

TEMOR Y TEMBLOR, DIJO ELLA

Juan Evaristo Valls Boix

Universidad de Barcelona
juanevaristovallsboix@gmail.com

Quizá la conozcamos más por Johannes de Silentio, quien tituló así el libro más famoso de Kierkegaard, pero fue ciertamente Pablo de Tarso quien acuñó el sintagma en que estética y política, ética y teología, hallan un mismo corazón y una herida común:

Por tanto, amados míos, como siempre habéis obedecido, no como en mi presencia solamente, sino mucho más ahora en mi ausencia, ocupaos en vuestra salvación con temor y temblor, porque Dios es el que en vosotros produce así el querer como el hacer, por su buena voluntad (Fil 2, 12).

Pablo de Tarso designó con tal expresión el síntoma por excelencia, el síntoma presupuesto en todos los síntomas, como recordaría Derrida: ese síntoma que desvela la experiencia como una espera, como el reconocimiento de una falla, como la tensión de una bestia oscura, que embiste imprevisible, que surge de las sombras y que como sombra persiste. Derrida no piensa la línea, piensa el temblor; la gramática de la alteridad no es geométrica, es sísmica, discontinua y ruinoso, telúrica y fallida, delirante, demencial, jamás recta o correcta: una ofrenda oblicua, un secreto, el suelo resquebrajándose, yéndose el mundo. Todo eso era el temor y el temblor: lo indecible, el instante peligroso, tan fugaz como indefinido, de la respuesta, la posesión de lo ajeno, la casa tomada. En el origen, como en el encuentro, no hay presencia, sino temblor; no hay suelo, sino ruina; no hay identidad o reconocimiento, sino diferencia, agitación. Y esta agitación, que es el nombre común o el síntoma que articula todas las experiencias, excita, siendo una reelaboración de la iterabilidad, la política y la ética (aporía de la responsabilidad, hospitalidad, decisión, fidelidad infiel, perdón, etc.), la estética (espectros, secreto, perjurio, anacoluto, filiación imposible, indigestión), la hauntología. Si hay algo, si de hablar de un orden simbólico o con un orden simbólico se trata, es sosteniéndolo, levantándolo sin cesar, sobre esta excitación y este éxtasis. De ahí que sea el tema de la violencia, del reparto de la violencia, una de las preguntas que recorre de parte a parte el pensamiento de Jacques Derrida, y lo que vuelva todas sus reflexiones un aporte acuciante de filosofía política. No hay sino política, ética, ontología violentas.

Esperad con temor y temblor, heme aquí con temor y temblor, mueve la mano el artista con temor y temblor, te amaré y te escribiré con temor y temblor: historias de la violencia. Todos los rostros del dolor, todas las formas del poder (soberanía, fuerza, performatividad, *Gewalt*), lo uno como lo otro, lo uno sin –con-sin (*without*)– lo otro. Que la alteridad duele, que hay alteridad, que lo uno (yo, el ser) no es, que no hay identidad sino temblor, contaminación y agitación, comporta siempre, he ahí la lucidez sombría de Derrida, una gramática de la violencia. Un reparto o una

economía, un cálculo de fuerzas. Esta vacilación tan perentoria como insoportable se encarnó en esa pregunta extraña y ambigua que Derrida planteó en una de sus últimas conferencias públicas: ¿cómo no temblar? La pregunta señala el vínculo entre lo inevitable y lo inadmisibles, y es ese mismo vínculo, ese *double bind* de la aporía, el nudo que entrelaza con sus tensiones el pensamiento de Derrida, y su forma de pensar la política más allá de todo fundamento, o desde el carácter místico de su fundamento.

El largo aliento y el carácter estructural que Jacques Derrida confirió al problema de la violencia es lo que justifica que, en estos días, a noventa años de su nacimiento, brindemos al lector este monográfico sobre las economías de la violencia en la filosofía política contemporánea desde las inquietudes y aciertos de quien confesó estar en guerra consigo mismo. Tal monografía podría también validar su publicación por la abundante tinta que corre en los últimos diez años sobre el problema (Butler, Agamben, Balibar, Žižek, Mbembe, Bernstein, Brown, Segato, Taubes, Maffesoli, Dorlin, Lezra, Di Cesare, Valencia, Crépon...), así como por el interés concreto que ha despertado recientemente en los debates ligados a la deconstrucción y a la figura de Derrida (Gasché, Bennington, Wills, Kamuf, Anidjar, Jerade, Campos Salvaterra, Delmiro Rocha, Senatore, Mercier...), especialmente alentados por la publicación y traducción de sus seminarios inéditos en Galilée y, ahora, en la casa Seuil. No obstante, la excelencia de todas esas razones –si acaso fuera preciso o posible legitimar por completo un compendio de tales características– no alcanza a dar cuenta de la motivación principal de este proyecto, proveniente del singular modo en que la poética filosófica derridiana aborda la violencia, y se violenta con ello. Al menos tres son los rasgos de esta gramática de la violencia que nos gustaría señalar:

