



ISSN
2014 - 7708

OXÍMORA

REVISTA INTERNACIONAL
DE ÉTICA Y POLÍTICA

Nº 17

Jul - Dic 2020



¿COMO NO TEMBLAR?
JACQUES DERRIDA Y
LAS ECONOMÍAS DE
LA VIOLENCIA EN LA
FILOSOFÍA POLÍTICA
CONTEMPORÁNEA

Foto: Mike Von (Unsplash)

Tabla de contenidos

Presentación

[Temor y temblor, dijo ella](#)

Juan Evaristo Valls Boix (I-VIII)

Artículos

[Texts on Violence: Of the Impure \(Contaminations, Equivocations, Trembling\)](#)

Thomas Clément Mercier (1-25)

[The Leviathan's Achilles' Heel. On Deconstruction and Conscription](#)

Giustino De Michele (26-49)

[In-violencia de ley: Gefunden o elementos para un Urgrund del pre-juicio](#)

Lorena Souyris Oportot (50-68)

[Deconstrucción, soberanía y singularidad en el "enigma" femenino. Entrecruces entre Derrida y Luce Irigaray](#)

Andrea Ugalde Guajardo (69-85)

[De l'hospitalité décoloniale: l'aporie disruptive chez Derrida](#)

Renan Rocha (86-98)

[How to Tremble Beyond Sovereignty: Derrida and Beckett](#)

James Martell (99-118)

[La querrela de las cosas. Marx, Lucrecio y el desorden del mundo](#)

Sergio Villalobos Ruminott (119-134)

Reseñas

["Nada vive más que el fantasma"](#)

Pablo Sánchez Gómez (135-138)

[Singularidad, forma y gobierno. Lucrecio y los términos de un republicanismo material y salvaje](#)

Gonzalo Díaz-Letelier (139-145)

[The Force of Nonviolence](#)

Antoni Marí Marí (146-150)

[Contagio social: guerra de clases microbiológica en China](#)

Javier Moscoso Cala (151-156)

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 revalora, 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.

TEXTS ON VIOLENCE: OF THE IMPURE (CONTAMINATIONS, EQUIVOCATIONS, TREMBLING)

Textos sobre violencia: de lo impuro. (Contaminaciones, equívocos, temblores)

Thomas Clément Mercier

ANID/FONDECYT, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile
thomas.clement.mercier@gmail.com

Abstract:

This article interrogates a certain philosophical *scene* –one which constitutes itself through the position of what Jacques Derrida calls “the ethical instance of violence.” In the course of the essay, I analyze this quasi-juridical scene through readings of Aristotle, Walter Benjamin, and Giorgio Agamben among others. The scene, built on texts on texts on violence, demands a logic of purity; it is wary of contaminations and equivocations. And yet it thrives on them. In analyzing the implications of text, writing, and trace for the philosophical discourse on violence, I follow Derrida “just to see” what could make the scene *tremble*.

Keywords:

Deconstruction, Law, Jacques Derrida, Giorgio Agamben, Walter Benjamin, Critique of violence, Justice.

Resumen:

Este artículo interroga cierta *escena* filosófica –una que se constituye a través de la posición de lo que Jacques Derrida llama “la instancia ética de la violencia”. En el curso del ensayo, analizo esta escena cuasi-jurídica a través de las lecturas de Aristóteles, Walter Benjamin y Giorgio Agamben, entre otros. La escena, construida sobre textos sobre textos sobre violencia, exige una lógica de la pureza; es recelosa de contaminaciones y equívocos. Y sin embargo, se alimenta de ellos. Analizando las implicaciones del texto, la escritura y la huella para el discurso filosófico sobre la violencia, sigo a Derrida “solo para ver” qué puede hacer *temblar* esta escena.

Palabras clave:

Deconstrucción, ley, Jacques Derrida, Giorgio Agamben, Walter Benjamin, crítica de la violencia, justicia.

Recibido: 21/05/2020

Aceptado: 30/06/2020

A text is a text only if it hides from the first glance, from the first comer, the law of its composition and the rule of its game [*jeu*]. A text always remains, for that matter [*d'ailleurs*], imperceptible. The law and the rule are not sheltered in the inaccessibility of a secret; it is simply that they never give themselves, in the present, to anything that could rigorously be called a perception.

Derrida, 1981: 63, translation modified.

What happens is always some *contamination*. The uniqueness of the event is this coming about of a singular relation between the unique and its repetition, its iterability. The event comes about, or promises itself initially, only by thus compromising itself by the singular contamination of the singular and what shares it. It comes about as impurity –and impurity here is chance.

Derrida, 1992a: 68-69.

1. CONTAMINATIONS: OF A PHILOSOPHICAL SCENE (“THE ETHICAL INSTANCE OF VIOLENCE”)

It might seem counterintuitive to start an essay on violence with two epigraphs that deal with text and literature. The first epigraph is the famous incipit of Derrida’s “Plato’s Pharmacy,” while the second one is extracted from a 1989 interview on the “institution” of literature. Of course, my choice of epigraphs is not entirely innocent. I will give two justifications for it. First, my intention was to draw attention to the textual character of what I will call a philosophical *scene*. This scene supposes a certain “style” of writing or doing philosophy, and perhaps even a certain philosophical “genre” or “subgenre”: the philosophical discourse on violence. The scene involves a *mise en scène*, always more or less fabricated, in which the philosophical discourse gives itself the power or the authority to deliberate about violence, to make “violence” its object, to delineate violence, to delimit between violence and its other (nonviolence), or to discriminate between just or unjust, legitimate or illegitimate categories of violence. This gesture supposes the expulsion or obfuscation of the violence of its own doing, of its own fabrication; it suggests that what we call violence can be made available to a relatively neutral theoretical discourse, so that predicative judgements can be made on violence, on the distinctions between violence, force, or power, on the possibility and sometimes the necessity of violence, and so on. The philosophical discourse posits itself as a *theory* of violence and grants itself the power to draw ethical-political implications in the form of a critical instance. In doing so, the philosophical discourse delimits a regional field over which it gives itself the authority to legislate. In this scene, the philosopher already resembles a legislator or a legal constituent; the philosophical text already starts to resemble a legal constitution. One can find many illustrations of this theoretical-practical “scene” in the history of Western

philosophy, from Plato and Aristotle to Hobbes and Rousseau, Hegel, Marx, Benjamin, Weber, Sartre, Fanon, Arendt, Agamben, Butler, and so on and so forth. But here, already, the scene I describe –the philosophical discourse on violence– becomes enmeshed with problems of language: how will we recognize the unity of that thing called “violence” through all its translations, anamorphoses, and definitions? Is there a continuous line from the Greek *ἰς* and *βία* (force, violence) to the Latin *vis* and *violencia* –to say nothing of the vastly different German *Gewalt* and of its cognates? Etymology can only take us so far. But since we must start somewhere, let me quote Aristotle’s *Nicomachean Ethics*. Book III starts with a reflection on *βία* (violence) and includes a definition of the *βίαιος* (violent) act (1110b):

That which is violent [*βίαιον*] is something whose origin [*ἀρχή*] is external [*ἔξωθεν*], since it is the sort of thing to which the person who is acting or undergoing something contributes nothing –for example, if a wind, or people who have control over someone, should carry him off somewhere. [...]

What sort of actions, then, are to be called violent [*βίαια*]? [...] That which is violent [*βίαιον*], then, appears to be something whose origin [*ἀρχή*] is external [*ἔξωθεν*], while the one who is violented [*βιασθέντος*] contributes nothing to it. (2011, 42-44; translation modified¹)

Does this amount to a definition of violence? At the very least, the scene here described by Aristotle is a scene of appellation, of classification. An action is *said* to be violent, then, if it has its origin –its *arkhe*– entirely *outside* of whom or what is being “forced” or “violented”. Violence comes purely from the outside, as *exo-archy*. Violence, in this perspective, presupposes the existence of an inside/outside structure, of a certain limit between the two, and must be understood as generated from the outside, as exogenous or exonomic, heterogeneous or heteronomic. Itself inscribed in a text that is a pedagogical treaty of ethics, this scene would constitute an example of what Derrida calls “the ethical instance of violence” (I will return to this “instance” in a moment).

This leads me to my second justification for choosing epigraphs that deal with text. It brings us closer to Derrida. In his reading of Rousseau and Lévi-Strauss in *Of Grammatology*, Derrida approached violence –and, in fact, “originary violence” –through a certain scene of writing:

For writing, obliteration of the proper classed in the play of difference, is the originary violence itself: pure impossibility of the “vocative mark,” impossible purity of the mark of vocation. This “equivocation,” which Rousseau hoped would be “eliminated” by a “vocative mark,” cannot be effaced. For the existence of such a mark in any code of punctuation would not change the problem. The death of absolutely proper naming, recognizing in a language the other as pure other, invoking it as what it is, is the

¹ What does justify, here, that *βίαιος* be translated as “violent” rather than “forced,” or “constrained,” or “compulsory,” or even “exogeneous”? What does remain of *βία* when it has been reduced to the supposed kernel of this definition, that is: to the purely exogenous or the heterogeneous (supposing that this gesture of definitional reduction is indeed possible)? And what does lie in this definition –if not, already, the whole text-machinery of the *Nicomachean Ethics* and the powerful system of traces it carries with itself?

death of the pure idiom reserved for the unique. Anterior to the possibility of violence in the current and derivative sense, the sense used in “A Writing Lesson,” there is, as the space of its possibility, the violence of the arche-writing, the violence of difference, of classification, and of the system of appellations. (1997: 110)

What Derrida calls “originary violence” – “the violence of difference, of classification, and of the system of appellations” – is thus inseparable from a thinking of writing. It supposes the impossibility of “purity” – that of the proper and of the unique, which can be seized as such only through the differential effects of iterable marks, traces, and references. Akin to the law of iterability described in our second epigraph, arche-writing involves impurity, equivocation, and contamination:

To think the unique *within* the system, to inscribe it there, such is the gesture of the arche-writing: arche-violence, loss of the proper, of absolute proximity, of self-presence, in truth the loss of what has never taken place, of a self-presence which has never been given but only dreamed of and always already split [*dédoublée*], repeated, incapable of appearing to itself except in its own disappearance. (1997: 112)

“Arche-violence” or “originary violence” would thus *refer* to the “violence” of referentiality “itself” – in other words, to the heterogeneity of self-difference (self-interruption or *différance*) which pre-conditions the position of the discourse on presence. In this sense, arche-violence is nothing present. It cannot present itself. It cannot be conceived or experienced in the form of presence. It “is” not. It is not “of” being. It is certainly not an *ontological* violence and cannot be reduced to *ontological concepts of violence* (be they theoretical or empirical)². No concept for it. It precedes and

² In a recent essay, Bruno Bosteels (2017) claims that Derrida produces an “ontologization” of “originary violence” which prevents him from appreciating the historical-dialectical dimension of violence and counter-violence (such as revealed to us by Hegel and Marx), and forbids any meaningful or effective *critique* of power and violence. Let’s note that Bosteels makes these claims *without ever offering any reading of Derrida’s texts on violence*. He merely quotes from his 1964-1965 seminar on Heidegger, and interprets Derrida’s readings of Heidegger as exemplifying Derrida’s position on the “ontological” dimension of *polemos*. In the pure style of the traditional metaphysician, Bosteels goes to the text as if it were merely a reservoir for truth content, for algebraic concepts, and completely ignores what makes a text a text: here, a *seminar* in which Derrida *teaches Heidegger*. Bosteels claims to speak about “the early Derrida,” but it would have been enough for him to go to “Violence and Metaphysics” or *Of Grammatology* (both elaborated in the same years) to realize the problems with his argument. The violence of Bosteels’s interpretation is evident; and it *can* be critiqued. Indeed, contrary to what Bosteels claims, Derrida’s deconstruction of violence does not “ontologize” violence. It supposes an increased attention to contexts, “historical” or else. By showing that there is *no acontextual violence*, it raises the stakes for historicity by challenging traditional (for example Hegelian-dialectical) conceptions of history. Therefore, Derrida’s economy of violence does not eliminate the reference to historicity or criticality; however, through the postulation of what he names an “unrecognizable history” (2002: 257), Derrida reinscribes historicity and criticality within a more general historicity (a sort of hyper-historicity) emphasizing the silencing violence and originary performativity of the critical and historical gestures inasmuch as they contribute to violently stabilize the reference to violence in a given context. I addressed at length the question of the articulation between violence and historicity in my PhD dissertation *The*

exceeds any conceptuality and any ontology, as well as any ontological discourse that could be made on the subject of violence (in the *derived* sense of the term). The ontological gesture works in obfuscating the originary “violence” of heteronomic referentiality, although it proceeds from it. The sovereign gesture of ontology must protect its “own” autotelic, self-referential structure against the “violence” of heteronomy and ex-appropriation, while it relies on it for its “own” position: the logic of the proper and the thought of presence are but effects of heteronomic referentiality and its supposed “violence.” I use scare quotes, here, because the “violence” at stake can be conceived as violence (in a *derived* sense, then: as heteronomic violation of the self, of full presence) *only* from the standpoint of the ipseity of a proper which sees itself as threatened by heteronomy in its “origin,” before its “origin.” For a similar reason, “originary violence” is “originary” *only* from the standpoint of a thought of origin: in a perhaps more rigorous sense, “originary violence” is what deprives the autonomic structure of ipseity from “origin.”³ Because it *refers* to the irreducible referentiality of text, to the always-possible substitutability of traces, to self-difference and heteronomy as pre-conditions for thought, discourse, and experience, arche-writing can only be conceived as violent (in the derived sense) from the perspective a philosophical “scene” which privileges self-presence and the logic of the proper in its representation of thought, discourse, and experience. It is on the basis of this important distinction that arche-writing can be understood as “violent opening”:

To recognize writing in speech, that is to say difference and the absence of speech, is to begin to think the lure. There is no ethics without the presence of the other but also, and consequently, without absence, dissimulation, detour, difference, writing. The arche-writing is the origin of morality as of immorality. The nonethical opening of ethics. A violent opening. As in the case of the vulgar concept of writing, the ethical instance of violence must be rigorously suspended in order to repeat the genealogy of morals. (1997: 140)

As radical opening, *différance* cannot be said to be violent or nonviolent in the *derived* sense of violence –that is, according to more or less stabilized critical discriminations resulting from the (more or less fabricated) scene which posits “the ethical instance of violence.” However, it opens “the space of its possibility.” As Derrida explains, this does not mean that writing should be understood as purely and simply “innocent”; he agrees with Rousseau and Lévi-Strauss that there might be something intrinsically “violent” about writing from the perspective of speech and full presence. However, what we call here “violence” must be rethought entirely, and disjointed from strictly ethical *and* empirical readings of violence: “radicalizing this theme, no longer considering this violence as derivative with respect to a naturally innocent speech, one reverses the entire sense of a proposition –the unity of violence and writing– *which one must therefore be careful not to abstract and isolate*” (1997: 106, my

Violence of Legitimacy: Democracy, Power, Antagonism (King’s College London, 2017), which I am currently turning into a book.

³ For both these reasons –and although I agree at large with Valeria Campos-Salvaterra’s analyses of violence in relation to deconstruction and phenomenology (2019)– I would not call this originary violence an “original polemos.”

emphasis). Let's be careful, then. Especially because, as we will see, this non-derivative sense of "violence" ("originary violence"), as heteronomic curve or hetero-referentiality, is also described by Derrida as the condition for the relation to the other. As Derrida explains in "Violence and Metaphysics," the same necessities are conditions for both "violence" and "nonviolence":

these necessities are violence itself, or rather the transcendental origin of an irreducible violence, supposing, as we said above, that it is somehow meaningful to speak of preethical violence. For this transcendental origin, as the irreducible violence of the relation to the other, is at the same time nonviolence, since it opens the relation to the other. It is an *economy*. And it is this economy which, by this opening, will permit access to the other to be determined, in ethical freedom, as moral violence or nonviolence. (1978: 160)⁴

⁴ If I quote this passage and stress the notion of "nonviolence" in this introduction, it is certainly not to claim to retrieve a beatific relation to the other oriented towards perpetual peace and whatnot. It is, rather, to express a certain perplexity with regard to several readings which reduce Derrida's deconstruction of violence to the recognition of the ineradicability of what they call "constitutive violence." Certainly, Derrida gives many indications that there is a certain *empirical* ineradicability of violence. But the risk is to conflate the "arche-violence" of arche-writing with *ontological* or *empirical* concepts of violence, and thus to reinstitute, by the same token, "the ethical instance of violence," though negatively, now understood as *constitutive* violence and as impossibility of the ethical relation. For example, Martin Hägglund (2008) cites as epigraph to his chapter on "Arche-Violence" (76) the passage that just precedes the above quotation from "Violence and Metaphysics"; but he never mentions Derrida's important caveat ("supposing [...] that it is somehow meaningful to speak of preethical violence") and erases all references to "nonviolence." Why oversimplify Derrida's argument on preethical violence and/or nonviolence? This, I believe, is related to Hägglund's overall intent, which is to offer an account of deconstruction as purely *descriptive*, and to debunk *prescriptive* or *ethical* "misreadings" of Derrida (31). Hägglund is right to say that the "opening" we are talking about here is not strictly "ethical"; it is preethical. But this is precisely the reason why it is *neither* violent *nor* nonviolent in the ethical (derived) sense of term. Nonetheless, Hägglund insists that Derrida's critique of Levinas signifies the ineradicability of what he calls "constitutive violence," which implies that the nonviolent relation to the other cannot exist (or even *be desired*) as such. In this way, Hägglund posits the irreducibility of violence, the necessity of discrimination and struggling, and the need to interminably calculate between violences within an economy of violence. This is perhaps true from an *empirical* or *descriptive* perspective: no determinate relation to the other can ever be said to be purely nonviolent –or purely violent, for that matter, which is enough to (at least) problematize the notion of "constitutive violence." But the issue is that Hägglund's purely "descriptive" account is reductive and one-sided: Michael Naas (2009) persuasively showed that Hägglund's insistence on descriptivity cannot *not* fall back into an ontological description of *différance*, trace, and spacing as what arrives in/to a presence. Similarly, Hägglund reduces arche-violence to a negative impossibility (empirical violence) precluding the ethical relation to the other; he fails to account for the fact that it is a structural condition of possibility and impossibility for thinking the relation (see also Vitale [2018: 228-9] for a similar critique of Hägglund with respect to autoimmunity). Derrida, in his writings on violence, strives to think this pre-ontological opening, which he also calls an irreducible promise (1996: 85). The opening of the promise suspends the ethical instance of violence. It is neither violent nor nonviolent in the derived sense of the term –or it is perhaps both, or perhaps something else entirely, because in fact it "is" nothing in itself, nothing present. It

This transcendental violence/nonviolence –which is, from the outset, described as condition of possibility and impossibility– is certainly what Derrida will refer to in later texts as a quasi-transcendental. It refers to the contaminating effects of *différance* and text as auto-hetero-referentiality.

