lo excede y que le resulta inasumible o imposible:

“Il se trouve [...] que la structure de cet impossible *don* est aussi celle de l'être — qui se donne à penser à la condition de n'être rien (aucun étant-présent) — et du temps qui [...] est toujours défini dans la paradoxe ou plutôt dans l'aporie de ce qui est sans être, de ce qui n'est jamais présent ou n'est qu'à peine et faiblement” (1991a, 43)

En este punto, Derrida vuelve a servirse de la misma estrategia que en el caso anterior. El don, siendo un imposible, es una figura de alteridad, y por ello mismo también es inaccesible: solo se da en sueños: “s'il y a du don, il doit se donner comme un rêve, comme en rêve” (1994a, 73-4). Al vincularlo al sueño, Derrida incide en el carácter otro y en la estructura no psicológica del don. Ya recordaba Derrida en el seminario *La peine de mort* siguiendo a Freud que tanto para la conciencia como para el inconsciente solo había una economía de la restitución, una ley del talión que cancelaba cualquier interrupción de esta economía en forma de perdón o de don. Si un don solo puede darse en sueños, si solo en la atemporalidad y la inmovilidad de los sueños puede haber algo así como un don que, en su irrupción, desborde y altere nuestros esquemas subjetivos, este origen imposible de la temporalidad y del ser es una vez más secreto. Y la forma con la que esta alteridad se nos enfrenta es una vez más la del imperativo:

“Le rêve réveille. Le rêve veille et il veille à adresser des injonctions inflexibles à la veille, à la conscience vigilante encore en mémoire du rêve -une mémoire inouïe, dont je ne connais pas d'autre exemple. Le rêve assigne alors l'ordre d'écrire, de noter, voire de commencer à l'analyser, lui, le rêve. Qui en garde et la force et l'initiative et le secret,

comme il use sans mesure de ce pouvoir qu'il exerce sur elle, sur une écriture qui s'y livre à son corps consentant" (2003a, 50)

Así el sueño ordena escribir, y ordena "su propia interrupción" (ídem.). Con este recurso, Derrida vuelve a anular y a hacer secreto el origen del ser y, junto con esta cancelación, sitúa una pura fuerza, un imperativo que comanda y exige la conclusión y el significado, la medida, la interrupción del sueño por el sueño mismo. Del mismo modo que la muerte, "cette puissance qui vous tient sous sa loi, elle vous donne et vous soustrait le pouvoir, elle vous donne le pouvoir et le droit de lire en vous sevrant de toute souveraineté, en vous pliant à elle" (58-9). Fuerza y secreto, sin origen y hasta en sueños. Puesto que ha impugnado el origen, el imperativo es siempre un imperativo del secreto, una *Geltung ohne Bedeutung*: no es tanto un principio (origen y mando) como un comienzo (ruina y azar). Impugnar o neutralizar el origen supone, en Derrida, una diseminación de la fuerza, y como tal, la imposibilidad de una soberanía, de un príncipe o un principio. En este sentido, efectivamente tiene aquí lugar una "interpretación democrática" de Heidegger, pero en unos términos que exceden en mucho el diagnóstico y los desarrollos de Agamben.

¿Cómo no hablar?

Un último ejemplo de esta estrategia de "interpretación democrática" es la que Derrida desarrolla en "Comment ne pas parler?" (1987). Allí observa distintas cuestiones, que tan solo esbozaremos. En primer lugar, sugiere leer *¿Qué es metafísica?* como un tratado sobre la negatividad (566), en que el discurso negativo y la negación se fundarían en una experiencia de la nada que ella misma anonada, del mismo modo que la experiencia de angustia nos relaciona con un anonadar que no es ni un anonadamiento (*Vernichtung*) ni una negación o una denegación (*Verneinung*):

"Elle nous révèle l'étrangeté (*Befremdlichkeit*) de ce qui est (l'étant, *das Seiende*) comme le tout autre (*das schlechthin Andere*). Elle ouvre ainsi la possibilité de la question de l'être pour le *Dasein* dont la structure est justement caractérisée par ce que Heidegger appelle alors la transcendance" (1987, 566)

De nuevo, el gesto de indisociabilidad entre un imposible y un posible programático.