En primer lugar, el énfasis que Derrida puso en pensar la fuerza como el reverso mismo –distinto e indisociable– de la escritura, y la politización que ello supone del pensamiento, han permitido abordar unas de las vías más lúcidas de lo que Oliver Marchart denominó “pensamiento político posfundacional”: la caída, el descrédito, el desencantamiento o la dimensión mítica de cualesquiera de los valores o fundamentos que sustentaran la vasta arquitectura política de Occidente, conlleva abordar los problemas políticos desde la impureza o la ruina de todos ellos, esto es, desde la interacción entre escritura y violencia. Es la violencia lo que sostiene, la fuerza lo que levanta cualquier régimen político, y una perspectiva posfundacional de ascendencia derridiana habría de comenzar pensando esta herida originaria, este golpe de Estado como la primera piedra, la primera caída de la política. Este primer golpe o piedra, instancia soberana, pena de muerte, performatividad de la firma o autoinmunidad, no viene sin una referencia, sin un texto que levanta, como puede, su necesaria y ficticia legitimidad. Pensar el fundamento de la política con Derrida, esto es, abordar la vía del pensamiento político posfundacional, supone reconocer siempre la performatividad de tal fundamento, la violencia de la base, el poder *como* (*si*) base. La escritura y la fuerza aleatoria que despliega, el temblor como zócalo.

En segundo lugar, esa contaminación de origen entre la escritura y la violencia, que reconoce en la alteridad, bajo cualquiera de sus formas, una instancia violenta que se invoca y se conjura al mismo tiempo, ha exigido desarrollar en el pensamiento derridiano esa imperecedera economía de la violencia que no cesa y que no tiene un

afuera sin resto. Efectivamente, el principio erótico, como el principio tanático, recordaba Derrida en *États d'âme de la psychanalyse*, componen algo así como un régimen de lo posible y del poder, donde un cierto reparto violento, una norma de la violencia y una calculabilidad de la fuerza son inevitables. Ahí, performativo y constativo, resistencia y agencia, están irremediabilmente implicados: nada escapa a este afán circular de la violencia, a su cálculo, a su intercambiabilidad generalizada –una vida por otra vida, ojo por ojo...–: la violencia es un resto, es parasítica, es excesiva, incesante. Y sin embargo, y por mor de lo imposible, Derrida traza igualmente ese otro régimen, ese régimen de lo otro, de la posibilidad de lo imposible. No es tanto un régimen pacífico o exento de violencia, como el régimen de una fuerza débil o vulnerable, como se observa en *Voyous* y en *L'Université sans condition*, una fuerza de ruptura imprevisible, aleatoria, azarosa, que describe la dinámica general del acontecimiento en lo que este tiene de interrupción, de huelga, de cortocircuito, de temblor. Es esta fuerza mínima pero imprevisible, casi mesiánica (si mesianismo), desprovista de toda agencia, la que restituye la dignidad filosófica y la pertinencia al problema de la pasividad, la vulnerabilidad y la hospitalidad como formas de resistencia o de deconstrucción de aquella imparables máquina de violencia. Es imposible pensar un más allá del principio de poder, y es por ello que se ha de perseverar –velar, quizás– en esa imposibilidad, en la oportunidad de la impureza.