Of course, Derrida's insistence on *text* does not mean that violence should be understood as purely "textual" –or, even less, as a purely "linguistic violence," as claimed by Beatrice Hanssen (2000: 165-78). It signifies that what we call violence, or βία, *Gewalt*, or *violencia*, or what we refer to through the whole lexicon of force, power, *potestas*, *potentia*, *potenza*, *puissance*, and so on, is always differential and referential. It is taken within the trace-structure. This implies that the (philosophical) thinking and meaning of violence always departs from traces –which can always be interpreted as "traumas" (either positive or negative)– and that what we place under the *name* violence cannot be conceptualized as *such*, that is, seized within a concept that would be univocal, fully unified and self-identical. The "concept" of violence (supposing there is one) is always inscribed within more or less stabilized, contextual networks of referential traces which remain to be interpreted, and perhaps deconstructed.⁵ The risk, of course, is that interpretive readings of violence are always *contextual* –and this is one of the first violences of violence: I am always potentially robbed of my conscious or unconscious experience of violence. The economy of violence is quite as much an economy of justifications. This also means that violence remains to be interpreted, translated, and, perhaps, repaired, on the backdrop of a singular experience which, in itself, remains inaccessible to any conceptuality and philosophical

must be interpreted through traces. It remains to be read. In *The Politics of Friendship*, Derrida calls it "a strange violence" (2005: 231). It points to a radical heteronomy before autonomy, to "the pre-originary intervention of the other in me" (2001: 89) –an "intervention" which, if we take it seriously, goes to deconstruct Häggglund's opposition between "prescription" and "description." In beckoning to this pre-originary and preethical indebtedness to the other, deconstruction *does* something and *enjoins* something; it suggests, at the very least, the force of an injunction, the "strange violence" of this pre-originary opening and contamination, "the heteronomic and dissymmetrical curve of a law of originary sociality" (2005: 231, translation modified). If, in this essay, I chose –unlike Häggglund– to put much emphasis on the question of *text*, it is notably to try and avoid the problematic opposition between (ontological) description and (ethical) prescription when it comes to "violence." A text is never purely "descriptive," nor simply "prescriptive." I'll draw several implications of this in conclusion.

⁵ See Derrida (1988): "The phrase which for some has become a sort of slogan, in general so badly understood, of deconstruction ('there is nothing outside the text' [*il n'y a pas de hors-texte*]), means nothing else: there is nothing outside context" (136). "The structure thus described supposes both that there are only contexts, that nothing *exists* outside context, as I have often said, but also that the limit of the frame or the border of the context always entails a clause of nonclosure" (152). "This is why (a) the finiteness of a context is never secured or simple, there is an indefinite opening of every context, an essential nontotalization; (b) whatever there can be of force or of irreducible violence in the attempt 'to fix the contexts of utterances,' or of anything else, can always communicate, by virtue of the erasure just mentioned, with a certain 'weakness,' even with an essential nonviolence. It is in this relationship, which is difficult to think through, highly unstable and dangerous, that responsibilities jell, political responsibilities in particular" (137).

discourse, any ontology. Violence is a *heritage* –and, in large part, a *philosophical heritage*– itself inscribed through texts, contexts, notions, representations. The question remains to know how we *use* (or *abuse*) this heritage, what we can or should *do* with this heritage –although the problem might not be “simply” that of *using* or *doing* something, but of reading, writing, and deconstructing, which is perhaps something else.

If, as we saw above, violence and writing share an intimate relationship of co-implication (as heterogenous or differential this relationship might be), we can assume two things: 1) that every text –starting with Derrida’s– has to do with violence, is a text on violence; and 2) that the motif of violence cannot be reduced to a “question” or a “theme” among others in Derrida’s corpus –and that this motif is virtually unlimited, although, due to the law of quasi-transcendental contamination exposed above, it is never quite identical with itself. The law of text “suspends” the ethical instance of violence and the philosophical scene that is attached to it. Let’s recall what Derrida says about the violence of academic discussion (and beyond) in *Limited Inc*:

The violence, political or otherwise, at work in academic discussions or in intellectual discussions generally, must be acknowledged. In saying this I am not advocating that such violence be unleashed or simply accepted. I am above all asking that we try to recognize and analyze it as best we can in its various forms: obvious or disguised, institutional or individual, literal or metaphoric, candid or hypocritical, in good or guilty conscience. And if, as I believe, violence remains in fact (almost) ineradicable, its analysis and the most refined, ingenious account of its conditions will be the least violent gestures, perhaps even nonviolent, and in any case those which contribute most to transforming the legal-ethical-political rules: *in* the university and *outside* the university. (1988: 112)

For all these reasons, no text is ever entirely innocent –which also means that, for the same reasons, no text is ever entirely guilty *as text*... With all these precautions in mind, let me add a last one to conclude this introduction. This text is not a text on violence. This text is a text on texts on violence. I cannot tell if that makes me more or less innocent.

2. EQUIVOCATIONS: OF A TEXT (YET ANOTHER TEXT ON “DIVINE VIOLENCE”...)

Let’s start with a text: Walter Benjamin’s *Zur Kritik der Gewalt*, first published in 1921. It is a short text, but one which generated an enormous amount of literature: texts on texts on a text. It would be impossible to list here all the commentaries that were written on Walter Benjamin’s essay. The list becomes gigantic if one adds the texts written on Derrida’s text⁶ on Benjamin’s text, to which one should also add the texts written on Agamben’s texts on Derrida’s text on Benjamin’s text: “Since the appearance of Derrida’s discussion, Benjamin’s essay has been more and more minutely scrutinized, analysed, dissected, and has provoked a wide range of different and

⁶ “Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’” (in Derrida, 2002: 230-298). Derrida’s essay was first given as lectures in 1989-90. The bulk of the section on Benjamin was initially part of Derrida’s seminar *Politiques de l’amitié* (EHESS, 1988-89).

diverse, and often conflicting, interpretations by thinkers as distinct as the aforementioned Axel Honneth, Judith Butler, Simon Critchley and Slavoj Žižek (to name just a few)" (Moran and Salzani, 2015: 4-5). This intricate network of texts on texts on violence seems to function as a gargantuan interpretive machine, a phantasm factory put to work by a multitude of psychic and theoretical investments. In several places of his book *Violence: Thinking without Bannisters*, Richard Bernstein seems to recognize the quasi-sexual appeal of the text –one that is "irresistible": "In seeking to make sense of violence and to distinguish types of violence (and nonviolence) there is an almost irresistible obsession to return to Benjamin's essay and to take one's stand in regard to it" (2013, 48). Bernstein speaks about the text's "seductive allure" –which doesn't preclude a certain "nervousness," especially regarding the concept of "divine violence." The fantastical interpretive scene we are approaching here (Giorgio Agamben uses the term "gigantomachy") is not without desire, sex, and violence. It bridges the theoretical and the practical, the spiritual and the concrete in interpretations at war: "More generally, these several interpreters are fighting for the soul of Benjamin. The issue is not exclusively whether one is to read Benjamin as a philosophical, political, theological, or political-theological thinker. Rather, what underlie the conflict of interpretations are the concrete consequences of Benjamin's thinking." But, I might add: what if this text were –dare I say– a text? If Benjamin's text-machine works, and works apparently so well, in so many different contexts, it is perhaps because it is *also* a text, and as such is open to interpretations and equivocations: in fact, the text-machine exhibits this openness –an intrinsic fallibility which leaves the reader affected in a way that is immediately generative.

Many of these theoretical-psychosexual-textual investments have fixated on the concept of "divine violence" –despite, or perhaps because of, the fact that divine violence is defined by Benjamin as *both* pure *and* impure ("bastardized"), and remains inaccessible to human interpretation:

But if the existence of violence beyond the law, as pure immediate violence, is assured, this is proof that revolutionary violence –the name which must be assigned to the highest manifestation of pure violence among men– is possible, and how. However, it is neither possible nor urgent for humankind to decide when pure violence was actual [*wirklich*] in a given case. For only mythic violence, not divine violence, will be recognizable as such with certainty, unless it be in incomparable effects, because the expiatory force of violence [*die entsühnende Kraft der Gewalt*] does not manifest itself to men. Once again all the eternal forms are open to pure divine violence, which myth bastardized with law. (Benjamin, 1996: 252, translation modified)

For these reasons, pure divine violence fosters equivocations and misunderstandings. Not only because "divine violence" is itself a textual piece, inscribed within a text which is itself admittedly difficult, but also because equivocation and misunderstanding are inscribed by Benjamin in its very concept.⁷ Agamben, for example, underlines its dangerous power of equivocation:

⁷ Given Benjamin's important caveat, there is something quasi-tragicomical in the way readers keep denouncing previous "misreadings" of divine violence –just before putting forward their

The definition of this third figure, which Benjamin calls “divine violence,” constitutes the central problem of every interpretation of the essay. Benjamin in fact offers no positive criterion for its identification and even denies the possibility of recognizing it in the concrete case. What is certain is only that it neither posits nor preserves law, but rather “de-poses” (*entsetzt*) it. Hence its capacity to lend itself to the most dangerous equivocations [*equivoci*] (which is proven by the scrutiny with which Derrida, in his interpretation of the essay, guards against it, approximating it –with a peculiar misunderstanding [*singolare fraintendimento*]– to the Nazi “Final Solution.” (1998: 63-64)

If I had to schematize the question that awaits us, I would put it this way: Agamben’s reading of divine violence is an attempt to stabilize the equivocation and to protect divine violence at all costs against potential “misunderstandings.” (One could argue that Agamben’s whole argument in *State of Exception* is oriented towards this goal, notably by disjoining Benjamin from Carl Schmitt as carefully as possible.) On the contrary, Derrida’s interpretation consists in emphasizing interpretability and the risk of equivocation at every turn, making it the starting point of his reading, and stressing the irreducible possibility of misreading, complicities, and contaminations.

own (supposedly) “correct” reading of it. For a recent example, see Judith Butler (2020). Since we’re on the topic of “recognizing” divine violence, let’s bring up an interesting document that was recently brought to Benjamin scholars’ attention (notably by Sami Khatib). It is an entry in Werner Kraft’s diary dated from May 1934, in which Kraft describes a private conversation with Benjamin (in Scheurmann, 1992: 47). Kraft reports that Benjamin told him in 1934, about 13 years after the publication of *Zur Kritik der Gewalt*, that he now considers “divine violence” as “an empty spot, a limit-concept, a regulative idea” (my translation). Kraft explains that Benjamin now believes that the “just war” of “divine violence” is the class struggle. This is great news for Slavoj Žižek (2016: 39-42), who sees there a confirmation that divine violence designates “brutally unjust,” radically meaningless, strictly destructive manifestations of the class struggle: pure means without end. This is perhaps the case, but: 1) in the same diary entry, Kraft also explains that Benjamin still considers (just) divine violence (in the form of the “class struggle,” then) as radically nonteleological, as pure violence disconnected from any mythical belief, end-oriented rationalization or justificatory narrative. Violence becomes unjust (for example, in the case of fascist violence) as soon as it is inscribed in justificatory discourse. So that all problems of interpretation, justification, representation, identification and recognition related to “divine violence” (on which I have more to say below) should now *also* affect or contaminate whatever bears the name “class struggle.” It is unclear whether this problematization of the class struggle can be made fully compatible with Žižek’s own conception of the class struggle, and with the *examples* he takes to illustrate such conception in relation to “divine violence”; 2) but let’s not forget that the document we are talking about here is a very singular *text*: it is a personal account of a private conversation, written privately by Kraft (what a name!) in 1934 (what a date!). Let’s also note that Kraft is often critical of Benjamin (and of his proto-Marxism) in his diary –which also contains violent accusations of lying and injustice, conflicts in paternity claims (around the work of Jochmann), but also declarations of love and veneration, as well as expressions of painful disappointment followed by outbursts of forgiveness... How does one *read* such a text?

Benjamin's explicit intent in "*Zur Kritik der Gewalt*" is, well, to produce a critique of violence.⁸ From the outset, Benjamin exposes the main difficulty of this project: it is made difficult by the very nature of law, of any legal system, which has always determined violence as a *means* to an end. The result is that violence, as means, can always be justified in relation to its end. The essence of law, of any legislation (natural or positive) is to distribute between violence and nonviolence, between justified and unjustified violence. In the sphere of law, nothing definitive can be said about the legitimacy or illegitimacy, justness or injustice of violence, because this judgement will be indexed on the state of law, on the law of the state and the legitimacy of its ends, themselves instituted and protected through violence. One cannot escape a certain dogma: "just ends can be attained by justified means, justified means used for just ends" (1996: 237). In order to escape this circle of violence and law –the apparently interminable cycle of justified violence and violent justifications, of law-positing and law-preserving violences, the dialectics of revolutions and counterrevolutions– Benjamin reaches for two motifs that seem to exceed the sphere of law and its means-ends structure: "nonviolent pure means" and "pure divine violence." Benjamin gives several examples of nonviolent pure means (for example, a certain conception of non-instrumental language); but he also suggests that the politics of pure means can always be colonized by law and become impure, and therefore violent. The state's law can always interpret those pure means as violent, not because of their nature as such (Benjamin seems to hold onto the idea that pure means are intrinsically nonviolent), but because they can be judged to be violent due to their effects. A case in point is the revolutionary proletarian strike, which Benjamin describes as a nonviolent pure means, but which is perceived as violent and threatening by the state (246). Resistance and repression ensue. The nonviolence of "pure means," then, can always be considered as violent, not because of what it *is*, but because of what it *does*. And Benjamin, who is clearly sympathetic towards a purely nonviolent anarchistic revolutionary strike, also seems to suggest that its chance of deposing the law once and for all are very limited "if violence is totally excluded in principle" (247).⁹ This is when "divine violence" enters the stage.

I would be careful not to fully conflate what Benjamin calls "pure means" with what he calls "divine violence." While pure means are understood as essentially

⁸ I analyze Benjamin's essay in more detail –especially in relation to a certain "performative violence"– in my PhD dissertation, *The Violence of Legitimacy: Democracy, Power, Antagonism*. In "Force of Law," Derrida recalls that "violence" is not a perfect equivalent for *Gewalt*: "The text by Walter Benjamin that I will be speaking about soon is entitled '*Zur Kritik der Gewalt*'; translated in French as '*Pour une critique de la violence*' and in English as 'Critique of Violence.' But these two translations, while not altogether unjust, and so not entirely violent, are very active interpretations that do not do justice to the fact that *Gewalt* also signifies, for Germans, legitimate power, authority, public force. *Gesetzgebende Gewalt* is legislative power, *geistliche Gewalt* the spiritual power of the church, *Staatsgewalt* the authority or power of the state. *Gewalt*, then, is both violence and legitimate power, justified authority" (2002: 234).

⁹ In the 1920 fragment "The Right to Use Force," Benjamin expresses similar doubts about the strategy of nonviolence, and about "ethical anarchism" as viable political program (1996: 233).

nonviolent, divine violence is never explicitly described as nonviolent: it is pure violence. Certainly, there might be points of passage between the two (for example, pure, divine violence, which is entirely outside of law, is certainly not a means to an end, even less a *human* end); but it is worth noting that Benjamin, in that text, never literally describes divine violence as “pure means,” or as nonviolent. I say this because many commentators have jumped to the conclusion that divine violence, as pure violence, can be interpreted as an instance of nonviolence and as a pure means. Perhaps, but I am not sure that this is quite the case –maybe divine violence is something else entirely. It is absolutely decisive beyond the law. Its principle is justice without justifications. It is pure violence (*Gewalt*) without power (*Macht*). It is a pure manifestation of *Gewalt* which exceeds the legal circle of justifications and condemnations. As such, it exceeds human interpretation and decision.

Why is it so important that divine violence –the expiatory force (*Kraft*) of justice, as pure, immediate self-manifestation of violence beyond the law– remains uninterpretable according to Benjamin? This is because, as soon as justice and its violence are interpreted, they can always be justified and/or condemned, and thus reinscribed within the logic of justifications, that is, within the teleo-logic of the means-ends structure which is the essence of the legal system –and more generally, of the philosophical “scene” of violence understood as ethical-juridical machine. In other words, as soon as violence can be interpreted and *represented*, it can enter the economy of violence and justification, and it is always possible that justice becomes contaminated, bastardized by law. Interpretation is always, at least virtually, a scene of judgement, of impure violence and justification. Such possibility can never be excluded as soon as pure violence is deemed interpretable and representable: it can always be reincorporated within the ethical economy of morality and immorality, violence and nonviolence, guilt and innocence. Violence can be justified or legitimized, excused or mitigated, disculpated, maybe forgiven, found innocent and perhaps even nonviolent –which also means, by the same token, that it can always be incriminated, inculpated, condemned, or denounced, sometimes within the same “scene” of judgement. Interpretability makes pure violence potentially impure by making it possible to judge it and give reasons for it, to inscribe it within a chain of causality, to make it a means to an end. It makes testimony possible, be it for the defense or the prosecution –à *charge* ou à *décharge*. But, in principle, divine violence should not need to justify “itself,” because if it did, it would mean that God “himself” would be a subject of law –and no absolute criteria for justice and/or violence would be given any longer. Purity –that of violence, just violence, pure divine violence– cannot survive interpretation; it is always threatened by interpretability.

Benjamin’s gesture is thus explicitly ambivalent: while he makes it clear that pure divine violence remains radically uninterpretable in itself and in its effects, he does preserve, in the figure of divine violence, the possibility of a pure *Gewalt* in which violence and justice are conflated.¹⁰ Divine violence is uninterpretable, but it is just:

¹⁰ It is perhaps this dangerous ambivalence of divine violence –*uninterpretable* though *effective*; *pure* though *bastardized*– which interested, excited, and troubled Derrida so much – enough to justify (without it being entirely justifiable, and explicitly so) his provocative interpretation in the “Post-Scriptum” of “Force of Law.” In turn, Derrida’s forceful, perhaps violent

it is an *effective manifestation* of violence as justice –although its scope and even its effects escape the power of decision and interpretation of humankind. In *Zur Kritik der Gewalt*, Benjamin does not explicitly describe divine violence in the language of ontology, but it is undeniably an instance of pure violence as justice, of violence and justice *as such*, conceived in the purity and immediacy of a pure self-manifestation of violence *as such*. Question: can a discourse on purity ever fully escape the language of ontology? In any case, it is necessary that pure divine violence remains *both* effective (*wirklich*) and uninterpretable *as such*, because any interpretation of divine violence would make it *impure* by reincorporating it into the economy of justification predicated on the means-ends logic. Pure divine violence would thus become contaminated by law –which, according to Benjamin, may always happen.¹¹

interpretation provoked, troubled, and excited –generating interpretations over interpretations: texts on texts on violence.