Otras valoraciones de las lecturas de Heidegger que Derrida aborda en este texto pasarían por pensar cómo, según Derrida, para Heidegger hablar de Dios habría de hacerse sin aludir en ningún momento a su esencia y sin emplear el término “ser”, pero sin embargo solo es a través de una escritura del verbo “ser” como puede haber una posibilidad de aquello mismo imposible –de igual forma que Heidegger nunca ha dejado de hablar del ser, aquello justamente que no *es nada*–. La cuestión nos empuja de nuevo a una inyunción: justamente de aquello que no podemos hablar, aquello que no se puede decir porque se configura como un exceso del ser y del lenguaje, aquello de lo que se debería callar para siempre silenciando todo discurso, es justamente aquello de lo que no se deja de hablar, todo el lenguaje se configura como una denegación en que el discurso está performando una alteridad excesiva, está invocando una imposibilidad que jamás podrá acoger. En sus dos sentidos, leemos el “¿cómo no hablar?” del título: como exigencia y como evitación, como afirmación de la negatividad (cf. Valls Boix 2017b). Antes era el lenguaje una continua promesa, aquí es más bien una llamada, una radical *adresse*, una oración. Pero, si en ello estriba la lectura democrática que hace Derrida de Heidegger, la inyunción “¡interpreta!” de Agamben no puede sino comprenderse como la persistencia en la negatividad y en la falta: es a través de esta divisibilidad como Derrida deconstruye la soberanía y la performatividad, pese a que Agamben reconozca en ellas su confirmación y plenitud. Agamben aplica a Derrida una lógica de la pureza del todo ausente en su pensamiento de la contaminación, donde es siempre la impureza la oportunidad: donde la falta de origen, la bastardía o la filiación imposible están en la base tanto del espacio literario como del espacio democrático. El imperativo consiste en cultivar este secreto, en no resolver ni violentar la ilegibilidad originaria de lo político.

Literatura y democracia

Tras lo expuesto, podemos observar cómo el diagnóstico de Agamben puede encontrar una justificación sólida en algunas de las lecturas concretas que Derrida hizo de Heidegger: en ellas, se cancela un origen definido y en su lugar aparece un imperativo, una fuerza, una orden. La cuestión es ¿por qué se trata de una interpretación democrática?

Desde luego, no lo es por las razones que Agamben expone. Cuando este se refiere a un estado general de performatividad en la que toda serie de deberes, leyes e imposiciones se sutilizan y sofistican a través de solicitudes e invitaciones, no dejaría de hablar de lo que Derrida considera el cumplirse de un programa, del ejercicio de una soberanía; es antes bien un *régimen* pensado sin alteridad. Sin embargo, aquí está la cuestión: en cada una de las tres lecturas que hemos apuntado, la estrategia de Derrida culmina tanto en una invocación del secreto como un recurso a la literatura y a la textualidad, y era en esta combinación indisociable donde se gestaban todas las exigencias, los deberes incondicionales, las llamadas.