El tercer rasgo que marca el ritmo del temblor derridiano es su capacidad para hacer, de esa contaminación y ese temblor, algo así como una poética filosófica. Uno de los logros más destacables del pensamiento de Derrida consiste en desplegar un ejercicio de filosofía comparada que permite pensar el mismo problema desde distintas tradiciones o propuestas de pensamiento. Derrida ha sabido hacer confluír en su trabajo las reflexiones sobre la soberanía y la teología política (Schmitt, Benjamin, Weber, Agamben, etc.), el pensamiento del poder desde su relación con la vida y la biopolítica (Foucault, Butler, etc.), el psicoanálisis y, por último, ese acontecimiento filosófico que es la invención de la performatividad y la teoría de los actos de habla (Austin, Searle, De Man, Hillis miller, etc.). La *Gewalt* en Derrida se afronta, pues, a través de tres vocabularios que, siendo en un principio divergentes, consiguen entrelazarse y reenviarse mutuamente sus desafíos y aciertos: sea para leer la soberanía como autoperformatividad, o como aquello indisociable de la pena de muerte, sea para pensar el carnofalocentrismo desde la fuerza de ley y la soberanía, o el fundamento místico de la autoridad como un performativo. Estos gestos hacen del pensamiento derridiano un espacio de discusión generoso, receptivo con líneas de pensamiento aparentemente alejadas o dispares. Estas traducciones conceptuales acaban señalando la inextricable unión de esos significados de *Gewalt* (fuerza, poder, violencia), e imprimen en la obra de Derrida la vocación por pensar la fuerza en un sentido tan amplio como complejo. Es ello lo que le permite hablar de la literatura como una institución y vincularla a la violencia, pero también lo que hace posible leer la constitución de un orden simbólico –una declaración de independencia, por ejemplo– como un momento performativo que, además de producir una nueva realidad política, funda el sujeto que debería antecederla. Derrida piensa la economía de la violencia desde la intraducibilidad de la *Gewalt*; su pensamiento se despliega como filosofía comparada. La deconstrucción, en suma, es una huelga general en cada texto, un afán de heteronomía, un ímpetu que suspende y cuestiona las

normativas que sostienen una forma de lectura y de pensamiento instituidas, como se lee en *Force de loi*.

Estas valoraciones de la poética filosófica de Derrida, que no es sino una gramática negativa del temblor, han ido recorriendo, por sendas distintas y modos propios, el total de los siete textos de que se compone el número. Cada uno contribuye a esclarecer o prologar críticamente una de las facetas de esa violencia que siempre persiste. Así, el volumen se inaugura con una reflexión de Thomas Clément Mercier sobre la delimitación de la violencia a partir de sus escenas de escritura. Mercier entiende que la consideración de lo que sea violento, de la legitimación de la violencia y, en suma, la distinción entre la violencia y su otro (no violencia, quizá) están siempre sostenidos en la referencia a un texto que los precede, y que no hay en este sentido violencia sin escritura, esto es, que no puede tener lugar algo así como una violencia pura, no inscrita o atextual. Para pensar esta cuestión de ascendencia estético-política, entre fuerzas y escrituras, Mercier emprende un recorrido lúcido y erudito por la tradición filosófica contemporánea que ha abundado sobre el poder en todas sus formas, revisando trabajos de referentes clásicos como Aristóteles, Benjamin o Weber, y abordando posiciones del debate contemporáneo, como las de Agamben, Hägglund, Balibar, Hamacher o Gasché, siempre en diálogo con la propuesta derridiana.

Doble es su conclusión: de un lado, hay una presunción de pureza y de neutralidad en esa primera escena de escritura que distingue la violencia de su otro, en la que el texto del filósofo performa el acto fundador de un legislador o del firmante de una constitución, una escena de escritura política que designa la pureza de la violencia a través del gesto –violento– de borrar su carácter convencional, situado, escritural, textual. Como si la pureza que define la violencia y la legitima o la condena se sustentara en una impureza fundadora, la impureza de la referencia a un texto que no se somete al régimen violento que instaura. De otro lado, y por ende, no hay pues en pureza violencia, sino una contaminación originaria entre la violencia y la escritura, un temblor y una ruina de origen, un temblor *del* texto. Pero esta impureza originaria, este fundamento en falta –es decir, esta escritura del fundamento– es también una oportunidad, la oportunidad de la literatura: es la inestabilidad que garantiza una apertura, una alteridad, un cierto acontecimiento, un terremoto. La literatura extrae así, en suma, su potencial político de la equivocación, la impureza, el temblor, la indisociabilidad entre lo legible y lo ilegible, la escritura y la violencia.