¹¹ Everything, therefore, hinges on the way one chooses to read or interpret this always-possible contamination of justice by law –a very difficult problem, made all the more difficult because interpretative reading itself can always be *interpreted* as effecting *contamination*. I believe there are at least three ways of interpreting the problem of the contamination between justice and law in relation to divine violence: (1) The first one is to localize, identify, and protect, *against* contamination, certain *instances* or *examples* –ontological categories of human practices strictly uncontaminated by law. This is, for example, James Martel’s reading of divine violence as a political ontology of nonlegal anarchistic practices (2015), or Žižek’s conception of divine violence as purely destructive outbursts of lawless violence (2016), or Judith Butler’s interpretation of it as nonviolent civil resistance against the violence of law (2020). This is also Agamben’s interpretation, as will be described in this section: a modal ontology of human life as pure potential, whose purity remains uncontaminated by the teleo-logic of law. (2) The second type of interpretation, perhaps more faithful to Benjamin’s most radical statements on destruction and “the destructive character,” consists in preserving *both* the purity of divine violence *and* the necessity of its contamination in law. According to Werner Hamacher, the “afformative” of pure divine violence “cannot help becoming what it is not and will always have become what it never was: the atemporal relinquishes itself to the time of positing, of representation, and of duration, exposing ‘itself’ to the dialectics of imposition and decay” (1994: 129). But the necessity of this “law of bastardization” does not preclude the purity of divine violence and of its destructiveness with regard to law-positing violence. It “cannot help but preserve itself in the diversity of performatives.” Nonetheless, Hamacher remains faithful to Benjamin inasmuch as he maintains that no criterion can be found to identify the annihilating force of divine violence *as such*: the justice of pure divine violence is strictly non-ontological and non-human, it is the pure ex-positing of all forms. In this way, Hamacher conceives of divine violence as “preontological” or “transontological” (or, perhaps, as meontological). (3) The third interpretation consists in thinking the possibility of contamination first, before ontology, and to tarry with the impure and equivocation. Derrida (2002) writes: “The suffering of deconstruction, what makes it suffer and what makes suffer those who suffer from it, is perhaps the absence of rules, of norms, and definitive criteria to distinguish in an unequivocal manner between law and justice. It is therefore a matter of these concepts (normative or not) of norm, of rule or criteria. It is a matter of judging what permits judgment, of what judgment itself authorizes” (231). Deconstruction supposes the heterogeneous co-implication (differential contamination) between law and justice, and the relentless deconstruction of legal violence (power) in the name of unrepresentable justice. The question remains to know whether it is possible to construe justice, democracy, or any political experience in an absolute nonrelation to

It is on the basis of this proto-ontological logic of purity, which undergirds the thought of pure violence uncontaminated by law, that Agamben's reading of Benjamin can translate pure divine violence in the form of an explicit ontology –one that is also indexed on a logic of purity and the refusal of contamination. What Agamben targets is the violence of sovereignty, of any legal system (be it fascist, totalitarian, or democratic) which, through the law of exception that is the privilege of sovereign power, fractures and captures human life and praxis to command and govern it as if from the outside –and to do so with violence (remember Aristotle's definition of violence). Agamben describes this process of heteronomic capture by the "juridico-political machine," the "biopolitical machine" of the West, as well as its potential destitution, in the prophetic last paragraphs of *State of Exception*:

Politics has suffered a lasting eclipse *because it has been contaminated by law*, seeing itself, at best, as constituent power (that is, violence that makes law), when it is not reduced to merely the power to negotiate with the law. The only truly political action, however, is that which severs the nexus between violence and law. And only beginning from the space thus opened will it be possible to pose the question of a possible use of law after the deactivation of the device that, in the state of exception, tied it to life. We will then have before us a "pure" law, in the sense in which Benjamin speaks of a "pure" language and a "pure" violence. To a word that does not bind, that neither commands nor prohibits anything, but says only itself, would correspond an action as pure means, which shows only itself, without any relation to an end. And, between the two, not a lost original state, but only the use and human praxis that the powers of law and myth had sought to capture in the state of exception. (2005a: 88, my emphasis)

Everything hinges, then, on the possibility for a pure language or pure violence to say or show itself, as pure means, self-manifestation, without ever being "contaminated" or bastardized by law. As illustrated in this passage, Agamben's reading of Benjamin seems to work from the assumption that nonviolence and pure divine violence chiasmically cross each other in and through the politics of pure means. The goal, then, is to retrieve the possibility of a purely non-instrumental language, a "truly political action," a use (*uso*), or a life that would be purely external to law, *uncontaminated* by law –a pure language, action, use, or life in which language, action, use, and life are not means to an end, but pure potentiality, pure potential, pure *potenza*.¹²

law and power. If that were possible, would this nonrelation be purely external to power and law? Or would it be an internal-externality, the trace of a constitutive impurity and irreducible heterogeneity in the "form" (or "force") of the event to come? This would be Derrida's interpretation of democracy-to-come as impure negotiation between self-presence and otherness – that is, self-deconstruction at work: democracy-to-come as "a self-deconstructive force" (2005: 105).

¹² *Potenza*, just like the French *puissance*, designates a potentiality (*dynamis*) in relation to actuality (*energeia*), but preserves a certain connotation of force or might, which is relatively lost in the English "potential" or "potentiality." With that in mind, I sometimes translate it as "potency" –also with an eye towards the sexual connotations of the term (a certain "performance"). I have more to say about these translation issues elsewhere (Mercier, 2018). The

For all these reasons, the formal logic underlying Agamben's messianic tone requires not only the logic of purity, but also the necessity that said purity remains pure and escapes until the possibility of its contamination by law, justifying narratives, effects of signification, communication, and representation, impure logics of instrumentalization, economies of actualization, and so on. Agamben's intent is "to conceive of being beyond the principle of sovereignty" (1998: 48). He does so through the elaboration of what he calls an "ontology of potentiality" (*ontologia della potenza*):

Until a new and coherent ontology of potentiality (beyond the steps that have been made in this direction by Spinoza, Schelling, Nietzsche, and Heidegger) has *replaced* [my emphasis: *avrà sostituito*] the ontology founded on the primacy of actuality and its relation to potentiality, a political theory freed from the aporias of sovereignty remains unthinkable. (1998: 44)

This process of *replacement* or *substitution*—the effectuation of which is the central object of the *Homo Sacer* series, though it was arguably prefigured in many of Agamben's previous works—culminates in *The Use of Bodies* (2015), wherein Agamben identifies divine violence with the possibility of a "purely destituent potency" (*potenza puramente destituente*). Based on further readings of Benjamin, Agamben indicates the possibility of purely anarchist politics, of a *real* state of exception beyond the *virtual* state of exception instituted by sovereign law and the biopolitical machine. Agamben's ontology of potentiality thus postulates a politics of singularity presenting itself as "form-of-life": "what has been divided from itself and captured in the exception—life, anomie, anarchic potential [*potenza*]—now appears in its free and intact form" (272-3). The form-of-life in question is defined as a life-potential that cannot be separated from its form, human life as pure potential: "a life—human life—in which singular modes, acts, and processes of living are never simply *facts* but always and above all *possibilities* of life, always and above all potential" (207).

Agamben associates the destituent potency of divine violence with a potentiality (*dynamis*) not to pass into the act (*energeia*), into the work (*ergon*). The exhibition of this potentiality-not-to—a pure potentiality (*potenza*) which is quite as much an impotentiality (*adynamia*, *impotenza*)—is based on a series of intricate readings of Aristotle, and is certainly one of Agamben's most constant gestures.¹³ And for good reasons: in bypassing the teleo-logic of actuality (*energeia*), pure *potenza* as *impotenza* maintains an ontological space of inoperativeness without *ergon*, in which the means-ends structure is essentially deactivated. Pure potentiality could thus instantiate an intensive politics of pure means and the type of destituent politics which Agamben associates with true anarchism—as immediate manifestation of human life and praxis beyond law. However, Agamben's efforts to isolate a pure potentiality-not-to (pass into the act) do not go without many difficulties. One difficulty, which Agamben describes in the first

question of "performativity" in relation to violence, power, and resistance is also central in my PhD dissertation, and in Mercier (2016).

¹³ In addition to the *Homo Sacer* series, see Agamben, 1999 and 2019. Elsewhere, I analyzed in detail Derrida's deconstruction of the *dynamis-energeia* structure, notably through notions such as the force of the event, *puissance*, and the *potence* of the im-possible (Mercier, 2018).

volume of *Homo Sacer*, in the context of a critical reading of Antonio Negri, is that the potentiality-not-to can *also* become an attribute of sovereign power, which can always appropriate said “impotentiality”: sovereign power can always *not* pass into the act, while sovereignly maintaining its power as pure *potentia*. This is why Agamben is suspicious –I believe rightly so– of Negri’s ontological conception of purely *constituent* power as pure *potentia* without actualization, without *potestas* or *constituted* power. With that in mind, Agamben’s goal is thus to conceive of a pure *potenza* or *impotenza* that could in no way characterize power as *constituent* power (or *potentia*) –that is, a purely *destituent* potency, a potentiality-not-to that would not exhaust itself in the passage into actuality, and which he calls inoperativeness or *désoeuvrement*:

The only coherent way to understand inoperativeness is to think of it as a mode of generic existence of potentiality [*potenza*] that is not exhausted (like individual action or collective action understood as the sum of individual actions) in a *transitus de potentia ad actum*. (1998: 62, translation modified)

With that being said, it is worth noting that, even though this pure potentiality (as impotentiality) is thought of as non-power, it is also conceived of by Agamben as a *capacity*: it supposes “to be capable [*potere*] not of possibility and potentiality [*potenza*] but of an impossibility and impotentiality [*impotenza*]” (1999: 202). Impotentiality can and should be appropriated in the form of a *poter-non*, a being-able-not-to.¹⁴ In one of Agamben’s readings of Heidegger, impotentiality espouses a certain onto-logic of the proper, even though it is a matter of being *properly improper*: “If what human beings must appropriate here is not a hidden thing but the very fact of hiddenness, *Dasein*’s very impropriety and facticity, then ‘to appropriate it’ can only be *to be properly improper*, to abandon oneself to the inappropriable” (1999: 202). Agamben’s thinking of impotentiality and inoperativeness thus designates human-kind’s *capacity* to *own* its *own* impotentiality, defined as *appropriation* of its *own* impropriety.¹⁵ This is important because, just like the logic of purity, the logic of property remains necessary so that the potentiality-not-to of purely destituent potency

¹⁴ See Agamben (2019). On different premises than mine, David Johnson (2007) convincingly argued that Agamben’s pure potentiality cannot *not* resemble the sovereign power against which it is posited –especially when it comes to the appropriation of presence in the form of messianic time.

¹⁵ This is a crucial difference between Agamben’s thinking of impotentiality (indexed on the anthropo-onto-logic of the pure and the proper) and Derrida’s thinking of (non-negative) impossibility, which is irreducible to ontological (im)potentiality and cannot be “appropriated” in any conceivable way. According to Agamben, Derrida’s deconstruction of presence and ontology can only result in paralysis, powerlessness and blocked messianism: “Deconstruction is a thwarted [*bloccato*] messianism, a suspension of the messianic” (2005b: 103). By contrast, Agamben offers a messianic dynamology. But what is the messianic if it doesn’t address itself to the other’s impossible, inappropriable event? Probably just a reproduction of the Western metaphysical figure of messianism, inasmuch as it has always been predicated on the teleo-logic of *dynamis-energeia* and the juridical-political machine it undergirds. On these themes, see Johnson (2007) and Mercier (2018).

remains *critically distinct* from sovereign or constituent power, in potentiality and in act. Even as impotential, it must preserve a certain critical power. And this critical power lies in the possibility that purely destituent potency, as pure manifestation, pure means, is and remains structurally emancipated from the teleology of *dynamis-energeia*, from the means-ends structure, and from the juridical order:

Benjamin here has in mind a “pure means,” namely, a means that appears as such, only insofar as it emancipates itself from every relation to an end. Violence as pure means is never a means with regard to an end: it is attested only as exposition and destitution of the relationship between violence and juridical order, between means and end. (Agamben, 2015: 269)

Pure violence and pure means must be *attested*. In the same manner that pure language (the language of nomination) designates “the only language that does not mean anything but simply speaks” (1999: 54), that is, language’s manifestation as pure potential without communication and without signification, pure destituent violence can be attested *as such* only if it *is* and *remains purely destituent* –only if it does not result in any law or *ergon* of any sort, *only* if it refers *only* to its own inoperativeness: it must be and remain purely self-referential.¹⁶ Agamben’s reading of divine violence as purely destituent potency thus sidesteps the equivocations and difficulties of Benjamin’s text with respect to divine violence, starting with its uninterpretability. In Agamben’s description, inoperativeness and destitution must be attested and identifiable as such, as pure means, as the very *force* or *intensity* of their *potent* inoperativeness. They must be and remain pure. If not, they would lose their potency as pure violence, and the whole architecture of Agamben’s politics of pure means would become impure, “contaminated by law.” Since what is at stake here is nothing less than the destitution of the whole Western theoretical-political machine, of all juridical violence and the biopolitical logic of sovereignty, there is of course a lot to consider.

If we admit –*concesso non dato*– that (1) pure destituent potency, potentiality-not-to, can be conceived and identified as such, in all purity, as potentiality that would be and remain pure in and through the passage of potentiality into the act or *ergon*; and (2) (more problematically even) that it can be stabilized into an ontology that remains unsubordinated to the act and to the whole *dynamis-energeia* teleology, emancipated from the autotelic structure of the *ergon* that is being destituted or deposed in the inoperativeness¹⁷ –one massive problem still remains: purely destituent potential is *not nothing*. It has ontological potency. It is not nothing, and it does *something*, even though what it does cannot be understood as act or *ergon*. Even though

¹⁶ “In [Benjamin’s] essay on language, pure language is that which is not an instrument for the purpose of communication, but communicates itself immediately, that is, a pure and simple communicability; likewise, pure violence is that which does not stand in a relation of means toward an end, but holds itself in relation to its own mediality. And just as pure language is not another language, just as it does not have a place other than that of the natural communicative languages, but reveals itself in these by exposing them as such, so pure violence is attested to only as the exposure and deposition of the relation between violence and law” (Agamben, 2005a: 62).

¹⁷ ...another way of saying that, as long as *désœuvrement* is conceived as inoperativeness of an *ergon*, it must probably be thought, at the very least, as a sort of *parergon* –or *hors-d’oeuvre*.

inoperativeness is defined by the absence of work, of *ergon*, as soon as it does *not* do *nothing*, as soon as it does *something*, as soon as it has *effects*, it must leave traces. Unless, of course, one considers inoperativeness as absolute ex-position without traces and without remainder, as the meontological excavation of being itself –but this is certainly not Agamben’s interpretation of divine violence.¹⁸ As soon as pure destituent potency leaves traces, these can be interpreted: they are left to the other’s interpretation. Self-referentiality derives into hetero-referentiality. Pure manifestation into re-presentation. Pure intensity becomes text. The erection of (im)potency falls, like a case. *Impotenza* can be read as *potenza*, and vice versa. Certainly, traces are not reducible to “acts,” “*erga*,” even less “laws”; but they can always be *interpreted* in this direction. They are open to interpretations, and can always be deciphered, studied, evaluated, examined, justified, mythicized, mythologized, and so on. Traces are not signs, but they can always *become* signs, symptoms, clues, indications, pieces of evidence in a logic of testimony. They can make the case. They may always be interpreted as ends or as means through the *mekhane* of a machination. This may always happen, quasi-automatically, as if by magic. If the pure violence of destitution can be interpreted through what it does, through the traces it leaves, it may always become impure, “contaminated” by the teleology of myth and law: pure means can be reinscribed within the means-ends structure through effects of signification, representation, referentiality; and pure (im)potentiality can be interpreted as act, as work, reappropriated within an economy of exchange, of law, a certain market. Traces can always be put to work. And one must think the possibility of this derivation and contamination before pure destitution and manifestation.

This possibility exists as soon as the pure must be *inscribed*. It already happens in Agamben’s text, as soon as Agamben must inscribe pure violence within a classification –as soon, for example, as he must define pure potentiality in opposition to sovereignty, as soon as he describes impotentiality as the human proper, as soon as he inscribes his work within the Western canon, and as soon as he must take *examples* of inoperativeness, examples which can always be *reinterpreted as works*: the poem, festivities, the pure potency of thought, Plato’s Nocturnal Council, pure language, and so on and so forth. Above all, this possibility exists as soon as Agamben presents inoperativeness and pure violence as a *critical* device, as the very foundation of “every properly critical instance” (2019), one that allows to distinguish between violences, to draw lines between good or bad violences, between self-referentiality and heteronomy, between anarchy and power, between pure and impure anarchies, between the

¹⁸ I cannot do justice here to Hamacher’s stunning reading of Benjamin, but let’s note that it precisely goes against any attempt to retrieve pure divine violence through a humanist politics or ontology (such as Agamben’s). In protecting the purity of the ex-positing violence of the affirmative against any positive content whatsoever, Hamacher refutes in advance all translation of destituting violence into an anarchist (humanist or ontological) political program of any sort: “If the order of the ‘moral world’ is imagined as an order of acts and methodical operations, then historical time, as Benjamin represents it [...] [is] the ‘nothing’ of nonoperationality. It is the omission and the *epoché* within every execution, and only thus does it interrupt the guilt economy without continuing it” (2002: 105). I hope to discuss Hamacher’s interpretation of Benjamin and compare it with Derrida’s in future works.

“truly political” and the “juridical-political,” between proper impropriety and improper propriety, etc. By distributing between purity and impurity, between justice and law, between destituent and constituent potencies, between the proper and the improper, Agamben’s ontology participates in the economy of violence and justification. It starts to resemble the legal-political machine against which it was built. It repeats, otherwise, the philosophical scene of violence—one which strives to instantiate, always differently, its own ethical-political sovereignty as critical instance and power of decision and interpretation, thus re-producing “the ethical instance of violence.”