Puede observarse en *Politiques de l'amitié* (1994b) cómo la democracia se articula siempre a través de la tensión indisociable de un principio de calculabilidad y otro de singularidad, infinito, imposible, etc. Pero sobre todo ha de tenerse en cuenta que democracia y literatura, en tanto espacios de secreto, son indisociables el uno del otro. No hay literatura sin democracia y no hay democracia sin literatura, explica Derrida en *Passions* (1993a, 64), una está en peligro cuando la otra institución se arriesga. Como si lo propio –si lo hubiere– de la democracia fuera poder decirlo todo y poder no decirlo todo, como en literatura. Es decir, como si la democracia estuviera dependiendo siempre de ese derecho que a todos se les debe por guardar el secreto, y guardarlo a través de su expresión (porque si es secreto, no cambia nada hablar de él) o a través de su no manifestación: como si, en democracia, no fuera el origen el criterio necesario para la pertenencia al espacio político, sino el secreto, la falta de origen. Es más, es como si este secreto fuera lo que propiamente nos desposeyera de cualquier soberanía al lanzarla al territorio del otro, al espacio imposible que nos asedia y nos invoca. Como si literatura y secreto estuvieran ya deconstruyendo cualquier soberanía –la del sujeto, la de un pueblo o un gobernante, etc.–, y en esta deconstrucción creciera la posibilidad (imposible) de una democracia. Como si la democracia viniera cada vez que avanza el secreto, cada vez que nuestro origen se nos presenta como ausente o inaccesible, cada vez que, con nuestro origen en falta, dibujamos tanto una idea de singularidad –de no identificabilidad en un origen o una raíz– como una suerte de idea de igualdad –que nadie tenga origen, que todos tengan la misma relación con la lectura, que todos hayan perdido su soberanía tras la inquietante convivencia de la alteridad–. El imperativo de Agamben, toda esa fuerza, es tanto la desposesión de fuerza que sobre nosotros opera el secreto y el otro, como esa exigencia, esa llamada, oración, promesa, testimonio, acto de fe, de que otra democracia está en camino, está

viniendo sin dejar de llegar. La fuerza de esta exigencia está más allá de la soberanía, más allá del principio de poder. Es esa fuerza vulnerable o débil la que desactiva la soberanía, la que mantiene la grieta por la que se filtra la alteridad.

La democracia y la literatura constituyen pues esa exigencia, a todos debida y para todos permitida, de leer, interpretar, pensar el mundo, interrumpirlo y hacerlo venir. Esa exigencia de leer es un imperativo sin origen: no un “puro imperativo”, sino un imperativo impuro, la exigencia del defecto y el desvío. Una vindicación del secreto para cualquiera, un derecho de no manifestación y una invitación a la palabra –que también es un compromiso con la palabra, una exigencia–. Agamben acertaba en sus distinciones, aunque también erraba el tiro. Derrida quizá sea el intérprete democrático de Heidegger, pero todavía no lo ha dejado de interpretar. Tan solo hemos empezado, en un comienzo antes del comienzo, a la hora del alba, a leerlo o a soñarlo.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. Edizione integrale (1995-2015)*. Quodlibet, Macerata, 2018.
- Agamben, Giorgio. *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalistica*. Neri Pozza Editore, Vicenza, 2017.
- Agamben, Giorgio. *Ce cos'è la filosofia?* Quodlibet, Roma, 2016.
- Agamben, Giorgio. *¿Qué es un dispositivo?* seguido de *El amigo* y de *La Iglesia y el Reino*, trad. de Mercedes Ruvituso. Anagrama, Barcelona, 2015.
- Agamben, Giorgio. *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento. Homo sacer II*, 3. Pre-Textos, Valencia, 2011.
- Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo. Homo Sacer III*, trad. de Antonio Gimeno Cuspintera. Pre-Textos, Valencia, 2005.
- Agamben, Giorgio. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Pre-Textos, Valencia, 2001.
- Agamben, Giorgio. *Il tempo che resta. Un commento alla "Lettera ai romani"*. Bollati Boringhieri, Turín, 2000.
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. de Antonio Gimeno Cuspintera. Pre-Textos, Valencia, 1998.
- Collins, Guy. "Thinking the Impossible: Derrida and the Divine" *Literature & Theology*, 14, N° 3, 313-334, 2000.
- Comité Invisible. *A nos amis*. La fabrique, Paris, 2014.
- Derrida, Jacques. "Esa extraña institución llamada literatura. Una entrevista de Derek Attridge con Jacques Derrida". *Boletín del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria*, 18, 115-150, 2017.
- Derrida, Jacques. *Séminaire La peine de mort. Volume II (2000-2001)*. Galilée, París, 2015.
- Derrida, Jacques. *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Flammarion, París, 2014.
- Derrida, Jacques. *Séminaire La peine de mort. Volume I (1999-2000)*. Galilée, París, 2012.
- Derrida, Jacques. *Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de l'archive*. Galilée, París, 2003a.
- Derrida, Jacques. *Psyché. Invention de l'autre II*. Galilée, París, 2003b.
- Derrida, Jacques. *Voyous. Deux essais sur la raison*. Galilée, París, 2003c.
- Derrida, Jacques. *Parages*. Galilée, París, 2003d [1986]).
- Derrida, Jacques. *Fichus. Discours de Francfort*. Galilée, París, 2002.
- Derrida, Jacques. *Papier Machine*. Galilée, París, 2001a.
- Derrida, Jacques. *L'Université sans condition*. Galilée, París, 2001b.
- Derrida, Jacques. *États d'âme de la psychanalyse. L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*. Galilée, París, 2000.
- Derrida, Jacques. *Donner la mort*. Galilée, París, 1999.
- Derrida, Jacques. *Apories*. Galilée, París, 1996.
- Derrida, Jacques. "Fourmis". En *Lectures de la différence sexuelle*, ed. de Mara Negrón, 69-101. Des femmes, París, 1994a.
- Derrida, Jacques. *Politiques de l'amitié*. Galilée, París, 1994b.
- Derrida, Jacques. *Passions*. Galilée, París, 1993a.