Al trabajo de Mercier le releva el estudio de Giustino de Michele sobre las relaciones entre cosmopolitismo, soberanía y servicio militar. De Michele ofrece una lectura excelente del seminario *La bestia y el soberano* para pensar el caso concreto de la Francia contemporánea: Emmanuel Macron propuso en su campaña a la presidencia de 2017 la restitución del servicio militar universal obligatorio, una iniciativa que cobró forma a través de la institución en 2019 del Service National Obligatoire, proyecto cuya plena implementación se prevé para 2026. Esta restitución de la conscripción, siempre suspendida sin ser jamás eliminada, fue carismáticamente defendida por Macron en un discurso pronunciado en 2017, recién elegido presidente, y por título “Pour une Europe souveraine, unie, démocratique”. En tal ocasión, la defensa de la conscripción se asociaba a la idea de una Europa

cosmopolita y unida por la paz y los valores reflejados en los Derechos Humanos, en el entendido de que es necesaria una instancia supraestatal que limite y evite cualquier abuso de poder estatal que provenga del nacionalismo, el identitarismo u otras posiciones políticas disidentes del orden europeo. De Michele analiza esta necesaria implicación de un reparto de la violencia en la constitución de un orden político arraigado en la soberanía, y desvela el carácter fabuloso de su asunción: son entidades míticas como el Hombre, la Nación, el honor o la vida las que legitiman y neutralizan el empleo de una violencia magnífica, que se torna condición incuestionada del orden ético-político gracias a la pureza con que aquellas fabulosamente se perfilan.

De ahí que un análisis de la institución del servicio militar permita desplegar una deconstrucción de la arquitectura clásica de la política, en que la soberanía se vincula fabulosamente con la conscripción, siendo esta una metonimia de la pena de muerte. No abolir una es mantener la otra, implementar una es instaurar la otra. La necesidad de la fuerza como fundamento oculto o fabulado de la política señala una contaminación esencial o una impureza de origen en cualquiera de los valores que articulan simbólicamente un estado, así como la continuidad estructural entre un marco de referencia nacionalista y otro cosmopolita. De ahí que la conscripción, como concluye agudamente De Michele, sea el talón de Aquiles de Leviatán, su punto débil, donde más se apoya y donde más (le, nos) duele.

A continuación, el trabajo de Lorena Souyris Oportot despliega un análisis minucioso y atento sobre las implicaciones filosóficas y políticas de un cierto vocabulario crítico: prejuicio, invención, crítica, fundamento. Siguiendo a Derrida, Souyris Oportot sostiene que la tradición filosófica ha privilegiado una política de la invención y de producción de saber que, teniendo a Descartes como caso paradigmático, ha consistido siempre en la reproducción y constitución de la mismidad, amparándose en un juicio o decisión que ha eliminado y borrado las posibilidades de la apertura anterior a dicho juicio. Esta dimensión pre-juiciosa se ve, pues, violentamente cancelada y anulada en nombre de un régimen de pureza que desatiende la iterabilidad de la traza y presenta la repetición de lo Mismo como única posibilidad, en una legislación ontológica, política y lingüística.

Souyris Oportot revaloriza, así, este momento pre-juicioso del pensamiento, para concebir una invención pensada como venida y como acontecimiento, como temblor e imprevisibilidad, y cifra el cometido de la política en ver esa venida, en no desatenderla. Así, no solo la ley está fundamentada místicamente en una violencia que le es constitutiva y que es tan original como arbitraria, tan esencial como contingente, sino que a esta fuerza de ley que atraviesa toda inscripción se le ha de sumar lo que Souyris Oportot denomina una in-violencia de ley, esto es, una fuerza que, ni violenta ni no violenta, sin legitimidad o pureza asegurada, constituye el momento pre-juicial de la constitución de cualquier orden simbólico, y hace temblar su estatuto. Esta in-violencia constitutiva de la escritura da cuenta de una invención del otro, de una venida de lo otro ínsita en el régimen mismo de lo mismo. Souyris Oportot piensa hasta sus últimas consecuencias, en suma, las dimensiones políticas de la iterabilidad derridiana, desde el gesto mínimo de la escritura y la crítica hasta el máximo de los acontecimientos políticos.

A estos tres textos, que discuten en detalle diversos aspectos del pensamiento derridiano, le siguen cuatro que tratan de expandir sus hallazgos en el diálogo con otros autores y otras tradiciones. Así, Andrea Ugalde Guajardo emprende una lectura cruzada del pensamiento de Jacques Derrida con Luce Irigaray a propósito de la diferencia sexual. Ugalde reconstruye con claridad y rigor la posición de Irigaray en el feminismo y el pensamiento francés, entre filosofía y psicoanálisis, de los años 70, para revisar los diagnósticos de la pensadora sobre la constitución de la subjetividad occidental desde la centralidad de lo masculino. Ugalde vincula con inteligencia la consideración irigarayana de que las estructuras de subjetividad sean, siempre, estructuras de masculinidad, con los desarrollos derridianos a propósito de la estructura de la soberanía como estructura de la subjetividad a partir de la figura del círculo y de la *ipseidad* o el ser sí-mismo. Desde ambos planteamientos, Ugalde concibe el régimen falogocéntrico a través de la continuidad que se establece entre masculinidad, subjetividad y soberanía, para desvelar una violencia estructural que recorre y define estas instancias.