3. TREMBLING: OF DECONSTRUCTION’S RESPONSIBILITIES (“IL FAUT...”)

By way of conclusion, I would like to reflect on the implications of Derrida’s thinking of violence, contamination, and impurity in relation to responsibility. In several works, Martin Hägglund attempted to approach deconstruction as a purely analytical endeavor without any prescriptive claim:

Whether a given struggle should be supported or resisted is a different question, which cannot be answered through deconstructive analysis and requires concrete political engagement. It is precisely by *not* providing an ethical or political principle of any kind that deconstruction politicizes our actions and insists on a responsibility from which one cannot be absolved. (2011: 149-50)

Here, as always, Hägglund proceeds to disjoin “the ethical” from “the descriptive,” and puts all the weight of deconstruction (“deconstructive analysis”) on descriptivity. “Deconstructive analysis” does not prescribe anything; it doesn’t provide any principle for “concrete political engagement,” and this is why, according to Hägglund, it allows for maximum responsibility (which Hägglund calls “hyperpolitical”). Hyperpolitical responsibility supposes the purification of responsibility, decision, and political engagement from any ethico-political rules, principles, or programs.¹⁹ Hägglund exposes

¹⁹ But, precisely, the trace-structure commands that such purification can never take place. In *Radical Atheism*, Hägglund (2008) attempted to define responsibility in relation to violence. Characteristically, he describes aporetic conditions of possibility as conditions of negative impossibility, and emphasizes the necessity of violent discrimination: “What makes it *possible* to be responsible is thus at the same time what makes it *impossible* for any responsibility to be fully responsible. Responsibility, then, is always more or less discriminating, and infinite responsibility is but another name for the necessity of discrimination” (94-95). As often in Hägglund’s book, this responsibility (possible as impossible) is assigned to a phantasmatic “I” —an “I” that must make difficult choices, negotiate between such or such violence: “If I did not discriminate between what I welcome and do not welcome, what I find acceptable and unacceptable, it would mean that I had renounced all claims to be responsible, make judgments, or pursue any critical reflections at all” (103). One can see here the “philosophical scene” I was describing in my introduction: it involves the *krinein* of a critical subject, sometimes a “deconstructive thinker,” faced with impossible decisions “in a given situation” (106). But *who* is that subject? And is such a “situation” ever “given”? Does it ever present itself as such? While he tries to account for Derrida’s aporias of decision and responsibility, Hägglund still reproduces the “ethical instance of violence,” though he re-marks it with negative impossibility. But, as Derrida explains in *Aporias*, “the aporia can never simply be endured as such. The ultimate aporia is the impossibility of the aporia as such” (1993: 78). Deconstruction does not signify

this problem through a critique of John Caputo's "misreading of Derrida" (136); Häggglund argues that deconstruction does not prescribe that "we" open ourselves to the other, rather than protecting ourselves against it:

Contrary to what Caputo proposes, deconstruction does not hold that we should seek to expose ourselves rather than to be safe, to take risks rather than seek protection. To posit such a principle is to deny the autoimmunity of exposure and protection, safety and risk, which entails that the advantage of one over the other cannot be given in advance. (2011: 150)

From a certain perspective, Häggglund's argument on the non-prescriptivity of deconstruction might well be "right" –but his argument remains problematic and one-sided (Naas, 2009: 49). It is so because it presupposes the philosophical-critical scene and the ethical instance of violence: Häggglund works within the assumption of the present time of *crisis*, one over which the ipseity of a subject does not have full mastery, one in which "I" (or "we") cannot know "in advance" the benefits of my actions. On this presentational "scene," the critical subject must strategically negotiate within a certain economy of violence, cannot calculate "in advance" "risks" and "advantages," and cannot decide what the most ethical, the least violent decision might be in a given situation according to pre-established principles, rules, or programs. From the perspective of this "scene," one might say that, perhaps, Derrida does not prescribe any "principle" as to the attitude one might choose in any given situation. There is no pre-programmed strategy. Maybe... But the point of deconstruction is precisely to *deconstruct* this "scene," to think what makes it possible and impossible as such, to *expose* it and show that it never presents itself *as such*, that it cannot be posited *as such*. The "scene" Häggglund describes is a philosophical abstraction, a phantasm predicated on the logic of ipseity. "Decision" is not a matter of "choosing" between "exposure" and "protection." What Häggglund calls "protection" has always-already been pre-exposed: "What happens is always some *contamination*" –"and impurity here is chance." The impure is our "milieu," so to speak, our "ecosystem" or our "economy" –it is probably not even "ours." This is why, although deconstruction strives to "suspend" "the ethical instance of violence" (all critical principles, rules, programs which teleguide our sense of violence), it *also* affirms that this suspension can never be pure, that the "scene" of suspension can never present itself, as such, in the presence of the present. Responsibility is never pure, not because it must always "discriminate," and do so violently, but mainly because responsibility is always pre-interrupted by "the pre-originary intervention of the other" –a self-interruption, a *diférence* which makes responsibility an originary *response*, an arche-originary *gage* (Derrida, 2005: 244): the opening of responsibility is heteronomic, impure, without

the necessity for an "I" to critically discriminate between others "in a given situation." On the contrary, deconstruction targets the scene of the critical instance "itself," and its discriminating power. It suggests that one is always-already robbed of this "situation," of this "scene." It recalls the necessity ("*il faut...*") of trembling and deconstruction before "discrimination"; of impure contamination between self and other before the position of an "I," one who could say "I," as in: "I am ir/responsible," "I discriminate," "I am violent/nonviolent," "just/unjust," and so on. Here again, Häggglund ignores the contaminating effects of text, of traces (which are not simply "of" time) –the traces of a text that deconstructs itself, and of which we are the *effects*.

origin. This opening –which is the *motif* of deconstruction– never presents itself as *such*, but it pre-robs subjective ipseity from any claim to pure decision or responsibility. It remains, by the same token, the condition for the relation to the other: it opens to both violence and nonviolence. It signifies a “strange violence” at the origin of any responsibility, sociality, or “concrete political engagement.” Therefore, it places responsibility under the law of an irreducible heterology. It is on the backdrop of this heterological responsibility that juridical responsibilities can be assigned, and that specific strategies may be negotiated –in impurity. This, of course, is nothing short of *scandalous* from the perspective of traditional ethical or empirical discourses on violence. It is *terrifying*. It supposes a *trembling* –not only the trembling between violences, “mine” or the other’s, or the other’s others, but the violence of trembling “as such,” when there is no “as such”:

The trembling worthy of the name makes an “I” tremble to the point that this “I” can no longer posit itself as the subject (active or passive) of a violent trembling which happens to it [*qui lui arrive*], of an event which deprives it of its mastery, of its will, of its freedom, therefore of its right to ipseity, that is, to the power to think or to say to itself, auto-affectively, “I” and, as any ipseity signifies, to the power tout court, the “I can” tout court, or the “I can know,” “I can decide,” “I can assume a responsibility that is mine only, and not an other’s.” Trembling makes the “I”’s autonomy tremble, it places it under the other’s law –heterologically. (Derrida, 2006: 94, my translation)²⁰

One trembles –violently– because there is text. Because when it comes to interpret, describe, denounce, justify, or critique violence –that is, a virtually unlimited field of

²⁰ In *Scatter 1*, Geoffrey Bennington (2016) also associates trembling with impurity, and recalls that Derrida said that “the trembling worthy of the name does not exist” (268). In *The Gift of Death*, Derrida articulated trembling to the experience of a certain violence that *remains*, and remains *to come*: “trembling, at least as a signal or symptom, is something that has already taken place, as in the case of an earthquake [*tremblement de terre*] or when one trembles all over. It is no longer preliminary even if, unsettling everything so as to imprint upon the body an irrepressible shaking, the event that makes one tremble portends and threatens still. It suggests that violence is going to break out again, that some traumatism will insist on being repeated. As different as dread, fear, anxiety, terror, panic, or anguish remain from one another, they have already begun in the trembling, and what has provoked them continues, or threatens to continue, to make us tremble. Most often we neither know what is coming upon us nor see its origin; it therefore remains a secret. We are afraid of the fear, we anguish over the anguish, and we tremble. We tremble in that strange repetition that ties an irrefutable past (a shock has been felt, a traumatism has already affected us) to a future that cannot be anticipated; anticipated but unpredictable; *apprehended*, but, and this is why there is a future, *apprehended* precisely as unforeseeable, unpredictable; approached as unapproachable. Even if one thinks one knows what is going to happen, the new instant of that happening remains untouched, still unaccessible, in fact unlivable. In the repetition of what still remains unpredictable, we tremble first of all because we don’t know from which direction the shock came, whence it was given (whether a good surprise or a bad shock, sometimes a surprise received as a shock); and we tremble from not knowing, in the form of a double secret, whether it is going to continue, start again, insist, be repeated: whether it will, how it will, where, when; and why *this* shock” (1995: 53-54).

discourse or practice, before even the delimitation of experience between discourse and practice, between “description” and “prescription,” between “constative” and “performative,” and perhaps even before what we call “experience”: before and beyond experience *as such* –one must *depart from text/s*. *Il faut*, one must “start” with *reference*, hetero-referentiality and *différance*. This is why “violence” is never pure, or can always be made impure: one must *refer* to make sense of violence. One must refer *tout court*, where and when there is no pure. The chance of trembling, of the impure, is that it can always shake things up and modify the terrain. Derrida’s *il faut* (“one must”) points to the irreducible fallibility of a “fault trace” or a “fault line” (*ligne de faille*), one which can always become a resource for transforming the rules.²¹ But this

²¹ I believe this is consistent with two of Rodolphe Gasché’s conclusions at the end of his remarkable reflection on deconstruction, force, and violence (2016: 87): 1) “The determinations of deconstruction remain bound essentially to context”; and 2) “deconstruction cannot be determined as a force or as a violent intervention without an irreducible remainder.” Yes. I am perhaps less confident about two other conclusions of Gasché’s: First, I am not so sure that “the possibility of deconstruction” presupposes and preserves the difference between the “force” and the “violence” of deconstruction –here again I would be tempted to privilege a certain contamination of the impure. But, above all, I am unsure, perhaps a little nervous, about the following idea, according to which contexts can be exhausted –especially when it comes to reading “force” or “violence”: “The determinations of deconstruction remain bound essentially to context [that, I think I agree with]. They can be abandoned and replaced by new ones after exhausting the context within which and the subject matter with respect to which these determinations arose.” But can a “context” ever be fully exhausted? And who “can” decide on this? I wonder if the law of deconstruction’s “irreducible remainder” described by Gasché does not imply, on the contrary, a certain inexhaustibility of contexts, the ever-existing possibility of their return or *revenance*: the irreducible possibility of a haunting through which what we call “force” or “violence” can always return, as impure as text, in and through the insistence of self-deconstruction –thus prohibiting the a priori exclusion of the iterability of any context whatsoever. And since context matters, here and anywhere, I want to mark the context in which the present article was written –a context which has produced new scenes of violence, reproduced old ones, and perhaps transformed the “question” of what we call “violence” in ways which remain to be analyzed. This “context,” heterogeneous and differentially entangled, involves at least a *double* fault line, a shared trembling in *différance* and division: 1) first, the COVID-19 pandemic and the series of bio-political-juridical policies which have been implemented in response, for better or worse, with massive differences on national and international levels, and with effects that remain very difficult to calculate. Notoriously, Agamben vehemently denounced these measures of exception, likening them to totalitarian and fascist policies. In addition, the pandemic has brought to light a multitude of inequalities and intersectional violences on the global and local scales, and has become the subject of innumerable ideological, economic, ecological, technoscientific, and sociopolitical debates. 2) Antiracist protests in the US and across the world following the murder of George Floyd, denouncing police violence and the sedimented effects of systemic racism, white supremacy, and colonialism. This double “context,” this differential trembling has already modified the coordinates of the discourse on violence, including its articulation to questions of legitimacy and power. Even though the extent and implications of current events are very difficult to evaluate, and without having too many illusions about the transformative capacities of theoretical analytics, I hope that the type of deconstructive formalization of violence laid out in the present essay can help to approach this non-closed, highly instable context of which we are also the effects, to interpret and accompany the ways in which the very meaning of violence finds itself

trembling transformation carries with contamination. Hence the impossibility to escape once and for all the economy of violence and justification from an empirical or theoretical standpoint. Absolute certainty about the pure essence of pure violence would amount to absolute certainty about the justness of my *reading* of it: it would be the ground for divine justice. What we have, however, is different. This law of differential contamination is the law of text:

This is one of the reasons we always set out from texts for the elaboration of this problematic, texts in the ordinary and traditional sense of written letters, or even of literature, or texts in the sense of differential traces according to the concept we have elaborated elsewhere. And we are unable to do otherwise than *take our departure in texts insofar as they depart* (they separate from themselves and their origin, from us) *at the departure* [dès le départ]. We could not do otherwise even if we wished to do so or thought to do so. We are no longer credulous enough to believe that we are setting out from things themselves by avoiding “texts” simply by avoiding quotation or the appearance of “commentary.” (Derrida, 1992b: 100)

BIBLIOGRAPHY

- AGAMBEN, Giorgio. (1998). *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- (1999). *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Stanford: Stanford University Press.
- (2005a). *State of Exception*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (2005b). *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Stanford: Stanford University Press.
- (2015). *The Use of Bodies*. Stanford: Stanford University Press.
- (2019). *Creation and Anarchy: The Work of Art and the Religion of Capitalism*. Stanford: Stanford University Press.
- ARISTOTLE. (2011). *Nicomachean Ethics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BENJAMIN, Walter. (1996). *Selected Writings. Volume 1*. Cambridge: Harvard University Press.
- BENNINGTON, Geoffrey. (2016). *Scatter 1: The Politics of Politics in Foucault, Heidegger, and Derrida*. New York: Fordham University Press.
- BERNSTEIN, Richard. (2013). *Violence: Thinking Without Bannisters*. Cambridge: Polity Press.

deconstructed and in which the limits between violence and nonviolence, acceptable and unacceptable violences, legitimacy and illegitimacy tremble and are displaced –while preserving, as much as possible, the irreducible singularity of events that remain at bottom inapproachable and inexhaustible.

- BOSTEELS, Bruno. (2017). "Critique of Originary Violence: Freud, Heidegger, Derrida." *The Undecidable Unconscious*, 4, 27-66.
- BUTLER, Judith. (2020). *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind*. London and New York: Verso.
- CAMPOS-SALVATERRA, Valeria. (2019). "The Original Polemos: Phenomenology and Violence in Jacques Derrida." In G. Rae and E. Ingala (eds). *The Meanings of Violence: From Critical Theory to Biopolitics*. New York: Routledge.
- DERRIDA, Jacques. (1978). *Writing and Difference*. London and New York: Routledge.
- (1981). *Dissemination*. London: The Athlone Press.
- (1988). *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press.
- (1992a). *Acts of Literature*. New York and London: Routledge.
- (1992b). *Given Time: I. Counterfeit Money*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (1993). *Aporias*. Stanford: Stanford University Press.
- (1995). *The Gift of Death*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (1996). "Remarks on Deconstruction and Pragmatism." In C. Mouffe (ed). *Deconstruction and Pragmatism*. London and New York: Routledge.
- (1997). *Of Grammatology*. Corrected Edition. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- (2001). *A Taste for the Secret*. Cambridge: Polity Press.
- (2002). *Acts of Religion*. New York and London: Routledge.
- (2005). *The Politics of Friendship*. London and New York: Verso.
- (2006). "Comment ne pas trembler?" *Annali: Fondazione europea del disegno (Fondation Adami)*, 2, 91-104.
- GASCHÉ, Rodolphe. (2016). *Deconstruction, Its Force, Its Violence*. Albany: SUNY Press.
- HÄGGLUND, Martin. (2008). *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. Stanford: Stanford University Press.
- HÄGGLUND, Martin. (2011). "The Radical Evil of Deconstruction: A Reply to John Caputo." *Journal for Cultural and Religious Theory*, 11 (2), 126-150.
- HAMACHER, Werner. (1994). "Affirmative, Strike: Benjamin's 'Critique of Violence.'" In A. Benjamin and P. Osborne (eds). *Walter Benjamin's Philosophy: Deconstruction and Experience*. London and New York: Routledge.
- (2002). "Guilt History: Benjamin's Sketch 'Capitalism as Religion.'" *Diacritics*, 32 (3-4), 81-106.

- HANSSEN, Beatrice. (2000). *Critique of Violence. Between Poststructuralism and Critical Theory*. London and New York: Routledge.
- JOHNSON, David. (2007). "As If the Time Were Now: Deconstructing Agamben." *The South Atlantic Quarterly*, 106 (2), 265-290.
- MARTEL, James. (2015). "The Anarchist Life we are Already Living: Benjamin and Agamben on Bare Life and the Resistance to Sovereignty." In B. Moran and C. Salzani (eds). *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*. London and New York: Bloomsbury Academic.
- MORAN, Brendan and SALZANI, Carlo. (2015). "Introduction: On the Actuality of 'Critique of Violence.'" In B. Moran and C. Salzani (eds). *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*. London and New York: Bloomsbury Academic.
- MERCIER, Thomas Clément. (2016). "Resisting Legitimacy: Weber, Derrida, and the Fallibility of Sovereign Power." *Global Discourse*, 6 (3), 374-391.
- (2018). "We Have Tasted the Powers of the Age to Come: Thinking the Force of the Event –from *Dynamis* to *Puissance*." *Oxford Literary Review*, 40 (1), 76-94.
- NAAS, Michael. (2009). "An Atheism that (*Dieu merci!*) Still Leaves Something to be Desired." *CR: The New Centennial Review*, 9 (1), 45-68.
- SCHEURMANN, Ingrid and Konrad (eds). (1992). *Für Walter Benjamin. Dokumente, Essays und ein Entwurf*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- VITALE, Francesco. (2018). *Biodeconstruction: Jacques Derrida and the Life Sciences*. New York: SUNY Press.
- ŽIŽEK, Slavoj. (2016). *Against the Double Blackmail: Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbours*. London: Allen Lane.



THE LEVIATHAN'S ACHILLES' HEEL ON DECONSTRUCTION AND CONSCRIPTION¹

El talón de Aquiles del Leviatán. Sobre deconstrucción y conscripción

Giustino De Michele

Université Paris 8
giustinodemichele@gmail.com

Abstract:

This paper situates the problem of military service in the thought of Jacques Derrida. The first part retraces this issue in *The Beast and the Sovereign* seminar, between Hobbes's *Leviathan* and three classic fables. The second part solicits some classic references such as Rousseau, Heidegger, and Renan, in order to question conscription such as is at issue, in an exemplary way, in contemporary France. The third and last part convokes Kant, the Catholic Church, and the issue of the death penalty, before sketching the role of military service in deconstruction's point of view on cosmopolitanism.

Keywords:

Military Service, Fable, Europe, Death Penalty, Deconstruction.

Resumen:

Este ensayo trata de situar el problema del servicio militar en el pensamiento de Jacques Derrida. La primera parte explora esta cuestión en el seminario *La bestia y el soberano*, entre el *Leviatán* de Hobbes y tres fábulas clásicas. La segunda parte solicita algunas referencias clásicas como Rousseau, Heidegger y Renan, con el fin de cuestionar la conscripción tal y como está ejemplarmente implicada en la Francia contemporánea. La tercera y última parte convoca a Kant, la Iglesia Católica y el problema de la pena de muerte para esbozar la función del servicio militar desde el punto de vista de la deconstrucción del cosmopolitismo.

Palabras clave:

Servicio militar, fábula, Europa, Pena de muerte, Deconstrucción.

Recibido: 21/05/2020

Aceptado: 30/06/2020

¹ This text is an expanded version of a lecture given in Pécs, October 2018, during the "Derrida Lectures" organised by Jolán Orbán. This is the occasion to thank her for her kindness and friendship.