- Derrida, Jacques. *Khôra*. Galilée, París, 1993b.
- Derrida, Jacques. *Sauf le nom*. Galilée, París, 1993c.
- Derrida, Jacques. *Séminaire Répondre – du secret*, texto inédito consultado en el IMEC con referencia 219 DRR 233.1, 1991-1992.
- Derrida, Jacques. *Donner le temps. I. La fausse monnaie*. Galilée, París, 1991a.
- Derrida, Jacques. “Circonfession”. En *Jacques Derrida*, ed. de Geoffrey Bennington. Seuil, París, 1991b.
- Derrida, Jacques. *Psyché. Invention de l'autre*. Galilée, París, 1987.
- Derrida, Jacques. “Préjugés, devant la loi”. En *La faculté de juger*, Jacques Derrida et al., 87-141. Les Éditions de Minuit, París, 1993c.
- Derrida, Jacques. *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Galilée, París, 1983.
- Derrida, Jacques. *L'écriture et la différence*. Gallimard, París, 1967.
- Galindo Hervás, Alfonso. “Deconstructing Agamben”. *Res Publica: Revista de Filosofía Política* 28, 267-275, 2012.
- Graff-Zivin, Erin. “*Hineni, hineni*: Violent Ethics in Kierkegaard, Lévinas, Derrida, and Leonard Cohen”, conferencia organizada por The American Institut for Levinassian Studies y pronunciada en L'Alliance Française de Los Angeles el 01/11/2018.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trotta, Madrid, 2012.
- Heidegger, Martin. *¿Qué es metafísica?* Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1974.
- Jerade Dana, Miriam. “Repolitizando las diferencias. Derrida y la teoría de los actos de habla”. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 62, 151-168, 2020.
- Llevadot, Laura. “Para toda la vida, cada vez. A propósito de la lógica de la viviente en Jacques Derrida”. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 66 (en prensa), 2021.
- Lonzi, Carla. *Escupamos sobre Hegel y otros escritos*. Traficantes de Sueños, Madrid, 2018.
- Mason, Mark. “Exploring ‘the Impossible’: Jacques Derrida, John Caputo, and the Philosophy of History.” *Rethinking History*, 10, N° 4, 501-522, 2006.
- Mercier, Thomas Clément. “Texts on Violence: of the Impure (Contaminations, Equivocations, Trembling)”. *Oxímora. Revista internacional de ética y política* 17, 1-25, 2020.
- Michaud, Ginette. *Comme en rêve: Volume 2. Lire Jacques Derrida et Hélène Cixous*. Hermann, París, 2010.
- Michaud, Ginette. *Tenir au secret (Derrida, Blanchot)*. Galilée, París, 2006.
- Nault, François. “Déconstruction et apophatisme: à propos d'une dénégation de Jacques Derrida”. *Laval théologique et philosophique* 55, N° 3, 393-411, 1999.
- Nielsberg, Jérôme-Alexandre. “Jacques Derrida, penseur de l'événement. Entretien”. *L'Humanité*, 28/01/2004.
- Pavez, Javier. “Vida espectral: deconstrucción y biopolítica”, *Actuel Marx: Intervenciones* 18, 201-229, 2015.
- Peretti, Cristina (de): “Herencias de Derrida”. *Isegoría*, 32, 119-133, 2005.
- Peretti, Cristina (de): “Jacques Derrida: un filósofo tentador”. En *Lengua por venir/Langue à venir. Seminario de Barcelona*, ed. de Marta Segarra. Icaria, Barcelona, 2004.