Desde este planteamiento, Ugalde se interroga cómo podría esbozarse una alternativa a este régimen del principio de poder a partir de la lectura que Derrida e Irigaray hacen de Freud y de lo que él denominara el “enigma” de la feminidad. Ugalde atiende al giro material-sexual de la deconstrucción que Irigaray emprende en su obra y al modo en que tanto ella como Derrida abordan su lectura de Freud, tanto para señalar en él restos de una metafísica de la presencia como para hallar una salida o una alternativa al régimen falogocéntrico que sostiene la subjetividad como una forma masculina. Ugalde concluye sugiriendo que el enigma femenino opera como un secreto, como aquella parcela que resiste a la razón hermenéutica y a la manifestación del sentido en la región teórica del psicoanálisis. En la historia de la metafísica, este secreto de lo femenino sería el exceso y el desbordamiento que impide la completud o la pureza –el cierre del círculo– de la instancia soberana, y por ende, de la soberanía del sujeto como plenitud de la masculinidad: el enigma de lo femenino, abunda Ugalde con Irigaray, ha de persistir secreto, exiliado de cualquier paradigma, y solo en esta diferencia hallará su posibilidad y su peligro, su oportunidad y su riesgo. Se trata, en suma, de que lo femenino, en tanto secreto, exceda y vulnere la ley del padre, despliegue una dinámica del deseo y una escritura de la diferencia sexual que, irreductible a aquella, abra regímenes alternativos de subjetividad.

Por su parte, Renan Rocha revisa en su trabajo algunos de los aspectos centrales del concepto derridiano de hospitalidad, y dirige su reflexión a valorar las dimensiones colonialistas de las políticas internacionales de migración, para observar con mayor detenimiento el caso de los indígenas brasileños. Es la categoría colonial del “indio” la que moviliza la reflexión de Rocha para considerar los modos en que la acogida y los ejercicios de hospitalidad condicional desde la perspectiva del anfitrión o de la cultura superior paternalista se componen, en su afán protector –educar, evangelizar, hacer progresar–, de una violencia que no por más sutil es menos cruenta. El derecho occidental que los colonos traen a Brasil es ya de por sí violento, se impone violentamente y permite el curso de una violencia insólita. El derecho, que trae la posibilidad de la justicia y la pretensión de una existencia pacificada, es ya en su venida la instauración de la violencia y la imposibilidad de aquello que promete. No se trata tanto, observa Rocha, de la denuncia de la falta de derechos de los pueblos

indígenas de Brasil, sino antes bien del exceso de Derecho, de la violencia que se les aplica en nombre de la ley y de los derechos que antes, felizmente, no tenían. De ahí que el Estado de derecho sea siempre para el indígena un problema complejo, pues en su venida ya frustra lo que promete, y es indisociable de una historia de hostilidad, esclavismo, secuestros, violaciones, tortura, prisión, expropiación. Una historia que coincide punto por punto con la historia de la hospitalidad colonial.

Pensar hasta el final la hospitalidad, hacerlo sin condición, buscar la justicia para los pueblos colonizados, concluye Rocha, habría de suponer un desplazamiento general de gramáticas, lenguas y perspectivas, desarticular la dinámica de la acogida o del recibimiento, del anfitrión y el huésped, del protector y el protegido. Se trata de hacer de la hospitalidad algo más que un asunto doméstico, de repensar y deconstruir el hogar y su sentido de propiedad.