THE FABLE OF MILITARY SERVICE

La raison du plus fort est toujours la meilleure.
 Nous allons le montrer tout à l'heure.

1.

Thus begins *The Wolf and the Lamb*, the fable that Jacques Derrida chose as an emblem to the first year of *The Beast and the Sovereign* seminar (Derrida, 2009: 7). Reason and strength are those of the Wolf. We are in nature, or *dans la nature*, as one says in French to designate the imaginary space where an outlaw is on the run. We are in the wilderness: in a time and space not ruled by norms, be it a forest, a spooky suburb, or the heart of a capital city. Or rather, we are at some frontier, in a no man's land, the place of a primitive accumulation: the accumulation of water, and of the flesh of the Lamb; drink and food for the Wolf.

La Fontaine's fable (1985: 51) and its exergue illustrate the law of a pessimistic anthropology, a Hobbesian state of nature. Of nature as the site of a war for survival among individuals or nations, where everyone is everyone else's enemy. Derrida's commentary insists on this direction, designating the Lamb as the weak, the "defenseless enemy" (2009: 211) of the Wolf.

Yet, the fable does not speak of sheer cruelty and nature. The Wolf is indeed said to be cruel, but he hesitates, he seeks a justification. He needs to carry out an actual trial against the Lamb, albeit a summary one, before the predictable death sentence. As if some natural law was in force, in spite of all. Or rather, as if he were attempting to legitimate his position. If things were so, the Wolf would be a criminal, maybe a lord of war, longing for legitimacy.

But in fact, as Derrida remarks, the attribute of the Wolf is majesty: "Sire, Your Majesty", says the Lamb answering the other's overbearing address. So the Wolf might be a legitimate sovereign. At least, the Lamb seems to qualify him as such, and, if he is a Lamb worthy of his name, without calculated irony or hypocrisy. If things were so, then, the Wolf would be a sovereign looking for a justification to behave like a beast. But the Lamb would *not* be his enemy: rather, a defenceless citizen in the hands of authority.

To bring all these possibilities together, we must say that the fable indicates a threshold, the site of an oscillation. The Wolf is at once a criminal, a sovereign, a criminal becoming sovereign and a sovereign behaving like a criminal. But let us concentrate on the Lamb. He is at once an enemy and a citizen. So, the fable indicates the site of the becoming-enemy of a defenceless citizen and of the becoming-citizen of a defenceless enemy. Force and law, the articulation between the two, is what makes the moral of the story.

2.

According to Derrida, the most powerful manifestation of this configuration, of the sacrificial foundation of authority, is the death penalty, institutional delegate of totemic meal. Indeed, the Wolf kills the Lamb at the end of the story. Yet, we can give the story a slightly different turn. What happens afterwards? The Wolf does not only kill the Lamb. He eats him. He incorporates him. And so he lives on. As for the Lamb: he integrates the Wolf, he becomes the Wolf, or part of it. That is how, to some extent, he perseveres in existence. That is how *he* survives.

This ruse of survival leads us to another political fable: the fable of the Leviathan, the epistemological fiction of the contractual origin of state authority and of the building of the sovereign golem or robot. Hobbes's sovereign functions as the *analogon* of an actual human organism; all its limbs in the right place, its parts are made of its subjects. But these are former *or* potential mutual enemies, or enemies of the state, that have *become* citizens. Just like the Lamb becomes a part of the Wolf, every subject becomes a part of the sovereign body of the Leviathan. A more or less specialised part, according to a sophisticated division of labour. In the worst case, muscles and bones, maybe fangs and claws, or just flesh. Cannon fodder. *Chair à canon*.

Former enemies become citizens when a state is founded. And so they live on: both the state, that has no life without a body, and the subjects, that risked death at every step before founding the state. But also *potential* enemies become citizens. Who are these? After the foundation of the state, if this is to live on, they are newborns, innocent *nurselings*, like the Lamb of the fable. Whose fault is to be born, according to the summary trial of the Wolf. Birth is the original fault that, in exchange for an identity card and a set of rights, in exchange for a *name*, accords the duty to give one's life for one's birth nation, if demanded. But without ever being asked.

What we are suggesting is that the fable of the Wolf and the Lamb can be bent to be the allegory of the institution of military service, specifically of mandatory conscription. And so, we suggest to shift the focus from death penalty, the sacrificial *manifestation* of the mystical foundation of authority, to military service as the *condition of possibility* of the conservation of state authority. In Kantian terms, if a law does not exist without coercive force, a state does not exist without an army.

3.

Just as a human body is not only made of flesh, every service is not military. There are different assimilations and digestions in the Leviathan's realm. One can serve it through the arms, but also through work, or knowledge, as Heidegger asserted in his *Rectorate Address*. But military service occupies a particular place or is particularly apt to show a number of paradoxes.

Before mentioning some of these, and in order to bend more convincingly our fable to such ends, we shall pass through a third fable: the fable of the Poet and the Snake. We are referring to D.H. Lawrence's (2007: 127) poem *Snake*, also

commented upon by Derrida (2009: 238, 247) in *The Beast and the Sovereign* seminar:

Someone was before me at my water-trough,
And I, like a second comer, waiting.

The waiter is the Poet, a man, sovereign of all the creatures that swim, fly, walk, and “crawl on the ground”, says the Bible. While the first comer is precisely a crawling creature: if not the humblest, the most despicable one. Yet, the Poet cedes the passage to the Snake. He respects the law of hospitality, be it natural or not, but most of all in doing so he cedes his sovereignty. And more, he recognises the other’s hidden majesty:

For he seemed to me again like a king,
Like a king in exile, uncrowned in the underworld,
Now due to be crowned again.

In fact, after stopping in contemplation in front of the drinking Snake, and precisely while this was crawling back through a fissure into the Poet’s wall, perhaps under his very house, the Poet, overcome by horror, had tried unsuccessfully to smash the Snake with a log. Cowardly, against any rule of engagement, while the other was turning his back to him.

In fact, Lawrence’s Poet happens to behave quite like La Fontaine’s Wolf: he is the second comer to a water source, in front of a humbler first comer, and after a certain hesitation, as if scared by the other and by his own hesitation, he acts to kill the other, criminally.

What about the Snake, and his *uncanny* majesty? And what about military service? In the first place, we must remark that the majesty of the Snake is coessential to the very impossibility of putting him to service: the Snake is venomous and inassimilable, but also idle and unemployable. He is no food, he has no hand. A Snake is no part of a Leviathan. Not even cannon fodder.

But the problem that he represents for the sovereign is the same as the Lamb’s: how to employ him, the impossibility to be put to work, or, if possible, the necessity to do this as fast as possible, even before one is born. We mentioned the Lamb’s birth fault. But if the Lamb can expiate it by being assimilated, the snake is the very figure of the unamendability of an original sin.

The analogy between the two fables still needs to be perfected. In particular, insomuch as a Snake can be said to drink and stare “as cattle do”, we have to make clear how a Lamb can turn into a Snake. Three elements permit us to move towards a third fable, where a Lamb becomes a Snake and actually eats the Wolf or ravages a sovereign. 1) The Snake is a king in exile. 2) “In certain religions”, says Derrida, “the manifestation of sovereignty passes through the small, the smallest: the weakness or smallness of the baby Jesus for example, or the lamb” (2009: 258). 3) “This is a classic scene, a classic biblical scene, a classic Middle Eastern scene: it happens

near a source of water, the scene of hospitality takes place near a source of water" (Derrida 2009: 241). Such as a baptismal rite, we shall add.

4.

The biggest water source in the Bible is most likely the Nile. And our last fable is the story of Moses. Sheltered in a papyrus basket, placed among the reeds on the river bank, Moses is our third first comer. As for the third second comer, this time it is not a man, but a woman: the Pharaoh's daughter. Moved by pity at the sight of the Hebrew child crying, she decides not to kill him (as she should have, according to the law dictated by her father), but instead to call for a nurse: "take this child and nurse it for me" (Exodus, 2:9), says Her Majesty. Perhaps because she is a woman; perhaps because she delegates the nurturing of the baby to a Hebrew midwife. In any case, this time the corporal and alimentary bonding to the sovereign body does not work. Moses is the paradigm of a Lamb that turns out to be a Snake nurtured in one's bosom.

So the Lamb was in fact an uncanny sovereign to come. His strength, the Pharaoh had to see it *tout à l'heure*, didn't reside in phenomenal force, but in ruse, dissimulation (and godly election of course: it should be noted that a snake and a stick appear in the scene in which Moses is chosen by God to ransom his people). According to Machiavelli, the Lamb would be, after all, a fox in disguise.

So, going back to the Wolf, and to his trial against the Lamb, we should recognise that he was just carrying out a preventive police operation, maybe a secret one, but entirely within his own rights. The fact that this operation implies a sort of birth control, or ethnic police, should disquiet us, yet, not as a pernicious exception, but as the ordinary exercise of a sovereign faculty.

And going back to the time before Moses' birth, we can point out the role of military service, and of service in general, in his story. It is the beginning of the *Exodus* book: a story of immigration, exploitation, and birth control:

the Israelites were fruitful and prolific. They became so numerous and strong that the land was filled with them.

So the new king

said to his subjects, 'Look how numerous and powerful the Israelite people are growing, more so than we ourselves! Come, let us deal shrewdly with them to stop their increase; otherwise, in time of war they too may join our enemies to fight against us, and so leave our country' (Exodus, 1:7-22).

So the Hebrews – unfit to join the army – were put to forced labour. But this was not enough. The Hebrews grew on. The Egyptians feared them, just like the Poet fears the Snake, just like the Wolf, hesitating, somehow fears the Lamb's innocence. Fear led the king to the extreme measure: kill all the boys, throw them into the river. Then Moses came.

5.

All these fables indicate a site where a number of crucial political oppositions are at stake, and still to be decided: assimilation and rejection, citizen and enemy, criminal and sovereign, right and arbitrariness, partisan (or deserter, or terrorist) and regular soldier (trooper or policeman), state of nature and institution, civil and inter-national war (normalised by treaties and fought by regular armies). Military service, especially universal conscription, is a privileged manifestation of this site. Perhaps even better than, or in any case complementary with the death penalty. In both cases what is at stake is the sovereign's right of life and death over his present, potential and past subjects. Either device is the condition of the other: the death penalty founding the state body, military service allowing its survival². If there is a privilege of the latter, it is that it lasts more than the former. It is more persistent, less likely to be abolished, if at all. From an Aristotelian point of view, it is perhaps *more essential*.

Current affairs today seem to confirm this: we are referring to the debates concerning on the one hand the reactivation of national mandatory draft (which in most cases is only suspended, not abrogated), and on the other the institution of a European armed force on voluntary basis (in order to face supranational crisis scenarios). But also to the recent repudiation, by Catholic Church, of the death penalty, yet not of its own military force. In this vein, Derrida sketchily refers to military service as the peak case of the authority that the death penalty dwells upon:

One can abolish the death penalty within a society or nation without in the least infringing on the right to kill an enemy at the front in wartime [...] (the enemy soldier, sometimes the enemy civilian) but also its own soldiers sent to the front or even condemned to death in wartime for treason or desertion (2017: 19).

6.

We can now return to the *Leviathan*. Military service is the weak point of Hobbes's construction, or the Leviathan's Achilles' heel. We shall quote this passage, where the contradiction of Hobbes's logic exposes itself:

A covenant not to defend myself from force, by force, is always void. For no man can transfer, or lay down his right to save himself from death, wounds, and imprisonment, (the avoiding whereof is the only end of laying down any right); and therefore the promise of not resisting force, in no covenant transferreth any right; nor is obliging. For though a man may covenant thus, *unless I do so, or so, kill me*; he cannot covenant thus, *unless I do so, or so, I will not resist you, when you come to kill me*. For man by nature chooseth the lesser evil, which is danger of death in resisting; rather than the greater, which is certain and present death in not resisting. And this is granted to be true by all men, in that they lead criminals to execution, and prison, with armed men, notwithstanding that

² According to Walter Benjamin (1986: 286), nevertheless, both death penalty and (yet to a much greater extent) police manifest the pernicious mixture of founding and preserving state violence. See Derrida, 2002a: 276.

such criminals have consented to the law, by which they are condemned (1996: 93).

According to Hobbes, there exist natural political laws. The first imposes auto-conservation. Importantly: this is not a right. It is an *obligation*. The second obliges us to found a state to maintain peace and allow auto-conservation. *This* is the *telos* of the state and of the cession of sovereignty. The third imposes on us the respect of pacts. But military service makes the third law prevail on the first, that which is against natural law: literally aberrant. Hobbes's construction is based on deterrence. What happens when I am at the front, at the frontier of the state and of the rule of law, *dans la nature*? On the battle line the pact becomes void, just like on the scaffold, because I am most certainly risking my life (and the state is my enemy). According to the first natural law, I should establish a non belligerence pact with the enemy soldier standing in front of me. In *that* specific moment, my *interest* should prevail on the state's one. Or, since according to Hobbes a calculating *fear* is the fundamental political passion that suggests the foundation *and* the respect of pacts: my fear should calculate *whether* obedience is more reasonable than desertion. And each time this is a sovereign decision.

On this point, what can a comparison of the death penalty and military obligation tell us? On the one hand, we have certainty, on the other probability, of death. Correlative to certainty is a crime enacted by the subject against the institution: the subject broke the pact that he had agreed to. Correlative to probability is a colonisation, enacted by the institution, differentiated according to *class* (age, social, ethnic). Yet the certainty of birth, for who is alive, condemns one to undergo the procedure of enlistment based on a contract he has not signed. This difference reflects Hobbes's distinction between state by acquisition and state by institution. Whereas consensus is implied in state institution, all perpetuation of a state is by acquisition, by auto-colonisation. The exercise of *patria potestas* is the example chosen by Hobbes to illustrate the second case.

7.

To conclude in this register by referring to the generality of the fable, we can ask: what makes Hobbes pass over, if not solve, the contradiction? What makes the respect of pacts prevail on auto-conservation, and freeze my fear's calculating power? Opening the *Leviathan*, Hobbes writes:

the *pacts* and *covenants*, by which the parts of this body politic were at first made, and united, resemble that *fiat*, or the *let us make man*, pronounced by God in the creation (1996: 7).

And later (114):

This is more than consent, or concord; it is a real unity of them all, in one and the same person. This is the generation of that great LEVIATHAN, of that *Mortal God*, to which we owe our peace and defence, peace at home, and mutual aid against enemies abroad (114).

The sacredness of the covenant and the fabulous *unity* of the Leviathan guarantee the infringement of natural law. This covenant is a fable. The supposedly *given word*

that is supposed to count more than my interest. This is the spiritualistic root that bends Hobbes's rationalistic, utilitarian geometry. And justifies (military) service.

Such fable *makes* the truth. It produces unamendable effects, such as the very effective fear, if it is not some spirit of service, which prevails on the fear of risking one's own life.

To quote Derrida, "a certain effectivity, a certain efficacy, including the irreversible actuality of death, are not excluded from this affabulation" (2008: 217).

NEWS ON MILITARY SERVICE

1.

As Derrida points out, even the most utilitarian, rationalistic foundation of sovereignty is rooted in a spiritualistic, theological perspective. This is so by definition, if it is true that the very principle of reason is theological; this means: if the history and the notion of a human reason, even of the most secular one, depend upon the model of divine reason. But divine reason, that is, the model of reason, or reason itself, is the notion of a living and dictating intelligence, and absolutely so. In other words: reason is spirit, and spirit is sovereign.

Thus, in Hobbes's construction, the reason of fable can prevail on the reason of interest: fable, *fabula*, *spiritus*, *logos* prevails. This is not simply the supremacy of the collective over the individual, of law over interest. The plan of mere force is not the plan of legitimacy, but the conservation of one's life is an obligation, according to natural laws. Not only cannot the sovereign expect the prisoner to compliantly offer his own life on the scaffold. He also is, as Hobbes (1996: 145) recognises in an astounding passage, not supposed (or we should perhaps say obliged?) to punish whoever runs away from a battle: "natural timorousness", just like "feminine courage", is not a crime. This is so because, no more than by force itself, "no man is bound by the words themselves either to kill himself, or any other man". By what, then? By the "intention" of words and acts: literally, by their spirit.

If a war of religion shelters itself under the eye of the Leviathan, the most intestinal one, this takes place in the heart of the soldier on the battlefield: one obligation fighting the other, one form of life fighting the other: the spiritual against the physical. Thus, the fable of the sacredness of the Leviathan does not only freeze, repress, nullify fear and the calculation of personal interest: it sublates them. Going back to the Aristotle's *Politeia*, this amounts precisely to a supremacy of meaningful, intentional *phonè* over animal musings: of spirit as *logos*. Passing through Romanity, Christianity, and the conflicted European history of relations among spiritual and temporal authorities, this legacy still obliges Hobbes.

2.

Yet, as regards military service, Hobbes's account might offer as disenchanting a theory of absolute sovereignty as can be found. The reactivation of the national spirit of the *polis*, its fable, would be strategic for the elaboration of a popular, revolutionary contractualism. But it would imply the re-enchantment of military service. The

polis's is the fable of the gracious correspondence between state and nation, freedom and obligation: the fable of the citizen whose harmonious balance of mind and body provides its highest exploits on the battlefield. Yet, it is a fable: on the one hand the army of a classical *polis* was far from being exclusively composed by its citizens; on the other some of these, even *strategoi*, would become appraised mercenaries. Just like some of the famous Swiss corps, a model so successful as to be systematically exported.

If the ideal of the city-state is seminal in Rousseau's re-elaboration of Hobbes's theory, the ideal of cantonal civil militias is central to his views on military service. Keeping in mind our Derridian drop point, we shall stress the place of conscription in *The Social Contract*:

The purpose of the social treaty is the preservation of the contracting parties. [...] He who wills that his life may be preserved at the expense of others must also, when necessary, give his life for their sake. But the citizen ceases to be the judge of occasions on which the law requires him to risk danger; and when the ruler has said: 'It is in the state's interest that you should die', he must die, because it is only on this condition that he has hitherto lived in safety, his life being no longer only a benefit due to nature, but a conditional gift of the state. The death penalty for criminals may be considered from broadly the same point of view: it is to avoid being the victim of murder that we consent to die if we become murderers (Rousseau, 1999: 71).

In this "extraordinary sentence" (Derrida, 2014: 15), Rousseau *deduces*, as it were, the death penalty from military duty. His logic of the calculation of (lives') interests is the same as Hobbes's. Military service is still a limit-case. Yet, in quite a different sense: since not fear, but rather love, is the passion underpinning the constitution of this sovereign body. Military service, therefore, is the very expression of a fully civil sovereignty. According to a conception of the secular political bond which is more a religious than a moral one, it is not the sovereign that takes the citizen's life, but the latter who gives it for him. The citizen's sacrifice on the battleground, the alienation of his life in favour of the sovereign, confirms the sublation of natural liberty into civil liberty that the stipulation of the covenant enacts. This bond, this *logos*, is national spirit.