- Pereyra Tissera, Guillermo Damián. “Deconstrucción y biopolítica. El problema de la ley y la violencia en Derrida y Agamben”, *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 56, N° 212, 31-54, 2011.
- Raffoul, François. “Derrida and the Ethics of the Im-possible.” *Research in Phenomenology*, 38, 270-290, 2008.
- Rosàs Tosas, Mar. *Exploración de la noción de mesianicidad sin mesianismo de Jacques Derrida y sus implicaciones eticopolíticas*. Universidad Politécnica de Barcelona, tesis doctoral, Barcelona, 2011.
- Senatore, Mauro. “Introduction: Positioning, the Performative and the Supplement”. En *Performatives after Deconstruction*, ed. de Mauro Senatore, 1-42. Bloomsbury, Londres, 2013.
- Swiffen, Amy. “Derrida contra Agamben. Sovereignty, Biopower, History”, *Societies*, 2, N° 4, 345-356, 2012.
- Scholem, Gershom. *Walter Benjamin – Gershom Scholem. Correspondencia 1933-1940*. Taurus, Madrid, 1987.
- Taylor, Mark C. “Denegating God”. *Critical Inquiry* 20, N° 4, 592-610, 1994.
- Taylor, Mark C. (1992): “nO nOt nO”. En *Derrida and Negative Theology*, ed. de Harold Coward y Toby Foshay, 167-199. State University of New York Press, Nueva York, 1992.
- Valls Boix, Juan Evaristo. *Proliferancias. Performatividad y literatura en Kierkegaard y Derrida*. Universidad de Barcelona, tesis doctoral, Barcelona, 2020a.
- Valls Boix, Juan Evaristo. “De la gran huelga literaria. Jacques Derrida y los desvíos del performativo”. *Quaderns de filologia. Estudis literaris*, 25, 187-205, 2020b.
- Valls Boix, Juan Evaristo. “Escribir en sueños. Zambrano, Derrida y la temporalidad de la novela”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 83, 1-17, 2020c.
- Valls Boix, Juan Evaristo. “‘Posibilidad (imposible) de lo imposible’. La filosofía fantástica de Derrida”. *Brumal. Revista de investigación sobre lo fantástico*, V, N°2, 221-243, 2017a.
- Valls Boix, Juan Evaristo. “Hacia una topología del habla. El lenguaje de la denegación según Derrida”. *Revista Éndoxa: Series Filosóficas*, 39, 327-346, 2017b.
- Zangeneh, Hakhamanesh. “An Impossible Waiting— Reading Derrida’s Reading of Heidegger in *Aporias*”. *MLN*, 128, 1170-1193, 2013.