Prosigue el volumen con el trabajo de James Martell, que despliega una investigación fascinante sobre la relación entre Beckett y Derrida para pensar la literatura y la condición del escritor en el cruce de ambos. Beckett ocupa en el trabajo de Derrida una cierta posición espectral, pues recorre buena parte de su obra sin recibir nunca explícitamente una tematización como la que autores como Baudelaire, Joyce o Kafka sí tienen. Martell revisa los indicios mínimos de esta impronta de largo aliento, y piensa desde ellas y a través de obras beckettianas como *Ohio Impromptu* o *Compagnie* la condición de lo poético. Es una cierta alteridad espectral, precisamente, sostiene Martell con suspicacia, la que constituye lo poético, la que lo enseña, en una indeterminación y confusión de papeles de quien escribe y quien lee, quien escucha y quien habla, *the Reader and the Listener*. El vector poético, como el literario, consiste en esta interpelación de lo otro que atraviesa un texto y lo hace temblar, transforma la instancia soberana de la subjetividad en un cuerpo vulnerable, asediado por lo otro de sí. Si la literatura es una cuestión de secreto, como famosamente ha sostenido Derrida, ello se debe a que el otro, como innombrable, puede alterar las estructuras de sentido y performar una escena diferente de escritura. Lo poético, como el erizo, es una cierta posibilidad de lo imposible, un espectro del texto, una desregulación de esa economía de la violencia que asienta un orden metafísico. Es así mismo como se teje la intertextualidad Derrida-Beckett, presente-ausente, espectral, y este habitar oscuro de un autor dentro del otro resulta ejemplar para pensar el poema, el don, ese más allá de la soberanía que Derrida pensó con obstinación en sus últimos años de vida.

Sergio Villalobos-Ruminott aporta el último capítulo de este número monográfico para valorar la propuesta filosófica de uno de los autores contemporáneos que de forma más original ha continuado desarrollando algunas de las cuestiones abiertas en el legado derridiano. El pensamiento de Jacques Lezra no mimetiza al de Derrida ni redundando en sus desarrollos, pero guarda su aliento, su política exhaustiva del comentario, su práctica de la lectura y la traducción comparada. Villalobos-Ruminott aborda los libros que Lezra ha escrito en los últimos años, en particular *On the Nature of Marx's Things. Translation as Necrophilology*, para valorar con agudeza los modos en que Lezra devuelve a Marx y a Lucrecio al debate contemporáneo sobre el republicanismo, en aras de concebir una forma de institución que, basada en una cierta política de lo intraducible y en una escritura oscilante entre la literatura y la

filosofía, adquiera un carácter estructuralmente abierto, esto es, en términos de Lezra, defectivo. Esta defectividad de la institución se basa en una vindicación del ruido y del residuo, del resto, de todo aquel material que permanece intraducible en un término y que permite ampliar o desviar sus significados. El republicanismo de las instituciones defectivas es, así, un materialismo salvaje, una revisión del materialismo aleatorio althusseriano en que la crítica a la economía política, la teoría de la traducción y la filología negativa se dan la mano para preservar un espacio de alteridad y porvenir en las instituciones políticas. Es el de Lezra, como valora Villalobos-Ruminott, un republicanismo no normativo ni soberanista: un espacio que celebra con entusiasmo la querrela de las cosas, su renuencia a traducirse en signos y a circular.

La dimensión política del trabajo de Lezra, así, se cifra en una política de la alteridad entendida como lo imprevisto y lo residual, la persistencia de la materia, la querrela de las cosas contra sus discursos: en suma, con una resistencia a la operación del sentido, a la lógica de la traducción como equivalencia, a la violencia gélida de la abstracción, al amor por lo particular. Villalobos-Ruminott sostiene que este materialismo salvaje que articula el republicanismo lezriano de las instituciones defectivas y abiertas resiste a la pretensión normativa de la modernidad que querría, en nombre del progreso, acabar con el sufrimiento y el terror de la existencia, pacificar la vida con leyes, estabilizarla y unificarla. En tal república no habría alteridad, y por tanto tampoco deseo, ni amor, ni don, ni acontecimiento: tan solo el cálculo burocrático sin término. Es en lo salvaje, en el ruido y el residuo, en lo aleatorio y desconcertante, en todo eso que resta y que persiste, donde un pensamiento tan político como literario de la *res pública* es algo más que la gestión de la violencia: es un deseo y un temblor por el otro, su imposible traducción, su fuerza, su afán de acogida.

Concluyen el presente volumen una serie de reseñas de libros de temática especialmente afín al tema del presente monográfico, que estudian los últimos trabajos de Judith Butler, Delmiro Rocha y el ya citado Jacques Lezra, para señalar algunas de las líneas por que avanza el debate contemporáneo sobre Derrida y las economías de la violencia en el pensamiento político. Un debate que hace patente que no hay que olvidar, o más bien que hay siempre que aprender, a cómo no temblar.