Hence, fiercely opposed to professional permanent armies, a tool for despotic regimes and a motive for wars, Rousseau highly praises universal, mandatory conscription: the expression of a genuine spirit of service, and the condition of possibility of a cosmopolitan utopia of perpetual peace.

3.

Both the nationalistic and the cosmopolitan versants of this conflicting logic, spirit, were to craft French revolutionary ideology and to be developed within German idealism, notwithstanding the concurrent, long-lasting Franco-German hostility³. Heidegger's *Rectorate Address* is perhaps the deepest meditation of the nationalness

³ See Hippler, 2006.

of this spirit. It surely is one of the last, because of some historical contingencies. Nevertheless, Derrida's referral to the "massive voluntarism" (1989: 37) of this speech allows to grasp its continuity with the classical tradition, and to consider it as a peak of sorts. With an aim of considering the contemporary relevance of military service, and of the military as exemplary of service in general, we shall highlight some of its elements.

What the speech performs is the *Self-Assertion of German University*. German University's function is the *spiritual* guidance ("*geistige Führung*") of the nation, inasmuch as it teaches (guides) its leaders, and is guided, in turn, "by that unyielding spiritual mission that forces the fate of the German people to bear the stamp of its history" (Heidegger, 1985: 470). Spirit guides the university which guides the leaders of the nation. In turn, this guidance must be "*most deeply willed*": first of all, by the University, which must determine itself according to its own essence. This auto-determination, well beyond disciplinary and accounting autonomy, means *Gefolgschaft* (devoted allegiance) to the essence of science. Liberty is consent beyond calculation. Spiritual service.

But what is science? It is "*the questioning, unguarded holding on one's ground in the midst of the uncertainty of the totality of what is*" (474). More concretely, it is "*the power that most deeply preserves the people's strengths, which are tied to earth and blood*" (475). And native tongue of course. Science is not a superstructure: it is popular, inasmuch as a people is authentic. This means that, following the new covenant of the university with essence, hence willing science, the nation wills itself according to the essence of self-assertion. Naturally, this means reactivating a Greek attitude towards the world. Once again, this fable is that of *logos*. Which means, of "*die innerst bestimmende Mitte des ganzen volklich-staatlichen Daseins*": "*the innermost determining centre of the entirety of the national-and-state Dasein*" (473). *Logos* is the *bond* of the covenant.

If the covenant is scientific, genuine, then "*to give the law to oneself is the highest freedom*" (475). "*Henceforth*" freedom, national students' *scientific* freedom, involves three *bonds* (*Bindungen*), and must be carried out through three services: Labor, Armed, Knowledge Service. Heidegger insists on the equal rank of the three. Yet, on the one hand knowledge permits the unfolding of the essence of self-assertion: and therefore of the military and working constitution of a nation. Thus Heidegger stresses the non-coercive tenor of the covenant, of *Führung* and *Gefolgschaft*, of service. But on the other hand this tenor, which defines firstly the relation between the *Lehrer* and the *Schüler*, is a battle: *Kampf*. The university is a *Kampfgemeinschaft*. As is the nation, of which it is the peak. "*Der Kampf* then is what gathers the three duties" (Derrida, 1993: 198). The bond is a fight, *logos* is the gathering of *polemos*.

Enduring this battle means being closer at once to the origin and future of Western civilisation. This is a battle against decadence, and for man's dignity. Heidegger spiritualises a more blatant German militarism (like Fichte's), but concurrently deepens the reach of a spiritualization of death, of the cult of military death. An honourable exploit, rather than a medicalized agony, is the model of *Dasein's* end. Similarly, if Heidegger's *logos* is the very power of synthesis, of historical

universalization, insomuch as it is enrooted in a national conjuncture it is unlikely to spiritualize a policy other than a national imperialism.

4.

This 1933's speech seems too German, and too anachronistic.

And yet. Reading it, Derrida suggests that the belligerent spiritualization of service in general, as much as the intertwining of the military, economic, scientific functions, are not a relic of a totalitarian past. Let alone nationalism, and its spirit.

Let us move, then, from the Freiburg Rectorate to the Sorbonne Amphitheatre. Fifty-one years before, this was the venue of another speech about scientific nationalism. Better still, another scientific speech on another national universalism. Another fight for the appropriation of *logos*, fable: this time in view of a European, cosmopolitan confederation of states. Such is Ernest Renan's *What Is a Nation?*. Twelve years after the Sedan battle, Renan confronts programmatically a Germanic conception of nationality (and expansionism), as based on race, language, religion. His refutation rests on scientific ground: on philology, linguistics, ethnography, empirical historiography. His method, his French ideal of science could not be more distant from Heidegger's. And yet, what is a nation? "A nation is a soul, a spiritual principle" (Renan, 1990: 19). A faculty that recollects the dispersion of time and space. Again, this *logos* could not be more distant from Heidegger's: Renan's is as much a faculty of memory as it is of oblivion⁴. Much must be recalled, but also forgotten, for a nation to stand on its feet, and project itself into the future. Yet, the condition of possibility of this perseverance into being, of the endurance of this "daily plebiscite", is suffering: since suffering must be forgotten; but mostly, because sharing suffering *unifies* more than anything else.

This suffering is not a generic one. Legitimacy rests on military honour.

So long as this moral consciousness [i.e. nation] gives proofs of its strength by the sacrifices which demand the abdication of the individual to the advantage of the community, it is legitimate, and has the right to exist (Renan, 1990: 20).

The model of this spirit of service is once again the Greek *polis* and its state religion. Not a revealed, but a secular one.

This religion was in the strongest sense of the term. One was not an Athenian if one refused to practise it. [...] To swear [...] was to swear that one would die for the *patrie*. This religion was the equivalent of what the act of drawing lots [for military service], or the cult of the flag, is for us. Refusing to take part in such a cult would be the equivalent, in our modern societies, of refusing military service (17).

⁴ See Derrida, 2008: 293.

5.

Still, what about anachronism?

Let us remain in the Sorbonne Amphitheatre. We shall listen to another French speech about the spirit of national universalism, that is, about the memory, present and destiny of Europe such as it is inscribed in the essence of university. And, of course, based upon military service.

This time we can literally listen to the speech, available on the internet: it is 2017's allocution by freshly elected French President Emmanuel Macron, *Pour une Europe souveraine, unie, démocratique*. Beginning as follows:

I have come to talk to you about Europe. 'Again', some will say. They will have to get used to it, because I will not stop. Because this is where our battle lies, our history, our identity, our horizon, what protects us and gives us a future⁵.

And thus paying his respects to the Rector:

And to come to talk about it at the Sorbonne, *Monsieur le Recteur*. We are all sensitive to the prestige of this amphitheatre. But the Sorbonne did not start out as a prestigious building. It was first and foremost an idea. An idea supported by a few scholars and their disciples who built their future sitting on straw. [...] Europe, too, is an idea.

And to the military foundations of this renewal of sovereignty:

The only route which ensures our future [...] is the re-foundation of a sovereign, united and democratic Europe. [...] Why? Because what constructs and forges our profound identity, this balance of values, this relation with freedom, Human Rights and justice cannot be found anywhere on the planet. [...] *The first key* [to it], the foundation of any political community, is security.

Europe is the name of *logos*, spirit. The issue of a *combat* for memory, present and future of civilisation, of protection and promise. An idea embodied in the relation between masters and disciples. To be served in the name of the dignity of man; here, under the species of human rights (and free market). If necessary, and necessary it is, by essence, in arms.

We are not suggesting a philosophical comparison between Macron's and Heidegger's speeches. What is meaningful, though, is that a contemporary address for a renewal of sovereignty, albeit of a supranational, multicultural, utterly liberal one, in order to legitimate itself resorts to the very same *stamp* as explicitly required by the spiritualistic, voluntaristic, nationalistic, socialistic address of the other. That, albeit its *Stimmung* is that of tourism marketing and sports competition rather than of stifling blood-spread soil, this renewal is founded on the reactivation of military service. Perhaps there is more to this. *Insomuch* as it addresses a renewal, this project of sovereignty needs to renew military values: action and discipline,

⁵ Tr. mod., as in following quotes from Macron.

according to Heidegger. The military guarantee more than the mere life of the sovereign. They bring and mould its renewal: *youth*.

6.

The attitude towards military engagement is a tenuous but significant symptom of the state of contemporary Europe. Macron's speech and its context permit to seize its role in foreign and domestic policy. In both cases, its investment is ideological: fabulous.

In 2018, France actually launched the "European Intervention Initiative" announced in 2017. The initiative aims to establish a common ready intervention force, defence budget, and strategic culture, and is initially based on "exchange programs", to host service members of foreign armies. The adhesion of states is voluntary: this is not a communitarian institution, but a national multilateral covenant. Furthermore, it is open to non-EU states, and explicitly based on a Franco-German axis. This is significant as concerns the legitimation of a European sovereignty renewal. This renewal is based on the logic of *protection*. Europe must be *defended*. Against what? Against the very state of history, political and natural: "from climate change to digital transition, migration and terrorism" (Macron, 2017). Against globalization, or *mondialisation*. On this ground, Macron identifies two critical targets. Firstly, of course, "nationalism, identitarianism, protectionism, isolationist sovereinism". These ideas capitalise on fear, but are unfit for *mondial* protection. Therefore they menace Europe. Yet the same is true for actual Europe itself: forgetful of its own sovereignty, too slow, rigid, technical, old, sick. Thus: Europe must foremost be defended against itself. It must defend. Whence the just fear, the good will, and the third way proposed by Macron to face the "vital issue".

Once renewed, how shall Europe exert sovereignty? Firstly, it must acknowledge the state of the post-Cold-War World: Russian pressure, Chinese rise, terrorist menace, exhaustion of international military initiatives (UN, NATO); and mostly the disengagement of the USA. Europe grew sheltered by their power: it cannot anymore. This might sound like a decolonization project. It goes without saying that after Brexit (formalised six months before Macron's speech), France is the only European nuclear power. Yet, here is a first contemporary fable. How unrealistic can a military sovereignty project be, as such, when the body of the sovereign is belted with foreign (nuclear) explosives? Is such a decolonization of Europe ever likely to take place?

If not absolute, a conditional exert of sovereignty is therefore aimed at promoting (multi)national interest on a regional basis: thus Macron's speech stages a quick progression from the enactment of right to asylum, to the control of immigration and national frontiers, to the Southern border of the Mediterranean, to Sahelian Africa: this, more concretely, shall be Europe's "horizon". It would be particularly surprising to not locate a colonization project as corollary to a plea for armed empowerment, albeit a cosmopolitan one aimed at guaranteeing freedom to market and right to man. It would also be dull to consider every colonization as equivalent to another. As to condemn force *per se*: yet the typical ideological layouts of its display are worthy of consideration. Thus, in Macron's discourse, after the geographical one, a

thematic progression takes place: the military occupies the economical. This happens for essential reasons: the world, as a global actor, is the cause of emergence; even if the *oikos* were not actually burning, insofar as it might, its consideration requires, as such, emergency measures. And this concerns foreign as much as domestic economy, today's globalization entailing the effacement of this distinction.

Beyond the African horizon as well as within national borders, the military must face criminality, terrorism, natural yet anthropically catalysed catastrophes, but also such "tomorrow's challenges: youth employment, mobility, combating climate change, and technological revolutions" (Macron, 2017), as well as cyber security, alimentary, energetic, water sovereignty. It is worth noting that the "challenge" represented by the ongoing COVID-19 pandemic emergency potentially encompasses all of the above. Yet, as foreseeable as it was, no military *promptness* has impeded its critical bursting in Europe and the USA. Furthermore, one might ask if, in order to govern the above-listed processes, a united fiscal and sanitary policy would not be of more use to European sovereignty. Let alone in order to supply a *disciplined* supply of basic health devices, or the *collegial* purchase of a vaccine. A militarization of economic processes, on the contrary, inevitably erodes the realm of civil control over collective life, undercover of a nationalistic emphasis.

Thus the inevitable progression described above is, by definition if not by intention, one toward a state of police. And, as per Macron's third way, of a loosely defined multinational international good-will police. According to Walter Benjamin, this progression would be the precise consequence, not the solution, of the impotence of political authority and of a lack of normative deliberation. In other terms, this progression is a form of auto-colonization.

7.

In the domestic realm, auto-colonisation becomes the proclaimed purpose of military service.

During the 2017 French presidential campaign, Macron had proposed the reinstatement of mandatory universal military service. In 2019, France actually launched a *Service National Obligatoire*, both military and civil, for the moment in a pilot form, destined to be fully implemented in 2026.

In 2017, the leader of En Marche was not the only candidate to promise a similar measure. Jean-Luc Mélenchon of La France Insoumise, and Marine Le Pen of Le Front National did the same. Unlike Benoît Hamon and François Fillon, the Socialist and the Republican candidates. If it is true that the call for military service is a call for national renewal, it is meaningful that in France it came from three differently oriented populist movements, rather than by traditional parties. Besides, this is not the case in Germany, where both the Christian – and the Social – Democratic parties discuss this measure. Or in Italy, where the measure is sustained by Lega Nord and Fratelli d'Italia, two alt-right ("newly-fascist", as it were, and post-fascist) parties.

Let us stress that what is at stake, at least in these countries, is not a reintroduction of military service, because this has never been abolished: only suspended.

Conscription lists are still drafted, but conscription is not applied. It can, in case of necessity. This is coherent with its foundational status. In other European countries, such as Lithuania, conscription has been reactivated because of the perception of an actual military (Russian) menace. But what about France? What is the declared sense, the aim being the cause, of this reactivation?

It is the strengthening of the bond between the state and the nation, between the army and the youth. The awakening of national solidarity, order, discipline. In a word, *assimilation*: social and ethnic integration. Auto-colonisation. This expression is far from a simple metaphor in today's France. Moreover, with an ear to Cicero we can find tautological the association between conscription, colonisation, cultivation, pedagogy. Not only because the youth is actually enlisted. But because, as shown by Hobbes's⁶ Lamb as well by Rousseau's Emile, regardless of the opposite axiology of their anthropologies, the position of the social bond *is* a matter of education: ontological enhancement of the individual. If the social bond *is logos*, conscription is the yearly renewal of its fable.

Thus, here is a second contemporary fable. On the one hand, conscription is unlikely to satisfy the needs of a contemporary military apparatus. Especially if this is supposed to execute the complex operations that Macron's third way envisages. Most surely so, under the forms proposed nowadays, and if one can put forward an objection of conscience, or choose civil over military service. On the other, when fully operational, conscription is esteemed to be a severely expensive device (up to several tenths billion euros per year). Then why to prefer *this* declination of service over the other classical two: work, and especially knowledge – since conscription is supposed to educate? Also, Macron's bills in these two domains have not been saluted warmly by the youth. Hence the ideological tenor of conscription bills.

Moreover, this ideologization entails counterintuitive effects: a promotion of the military, on voluntary basis and oriented towards European sovereignty, might enhance the sovereignists' position (and military training); whereas a sovereignist universalistic call to duty might enhance the position (and military training) of groups marginalised upon ethnic, gender, cultural basis, or opposed ideologically, notably as regards bellicism. These contradictions rest on the twofold composition of our matter: the Greek and the Roman-Christian, the *polis* and the empire, the national and the universalistic. And reflect into the twofold status of Europe, at the same time a quasi-confederation and a macro-state among others.

The military model of the *polis*, or of the *Kanton*, is unlikely to be widely efficient, technically reproducible, ideologically suitable, nowadays. Unless sublated in sports, where characteristically ethnic integration is tortuously at work in a context where the supreme value is national and even city soil-and-blood bonding; or into a

⁶ So to speak. "But civil Societies are not mere Meetings, but Bonds, to the making whereof, Faith and Compacts are necessary [...]. Manifest therefore it is, that all men, because they are born in Infancy, are born unapt for Society [...]; yet have Infants, as well as those of riper years, an humane nature; wherefore Man is made fit for Society not by Nature, but by Education" (Hobbes, 1984: 44).

cosmopolitan point of view, where nonetheless it should count on the belief in a universal essence of man, and rely on the *pathos* of adoptive brotherhood.

MILITARY SERVICE TO COME

1.

We have stressed the national trait of Macron's speech and the pedagogical role of the military in order to guarantee cohesion within national borders. We shall rapidly stress its universalistic one, recalling the other pedagogical model it mobilises in order to gain supranational unity.

Macron's model for the unity of Europe is the spirit of the Sorbonne: the gathering of scholars from all over the continent. A Franco-Roman model. A gathering of languages, as Macron (2017) stresses: "Europe must be made of these languages and it will always be made of the untranslatable. We must work hard to keep this". This wink at Barbara Cassin, deconstructive as it were, is not occasional of Macron's. Interestingly, his one example is Franco-German and concerns obligation: *Schuld, dette*. Standing on the same ground as Renan, also literally, we are not yet going to scrutinize Macron's philosophy of language (which seems to presuppose the possibility to dissolve discursive "*blocages*").

We shall nevertheless remark how the *logos* of this unity, which (that which Macron forgets to mention) was *Latin* at the time of Robert Sorbon, is here market. Precisely, the 1957 Treaty of Rome's "four fundamental freedoms of movement": of goods, services, capital, persons. This is the declination of the democracy that a sovereign and unite Europe shall protect (and of work service in the context of this speech). Between a reinforced ERASMUS project and a Mona Lisa smile, a Greek temple and a Vienna café, between a good book, a piece of folklore, and a picturesque landscape, shall we call this democratic declination of *logos* tourism?

Tourism is as serious a matter as Kant's philosophy: deducing its aesthetic and normative conditions of possibility, natural beauty and cosmopolitan right. This encourages commercial and visitation rights, but concurrently forbids colonization. With our Derridian ends still in view, let us spot the role of military service in this frame. This will again convoke the death penalty.

According to Kant's (2006: 69) own project *Toward Perpetual Peace*, "Standing armies (*miles perpetuus*) shall gradually be abolished entirely". This notorious assertion reflects Rousseau's positions and rests as well on republican basis. Kant concedes, indeed, a teleological virtue to militarism and to the constant rise of military power: showing their irrationality, they plead for their own abolition, as for the abolition of an international state of nature. Professional armies fuel this mechanism. They are a constant threat to peace, and moreover, the tool of a despotic disposal of the individual by authority. Their logic is not only irrational according to teleology, it is unjust:

being hired out to kill or be killed seems to constitute a use of human beings as mere machines and tools in the hand of another (the state), a use which is incompatible with the rights of humanity in our own person.

The situation is quite different, however, when citizens of the state voluntarily and periodically undertake training in the use of weapons in order to protect themselves and their country from attacks from the outside (*ibid.*).

Indeed, Kant (1991: 135) implicitly recognises that the right to conscription rests on the property of the land: on old serfdom, as Georg Simmel (2004: 430) recalls; on primitive accumulation. Yet, the sovereign cannot dispose of the citizen as if it were its property, a simple means: such as an animal in a hunting party. Or such as a piece of "a mere machine (like a hand-mill)" (Kant, 2007: 179). But as a limb of a republican body. As we saw, the just bond of military service, the bond, universalistic and potentially cosmopolitan, of just military service, is living *logos*.

Kant's cosmopolitan ideal, then, is not based on deterrence, but on deterrence's own teleological overcoming. This overcoming is based on the rationality of the republican paradigm, whose military service model is *Kantonal*: voluntary and defence-aimed. This paradigm, in its turn, is not based first on "the social order [as such, as] a sacred right [that] provides a foundation to other rights" (Rousseau, 1999: 46), but on personal "juridical freedom" as "the authority to obey no external laws than those to which I have been able to give consent" (Kant, 2006: 74).

2.

What then of conscription in the cosmopolitan age?

Kant leaves thing quite undetermined. Permanent armies should disappear. As such, conscription should too, in favour of voluntary, defence-aimed enlistment. This should disappear too, *ideally*, although this is not likely to ever happen: a *world republic* is a regulative entity. Yet, let alone in a growing federation of states, also in a universal (earthly) republic the principle of right shall remain active. And therefore also a form of armed *service*, be it a national or supranational police. Without coercive force, penal justice would be inapplicable.

As Derrida has shown, for Kant the death penalty is more than the eminent sign of sovereignty. It is the categorical imperative of penal justice: the very principle of right, rational condition of the possibility of punishment. The death penalty is based (at once) on the priceless dignity of human life, and on the *jus talionis* as principle of equivalence between men's lives considered (yet) as ends, rather than means. And "since *homo noumenon* must raise himself above the *homo phaenomenon* who clings to life and to the motives of vital interest" (Derrida, 2014: 124), this imperative is categorical, not conditional. It represents the transcendental foundation of the exertion of the social bond (law) not in the empirical life of the state, nor of the individual, but on the latter's metaphysical dignity.

In an ideal collective setting, "the categorical imperative that presides over the death penalty will be fully coherent, with neither cruelty nor indulgence, but of course, there will be no more need to sentence to death" (127). Conversely, in an ideal individual setting, the purely accomplished execution of the death penalty would be not coercive: it would be a *suicide* (Derrida, 2017: 66). In this case, no police would be needed to escort the guilty to the scaffold. More than this: there

would be no contradiction between punishment and service: they would coincide as the exertion of the spiritual bond which ties the empirical individual to the meta-empirical principle of right: the dignity of *homo noumenon*. The honour of man. Spirit. Hero and martyr, the battlefield and the cross would be one. But such state does not *exist*.

Thus, in a cosmopolitan yet earthly setting, the death penalty shall be inscribed “in the law, even if the ideal is to be never obliged to pronounce it in a verdict” (Derrida, 2014: 127). As shall the condition of possibility of its prompt application: a permanent armed force. From a logical point of view, military service and the death penalty stand together, *de iure* and *de facto*. Indeed, in the name of human dignity, Kant’s logic has the second prevail. As a matter of fact, as we have pointed out, the opposite seems to be true. The case of Catholic Church is eminent in this regard.

3.

In 2001, Derrida (2017) would stress that no Pope had yet officially condemned the death penalty. This has actually happened in 2018⁷, when Pope Francis approved the new version of the 2267 article of the Catechism, now teaching as follows: “the death penalty is inadmissible because it is an attack on the inviolability and dignity of the person”⁸, and [Church] works with determination for its abolition worldwide”. What has not been abolished is the Vatican military: the Pontifical, and the famous Swiss Guard, which is a fuzzily defined mercenary army (according to Swiss legislation, where mercenarism is illegal since 1848, a police corps).

Yet again, logically speaking, the renewed Catechism is far from adamant. The new version of the 2267 article might still not be less problematic than the old (puzzling) one, teaching that “Church does not exclude recourse to the death penalty if this [were] the only possible way of effectively defending the human lives against the unjust aggressor”.

Moreover, at the same time, the Catechism does not abolish the notion of “just war”, let alone military service, and the principle of legitimate defence⁹. Indeed, as John-Paul II personally objected to the death penalty, Francis has personally stated that no war is just. Yet, he still acknowledges legitimate defence. This is not fully evident given his chosen name, Francis, and the deeds of his namesake saint. Nor if, as Derrida (2017: 42) remarks, the principle of legitimate defence is the same that the death penalty dwells upon: a life for a life.

⁷ Cf. the “Letter to the Bishops” (2018).

⁸ The Catechism integrates a quote from Francis (2017).

⁹ Catechism, n. 2309, 2310, 2265, 2266.

4.

What, then, of a cosmopolitan military service, from a deconstructive point of view?

Conscription is at stake in Derrida's "Interpretations at war". Let us point out some elements, reflected in the analyses that we have carried out so far, from the last part of this text.

The essay analyses Hermann Cohen's *Deutschum und Judentum*. Derrida stresses how Cohen, who is a Post-Kantian, but also a Post-Fichtian thinker, pleads for "the compulsory character of military service [as] correspond[ing] to a democratization of the military institution" (2008: 289). This militaristic position is asserted according to an ideal that can be pacifist in principle, but only insofar as it is embedded in an authentic socialist and national spirit: happening to be the German one. As in Heidegger's *Address*, military service, along with right to vote (instead of work) and compulsory education, is the first of the three duties defining this "populist" bond. Derrida stresses the logic of assimilation that this Jew thinker, through his ideology of conscription, deploys in order precisely to demonstrate the legitimate belonging of German Jews to the German nation (as demonstrated by their patriotic military zeal). In 1915, Cohen's speech is also addressed to the American Jews, to show the spiritual necessity of a German victory: necessary for the Jew-Greek koine, for Western civilization, whose name across the ocean remains Europe, to survive. Better: more than for mere life, or survival; necessary for "the social rejuvenation of our entire people" (Cohen, 1915, §43; as in Derrida, 2008: 291). Derrida adds that this text, inscribed on the post-revolutionary Franco-German front, belongs to the same conjuncture as Renan's *Qu'est-ce qu'une nation?* In spite of all the differences, the two texts expose the same "spiritualist determination of national exemplarity" (Derrida, 2008: 292). One typically exposed in the celebration of the natural appeal of one language, this being exemplarily the one in which the exposition is carried out; or hidden in forgetfulness about the violence of linguistic compliance, of the ground of smooth translation. Finally, according to Cohen, as opposed to Kant, not the suppression of permanent armies, but precisely national militarism, is what shall effectively realize the cosmopolitan ideal. His war is then a just war, preparing for perpetual peace within a European confederation of nations. This is why Cohen opposes the German conception of military service to the English, which would be prone to particular economic interests¹⁰, and incline to war, rather than to confederate peace. Cohen's national militarism, in sum, aims to be republican, universalistic, pacifist, human, logical.

In the pages above we have tried to follow the twists of similar logics in different contexts. Derrida ends his text in a sibylline way, leaving the word to the other, without further commenting. Previously he had strongly stressed that Cohen's confederate pacifist teleology, insofar as it is militarist, is not Kantian. And yet, Cohen's principle of the maintenance of permanent armies in view of the

¹⁰ On the (English) convergence of consolidate debt and belligerent militarism, see Kant (2006, 69).

establishment of a peaceful confederation is still a Kantian one: “the exercise of right implies the ability to constrain” (Derrida, 2008: 292)¹¹.

Let us try to follow this last twist.

5.

In the *Death Penalty* seminar, on 12 January, 2000, Derrida puts into question the 1948’s Declaration of Human Rights for two reasons: its exceptions to the right to life (amongst which, wartime); and its non coercive status:

it is not a text of law; it does not have the force of law to the extent that no coercive force is placed at its service, even with regard to the states that officially subscribe to it. As Kant rightly says, there is no justice in the strict sense, in the legal sense, in the judicial sense, as long as there is no binding force (2014: 80).

Kant is right. And this situation is lamentable.

Let us then move to the UNESCO headquarters in Paris, where on 6 November, 1999, Derrida delivered a speech entitled “La mondialisation, la paix et la cosmopolitique”. Here perplexity becomes a stance. Condemning that all sorts of “just” international interventions and wars are waged by the hand and in view of singular powers’ economic interests, Derrida says:

A world contract to come would have to acknowledge this fact: as long as the international agencies do not have an autonomy of deliberation, of decision-making, and especially [*surtout*] of military intervention, as long as they do not have the force of law it is their mission to represent, well then, all the infractions of sovereignty in the name of the rights of man, which should be just in principle, will be suspect and contaminated by strategies before which vigilance will always remain de rigueur (2002b: 385).

And there is more:

the serious question of the death penalty in the world cannot be dissociated from what I have just said. [...] It is always an international and supra-state agency, transcending the sovereignty of the state, that enjoins the states (both the death penalty and the right of pardon have always been the eminent signs of state sovereignty) to abandon the death penalty (seemingly on their own but, in fact, by international obligation) (*ibid.*).

Derrida asserts the necessity of international armed forces to limit abusive, cruel exertion of national sovereignty, of which death penalty is the eminent sign. But then, in principle, since an armed force must be available when needed, and need is urgent, conscription cannot be abolished: it is the condition of possibility of a

¹¹ Quoting Cohen: “The individual state may thus – not only for its protection, but also for the protection of the idea of the confederation of states – not renounce its army, just as the confederation, like any constitution founded on right, also presupposes the power to protect itself” (1915: §48).

cosmopolitan right. Besides, if such enlistment were to be voluntary, how would this institution escape a humanistic voluntarism?¹²

Whereas for Kant law (death penalty) takes away the army, for Derrida the opposite might be true. Whereas conscription is the Achilles' heel of the Leviathan, it is a classical point of resistance of deconstruction.

The notion of such an armed force raises evident problems. Is it an army? Is it a collective mobilization tool, in front of catastrophes, apocalypses, crises? Is it a police? And as such, does it counter terrorism? How can it counter nuclear powers, and besides, how to tell nuclear war from terrorism, nuclear deterrence from terrorism, nuclear peace from terrorism? And what about all sorts of techno-bio-scientific powers?

It remains that force must be exerted and some life risked for another life to be countered, and yet another defended, *preferred*. Derrida does not endorse the notion of Human Rights, of Crimes against Humanity, nor the logic of abolitionism. These notions, and urgently so, must be deconstructed; yet not opposed; and even supported. What remains is negotiation: "incalculable justice *commands* calculation" (Derrida, 2002a: 257).

6.

Such an imperative, commanding calculation, dictating negotiation, reflects a relation between justice and law, or right, which, according to Derrida, is aporetic. On the one hand, justice is incommensurable to right: whereas right is conditional, justice is unconditional; whereas right is universal, justice concerns singularity. Justice is the very suspension of calculation which opens the possibility of normative calculation, deliberation, application. But on the other hand, justice is indissociable from right: since it is unconditional, justice, strictly speaking, does not exist. In order to exist, in order to *be* just, it requires conditions: application, determination, precipitation: into right. This brings force into the equation, since force, according to a classical position shared by Derrida, is an analytical attribute of the notion of right, of law: law is and must be enforceable. Force is, therefore, the condition of possibility of the existence of justice. Force remains. Of course, such force is to be intended as the differential force, force of difference, *différance*, which drives deconstruction. Such force is the condition of every application, performance, enforcement in the realm of finite experience and historicity that deconstruction exposes. Deconstruction, or justice: as we have implied, and insofar as "deconstruction is justice" (Derrida, 2002a: 243).

Force remains, *de facto* and *de iure*. It remains, so to speak, as the condition itself. Military force is not the first or the last word of deconstruction in politics. The force, even the violence of some rhetorical devices can and does couple, back, precede it. Such is the call, the promise, or the fable of a "democracy to come": to come beyond power and *demos*, right and man, world and state, beyond any future, beyond every presentifiable condition, but not beyond all conditions: not *Beyond*.

¹² See Derrida, 2003: 114, 119, 130).

Thus, since force is the condition, and since it is not a disembodied one, some sort of military investment remains necessary in this realm: be it utopically oriented in its activity; or even passive, resistive, in the undeniability of its insistence.

7.

We have shown why the institution of military service constitutes a sensitive lever for the deconstruction of the classical architecture of the political, just like the death penalty. Moreover, we have seen that in a deconstructive perspective military service does not only concur with the death penalty: it can even counter it. This entails that, in such perspective, some form of military service is esteemed convenient to survive, or to prevail over the configuration of which the death penalty is the metonymy. We have shown why this convenience reflects the necessity of force itself, and moreover, we have seen that a certain fable, the deconstructed promise of a deconstructive *to-come*, still propels the enforcement in the interest of which such service is esteemed convenient to survive.

Justice commands calculation, and calculation implies force.

The imperative of deconstruction, a quasi-categorical one, imposes negotiation, preference: interest, beyond good and evil. Negotiation, preference, belief: but beyond true and false. Pure belief is not purified of arbitrariness: it is not knowledge. Just like pure interest is not moral. If deconstruction dismisses the belief in such fables as those of man, state, nation, empire, honour, holiness, death, life – it does not dismiss belief, and fable, *as such*. *Voire*.

After gaining our conclusions, we shall then advance an ulterior question. What is the fable, in this context? Better still: what fable does military service itself still represent? Military service itself, and in general?

As Derrida puts it, fable, and in fact an eminently deconstructive fable, that of the end of the world, is the very fuel of the military in the nuclear, world epoch:

For the 'reality' of the nuclear age and the fable of nuclear war are perhaps distinct, but they are not two separate things. It is the war (in other words the fable) that structures not only the army, diplomacy, politics, but the whole of the human *socius* today, everything that is named by the old words culture, civilization, *Bildung*, *scholè*, *paideia* (1984: 23).

Our preliminary answer will be: the fable is youth.

The fable is the fuel of the military. But, as we have seen above, the fuel of the military, and in fact of *societas*, and of service and in general, is youth. This seems to remain true at least since the times of the Old Testament and up to the contemporary nuclear, *mondialised*, but no less fabulous context; and as we have seen, youth remains the subject and target of many fables of military service across all this time. The answer to our question shall then be: the fable is pedagogical, the fable pertains to youth, the fable is youth.

Such definition, albeit resulting from a syllogism, remains cryptic, but also disquietingly classical. This might help keep the ground of these considerations open, and problematic.

REFERENCES

- Benjamin, W. (1986). Critique of Violence. In *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. New York: Schocken.
- Cohen, H. (1915). *Deutschtum und Judentum*. Gießen: Töpelmann.
- Derrida, J. (1984). No Apocalypse, Not Now (Full Speed Ahead, Seven Missiles, Seven Missives). *Diacritics*, 2 (14), 20-31.
- (1989). *Of Spirit. Heidegger and the Question*, Chicago, London: University of Chicago Press.
- (1993). Heidegger's Ear. Philopolemology. *Geschlecht IV*. In J. Sallis (ed.). *Reading Heidegger. Commemorations*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- (2002a). Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'. In *Acts of Religion*. New York, London: Routledge.
- (2002b). Globalization, Peace, and Cosmopolitanism. In *Negotiations. Interventions and Interviews, 1971-2001*. Stanford: Stanford University Press.
- (2003). Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides. In G. Borradori (ed.). *Philosophy In a Time of Terror*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- (2008). Interpretations at War: Kant, the Jew, the German. In *Psyche. Inventions of the Other, Volume 2*. Stanford: Stanford University Press.
- (2009). *The Beast and the Sovereign, Volume 1*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- (2014). *The Death Penalty, Volume 1*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- (2017). *The Death Penalty, Volume 2*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Francis (2017). Address to Participants in the Meeting organized by the Pontifical Council for the Promotion of the New Evangelization. *L'Osservatore Romano*, 11th October, 5.
- Heidegger, M. (1985). The Self-Assertion of the German University. *Review of Metaphysics*, 38 (3), 470-480.
- Hippler, T. (2006). *Soldats et citoyens. Naissance du service militaire en France et en Prusse*. Paris: PUF.
- Hobbes, T. (1984). *De Cive*. Oxford: Oxford University Press.
- (1996). *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.

- Kant, I. (1991). *The Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2006). *Toward Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*. In *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*. New Haven, London: Yale University Press.
- (2007). *Critique of Judgement*. Oxford: Oxford University Press.
- La Fontaine, J. (1985). Le loup et l'agneau. In *Fables*. Paris: le livre de poche.
- Lawrence, D. H. (2007). Snake. In *Birds, Beasts and Flowers! Poems*. Santa Rosa: Black Sparrow Press.
- Macron, E. (2017). Discours pour une Europe souveraine, unie, démocratique. Consulted on April 25, 2020, *Elysée*, in <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2017/09/26/initiative-pour-l-europe-discours-d-emmanuel-macron-pour-une-europe-souveraine-unie-democratique>
- Renan, E. (1990). What Is a Nation?. In H. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*. New York, London: Routledge.
- Rousseau, J.-J. (1999). *The Social Contract*. Oxford : Oxford University Press.
- Simmel, G. (2004). *The Philosophy of Money*, New York, London: Routledge.
- The New American Bible* (2002). Consulted on April 25, 2020, *Vatican*, in http://www.vatican.va/archive/ENG0839/_INDEX.HTM
- Catechism of the Catholic Church* [version not updated], Consulted on April 25, 2020, *Vatican*, in https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM
- Letter to the Bishops regarding the new revision of number 2267 of the Catechism of the Catholic Church on the death penalty (2018). Consulted on April 25, 2020, *Vatican*, in <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2018/08/02/180802b.htm>



IN-VIOLENCIA DE LEY: *GEFUNDEN* O ELEMENTOS PARA UN *URGRUND* DEL PRE-JUICIO

Non-Violence of the Law: *Gefunden* or the Elements for an *Urgrund* of Prejudice

Lorena Souyris Oportot

LEGS Laboratoire des études de genre et de sexualité
Université Paris 8, Université Paris Nanterre, CNRS
loreoportot@gmail.com

Resumen:

Según Jacques Derrida, en el origen de la tradición filosófica se ha inscrito una violencia que ha dado testimonio a la forma en que se ha producido, comunicado e institucionalizado una ley de invención. Esto ha revelado una innegable valoración por un tipo de “invención” iterativa de lo mismo que nubla la posibilidad de considerar la “invención” bajo el vocablo alemán *Gefunden*, que se aleja de la “producción” de algo. Como lo indica Derrida, ya el acervo filosófico ha sometido, en su momento “fundador”, el preguntar –esto es, la “inquietud” (*Uruhen*) de “buscar” (*Gefunden*)– a una triple legislación: ontológica, política y lingüística. ¿Cómo hacer temblar esta legislación para re-pensar una in-violencia originaria (*Urgrund*) en la cual una fuerza (*Kraft*) moviliza la *Gefunden* inscrita como pre-juicio?

Palabras claves:

Urgrund, *Gefunden*, Pre-juicio, In-violencia, Khôra.

Abstract:

According to Jacques Derrida, a violence has been inscribed at the origin of the philosophical tradition that has testified to the way in which an invention law has been produced, communicated and institutionalized. This has revealed an undeniable appreciation for an iterative type of “invention” of the same thing that clouds the possibility of considering “invention” under the German word *Gefunden*, which moves away from the “production” of something. As Derrida indicates, the philosophical heritage has already submitted, in its “founder” moment, the questioning – that is, the “concern” (*Unruhe*) of “searching” (*Gefunden*) – to a triple legislation: ontological, political and linguistic. How to shake this legislation to rethink an original violence (*Urgrund*) in which a force (*Kraft*) mobilizes the *Gefunden* registered as pre-judgment?

Keywords:

Urgrund, *Defunden*, Pre-judgement, In-violence, Khôra.

Recibido: 03/05/2020

Aceptado: 30/06/2020

1. INTRODUCCIÓN

Este artículo tiene como propósito revisar algunos conceptos de Jacques Derrida, pero sin situarse en alguna etapa específica de su obra. Si bien siempre es preciso revisar el desenvolvimiento teórico del pensamiento de algún autor, lo cierto es que, en este caso particular, el interés se centra en articular esta exposición en torno a cinco nociones que son desarrolladas por Derrida durante diferentes momentos de su filosofía: temblor (2006), *Khôra* (1993), invención (1987), pre-juicio (1985) y violencia (pero desde el capítulo “Violence et Metaphisique” del libro *L’Écriture et la différence*) (1967). El objetivo de articular estos conceptos apunta a poder defender la tesis sobre una in-violencia de ley que recoja el concepto de “invención”, trabajado en su texto *Psyché. Invention de l’autre* (Derrida, 1987), pero considerándolo desde la versión alemana *Gefunden*¹, ya que estimamos que desde esta acepción es posible proponer la in-violencia de un in-concepto que perturbe y que haga temblar la institucionalización de la invención del saber bajo una lógica de la mismidad.

De esta manera, examinar una in-violencia de ley a partir del *Gefunden* posibilita, además, trazar algunas líneas en torno a la inscripción de un *Urgrund* en el pre-juicio en tanto un in-concepto que moviliza otra modalidad crítica. Todo ello, a fin de desafiar el “estatuto” (Derrida, 1987: 32) de la invención de lo mismo, pero a partir de la *Khôra*, la cual da lugar a un no sometimiento a la ley de lo nombrable. En efecto, la *Khôra* es un lugar como “tercer género” (Derrida, 1993: 1) en el cual se ubica un tiempo originario de un desvío que posibilita, a nuestro modo de ver, un tipo de pre-juicio no sometido a la ley de lo uno.

Primeramente, la temática se centrará –a partir del análisis del concepto de “temblor”– en poder establecer una articulación entre el temblor y el vocablo alemán de *Gefunden*, la cual permita problematizar y poner en tensión el estatuto de la Ley de la invención pensando en un “fuera de ley”, puesto que es en ese lugar donde se inscribe un fundamento (*Ungrund*) originario (*Urgrund*) que, a nuestro parecer, se puede circunscribir la *Khôra*. Luego, el segundo apartado se concentrará en la tesis que sostiene este artículo, a saber: considerar, a partir del examen desarrollado en la primera sección, una in-violencia en tanto inquietud (*Unruhe*) originaria, en la cual el juicio –en cuanto normativa y, por ende, ley que ha legislado el discurso crítico de lo Uno– sea pensado desde un pre-juicio definido por Derrida como “sin criterio” (1985: 94), puesto que ello conlleva no a la admisión de un tratamiento conceptual de la invención –en cuanto norma productiva–, sino a su in-concepto que connota un incondicionado encontrado. Finalmente, el artículo concluye en la propuesta de

¹ Cabe destacar que existen varias acepciones en el alemán de la palabra invención. La más común es la noción de *Erfinden/Erfindung*. Sin embargo, recojo la acepción de *Gefunden* pues ella define “lo encontrado”, “lo buscado” que se aleja de la modalidad de invención como alguna cosa “producida”.

hacer vacilar el “concepto” normativo, determinado mediante su tautología atributiva y causativa, para repensar el estatuto conceptual como un *Begriff* de la *Gefunden*, en cuanto in-concepto incondicionado, en el cual se da “Otro” advenimiento que se “ve-venir” en el momento de un encuentro con el pre-juicio que, a su vez, inventa otro lugar que podría “nombrar” un espacio híbrido que define la *Khôra*.

Cabe destacar, además, que proponemos las nociones de “in-violencia” e “in-concepto”, pues el propósito es de investigar la pertinencia de ambos conceptos como nuevas modalidades categoriales que posibiliten “inventar” y dar un vuelco a la estructura conceptual de la violencia e indagar en una semántica que se aleje de su carga negativa. El mismo caso ocurre con el concepto en sí mismo.

2. DECONSTRUCCIÓN Y RETORNO A LOS CONCEPTOS (*BEGRIFF*)

Comenzaremos examinando la pregunta que interroga el “temblor”. La conferencia de Jacques Derrida “¿Cómo no temblar?”, publicada de manera póstuma el año 2006, conserva dos componentes que, *a la vez y al mismo tiempo*², se corresponden entre

² El epígrafe del texto de Catherine Malabou *L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique* (2000), que desarrolla Jacques Derrida, gira en torno a una problemática específica que, a nuestro modo de ver, anuda toda la estructura argumentativa que despliega Derrida respecto a “le temps des adieux”, tal como se titula dicho epígrafe. Esta problemática se sostiene, particularmente, por las expresiones “a la vez” y “al mismo tiempo”, las cuales denotan no solo simultaneidad entre tiempo y adiós en un proceso inmanente de plasticidad entre el uno y el otro, sino, igualmente, “participación”. Por su parte, si la expresión “a la vez” designa sincronía temporal y el sintagma “al mismo tiempo” es el resultado predicativo de la expresión sincrónica “a la vez”, entonces, Derrida considera una co-existencia entre tiempo y adiós como un venir que se da-forma en su propia auto-diferenciación; lo que implica una plasticidad del tiempo entre un “ver-venir” que simultáneamente anuncia su no-ver, su negación, su muerte, puesto que el contenido de aquel “ver-venir” no es otra cosa que la espera de algo fortuito, una sorpresa desconocida que es de suyo ciega. Es esto lo que estaría en juego en la tesis de Derrida y el modo como problematiza la relación del tiempo con los adioses (en sentido plural) para poder sostener su postura frente al texto de Malabou. Por su parte, la misma expresión se destaca en el capítulo “Violence et Métaphysique” del libro *L'écriture et la différence* (1967), particularmente en el último apartado titulado: “De la violence ontologique”. Allí, Derrida analiza el concepto de tiempo en Heidegger en relación con el *ser del siendo*, para establecer su crítica a la ontología de la presencia. En tal sentido, cuando Derrida examina la particularidad de la ontología, desde la lectura de Levinas, para avanzar el análisis de Heidegger, llega a una primera “conclusión” estableciendo la “metáfora óptica” (1967: 203) para articular el ser en el lenguaje. Es aquí, en este momento del argumento, que Derrida pondrá el acento en la expresión “participativa” y de “simultaneidad” de “a la vez y al mismo tiempo” respecto al Ser y al lenguaje: “le langage éclaire et cache à la fois et en même temps l'être lui-même” (ibid.). También aparece en la relación entre “humanismo y metafísica” a propósito de lo que indica Levinas, y que Derrida continua analizando en la página 210: “Le propre de toute métaphysique se révèle en ce qu'elle est 'humaniste'. Or ce que nous propose Levinas, c'est bien à la fois un humanisme et une métaphysique”. Nos interesa, en el contexto de este artículo –y particularmente, en este episodio argumentativo del análisis del texto póstumo “¿Cómo no temblar?”–, considerar aquel núcleo nominal –“a la vez” y “al mismo tiempo”–, puesto que une *precisamente* el infinitivo verbal “temblor” con la palabra “Derecho”, la cual opera no solo como lo que sustantiva al “temblor”, sino también como lo que adjetiva (un temblar legítimo) e, incluso, como adverbio (Derecho

sí. Por una parte, interroga, simultáneamente, la relación entre una denegación y una legitimación, o más bien, un *derecho* a la impotencia y al miedo. Por otra parte, establece una *precisión* que exige la necesidad, en esta simultaneidad entre denegación y legitimación, de situarse en un espacio heterogéneo, en un no-lugar de vulnerabilidad frente a una sorpresa, frente a un venir y, más aún, un ver-venir “inventado”, es decir, “encontrado” y, a la vez, “buscado”.

“¿Cómo no temblar?” ¿Es *justo* volcar esta pregunta transformándola en otra? A saber, “¿qué es el temblor?”. Bajo esta modalidad de interrogación, alguna cosa *conduce* el término “temblor”³. Su nombre indica, a la vez y al mismo tiempo, una función más larga que dice relación con una formación sintagmática, la cual contiene una misma raíz conceptual verbal sustantivada en diferentes modos de ser del término temblor. Esto quiere decir, una coordinación semántica entre el verbo (temblar), el adjetivo (tembloroso), el sustantivo (tremor) y el sufijo (-or), dando lugar a una conjunción de elementos que designan una forma de enunciación en la cual opera un movimiento que conduce desde el adjetivo interrogativo “qué” hacia el adverbio interrogativo “cómo”. Esta conducción, a nuestro modo de ver, tuerce la autoridad del *quid* desplazándose hacia una zona originaria (*Urgrund*) en la cual se da un “encuentro” (*Gefunden*).

En tal sentido, un movimiento se origina en el “qué” desplazándose hacia el “cómo”, y sitúa una crítica radical a la lógica de la presuposición según la cual habría que *saber* el origen del concepto temblor antes de formular la cuestión “¿cómo no

al miedo). Todo esto llevado a cabo en un juego con-jugado y condensado en la especificidad de un lugar otro que mantiene su espacio en la intemperie de la fragilidad por el cual queda cautiva en el acontecimiento de una espera, de un por-venir. Es interesante observar la similitud en la propuesta de Derrida respecto al “tiempo de los adioses” y la pregunta que interroga por el “temblor” e incluso por la noción de “invención”.

³ Recalamos el término “conducir” intencionadamente, puesto que es un derivado de la noción de “derecho” en su definición etimológica. La palabra “derecho” proviene del latín *directo*, que significa “lo recto”, “lo rígido”, “lo correcto”. Del mismo modo, deriva del verbo *dirigere*, que significa “conducir”, “llevar hacia un lugar”. Ahora bien, no es el propósito tomar el concepto derridiano de “temblor” para someterlo a una “rectitud”; por el contrario, se trataría aquí de ver que aquello que subyace a la autoridad del *quid*, esto es, a la autoridad del “¿qué es?” (*Was = quid sit*) o, más bien, a la autoridad de la pregunta que interroga “la definición” de alguna cosa, es justamente, una modalidad de “dirección” o “conducción” hacia un fin, lo que deja entrever la forma teleológica y causalista que muchas veces moviliza la especificidad del modo interrogativo “qué es”. Si Derrida tuerce esta pregunta nominal por una pregunta hacia la “génesis” de algo (cómo aquello fue hecho, construido, pensado, vivido, *inventado*) es, a nuestro modo de ver, para desviar la rectitud del Derecho, hacerla temblar y soslayarla a un lugar enunciativo de un acontecimiento como “venida”, esto es, como un acontecimiento de la invención que se nombra con arreglo a lo imprevisible, con sus propias *leyes originarias incondicionales* situadas en un momento inmemorial; algo así como un tiempo antiguo (*Unergrundliche Vorzeit*) que no puede ser conceptualizable, puesto que es impensado y que, al implicar una ley fundamental (*Grund*), actúa como condición de posibilidad que articula, desarticulando, el “encuentro” con un acontecimiento que emerge sin control y, por tanto, que “inquieta” (*Unruhe*). Todo ello, evidentemente, hace temblar. Pero ¿cómo no temblar?

temblar?”. Si bien, el propio Derrida consideraba en su filosofía un desplazamiento de la pregunta por el “qué” a la pregunta por el “quién” (1967: 141), lo cierto es que entendemos, en este estudio, que tal desplazamiento podría también comprenderse como una revaloración de la pregunta por el “cómo”.

Por ende, a nuestro parecer, que Derrida haya comenzado su pregunta por el “cómo” y no por el “qué” ha posibilitado suspender la prerrogativa clásica⁴ de exigir el pronunciamiento esencial de un significado cualquiera –en este caso temblor–. A su vez, permite volcar el dispositivo metafísico de una violencia del origen de un *saber* que ha disciplinado y determinado la pregunta misma que define alguna cosa, como es la definición literal e iterable de “temblor”. De tal suerte, comenzar por el “cómo”, con el valor denegativo *no* que acompaña al verbo *temblar*, pone en cuestión el juicio interrogativo “¿qué es?” para otorgar el *Derecho* a la forma o al modo “cómo” temblar.

Desde este punto de vista, nos detendremos en el título de este artículo preguntando ¿en qué sentido el concepto de temblor subyace en el título? Primeramente, en la forma relacional de *inventio* e “invención”, contenida en el vocablo alemán *Gefunden*. Para precisar el asunto, la voz “invención” proviene del latín *inventio-onis*, la cual supone el desarrollo de un elemento, hipótesis o proceso que responsabiliza siempre la alteración (un temblor) de determinada materia mediante la cual aparece aquel elemento. De esta forma, este nuevo elemento permite alzar una nueva idea transformando su materia significante, el cual da un resultado que es inesperado. Por consiguiente, la invención siempre indica un salirse del reglamento, esto es, de la *ley* que ha pre-establecido la producción de tal o cual materia conceptual y discursiva.

Más aún, en la especificidad de esta última anotación de la *ley*, el estatuto de lo “pre-establecido” mantiene en reserva el potencial gramatical del pre-fijo y del verbo en participio. Por un lado, el término latino “prefijo” connota una modalidad de fijación que antecede a un concepto y que, en este caso, sería el verbo establecer. En tal sentido, el pre- del prefijo contiene, de suyo, un antes o un ante que posiciona un estar frente a algo de modo inalterable. Se trataría de un estar ante alguna cosa,

⁴ En el epílogo titulado “El tiempo de los adioses”, que Jacques Derrida desarrolla respecto al ya citado texto de Malabou, se hace alusión al concepto de “corriente” para establecer la distinción con el concepto de “vulgar”, una palabra cargada de sentidos, a propósito de la categoría de temporalidad examinada por Malabou al respecto. Derrida destaca que aquello subyacente a la noción de “corriente” es la idea de “curso”, o más bien, de “tener-curso”. En este sentido, Derrida indicará que ambas nociones, “corriente” y “curso”, son indisociables, para examinar después cómo se ha concebido el tiempo en cuanto corriente de un curso, algo así como un flujo de “ahoras” sucesivos (Aristóteles, 1995) y que, en cierta medida, ha influenciado en lo que se entiende por “tradición” desde una idea de tiempo “pasado”. Traemos a colación esta especificidad del concepto y del análisis crítico de Derrida a partir del texto de Malabou, pues la “tradición” en la cual se han apoyado y erigido diferentes fundamentos filosóficos viene de un curso temporal que ha dado forma y, a través de aquí, ha legitimado unos principios sobre otros, volviéndolos hegemónicos, dominantes, evidentes y manifestados, no solo desde una representación secuencial de “la” tradición que los ha vuelto *corrientes* (“vulgares”, sin la carga peyorativa que ha inscrito su contenido) y *comunes*, sino que además ha inscrito el origen de la *ley* y el *derecho* a la accesibilidad o posibilidad de una lengua filosófica del “saber” que enuncia dichos principios (Malabou, 2013: 346-347).

concepto o fundamento que prescribe fijamente, no solo desde una generalidad (natural, jurídica, moral, metafísica y lingüística) sino, más aún, desde una singularidad en posición. En suma, sería algo así como un pre (ante)-posición a la espera de una petición frente a algo incierto e inaccesible que no logra el encuentro entre esta singularidad en espera y aquella generalidad que se presenta frente a dicha singularidad.

Por ende, tal y como nombra el título del relato de Kafka "Ante la ley" (publicado en 1915), se trata aquí, siguiendo al Derrida de "Préjugés" (1985), de una (im)posibilidad, de una (in)accesibilidad –en el orden de estos prefijos negativos– del encuentro entre la singularidad y la generalidad. Dicho de otra manera, se trata más bien de un momento inconcluso en que la exigencia singular ante esta generalidad es, precisamente, un *derecho a* - por el cual una *ley* de la singularidad se deja aparecer, a la vez y al mismo tiempo, inscribiendo el litigio del imposible encuentro con aquella generalidad. Por esta razón, la paradoja aquí de este no-encuentro es lo que registra un enigma, un secreto, un desfallecimiento, un estar frente a un no-saber, lo que sería la experiencia singular del temblor: "el enigma del ser-ante-la ley" ("l'énigme de l'être-devant-la-loi"), en términos de Derrida (1985: 104).

Por otro lado, el verbo "establecer" tiene varias acepciones que guardan una relación con la idea de fundar e instituir. También aloja el nombre predicativo de demostración o de sentar un principio; asimismo, connota una ordenanza, un mandato de lo que se debería hacer. Finalmente, expresa una fijación. Estas dos últimas acepciones se inscriben como iterabilidad *en* la misma palabra "pre-establecido", que se otorga a sí misma la *ley*, sea como un *derecho* o como un mandato del deber.

Un segundo nivel de análisis, dentro de esta primera parte respecto a la forma relacional *inventio*/invención, apunta a la distinción nominal entre la especificidad de cada una de estas palabras. Si bien el vocablo invoca, en su raíz, la noción de "encontrar" que supone un acceso y cierta proximidad hacia algo, un lugar o un momento; dicho acceso del y al encuentro connota una paradoja ya que, por un lado, este acceso contiene una relación con la inaccesibilidad a un lugar otro; sin embargo, excede el límite de lo accesible al hacer venir dicho lugar pero como forma de un secreto, de un misterio. Por otro lado, este exceso, que contiene la paradoja de lo accesible en lo inaccesible, abre y reenvía al anuncio de un nuevo tiempo, a un por-venir no anticipable que es im-previsto, im-previsible e im-predecible.

En el primer caso, la relación con la inaccesibilidad, en tanto límite a un lugar-otro, define el margen del espacio de un secreto desconocido que estremece, que hace temblar. A este respecto, una contradicción interna, en la paradoja entre el acceso y el (in)acceso, se deja visibilizar, una paradoja que no es otra cosa que la operación en la cual se produce aquello desconocido y que provoca temblor; a saber, eso desconocido que cubre el temblor estremece no solo por tratarse de un lugar-otro, sino porque dicho lugar es lo más cercano y, por tanto, accesible que hay. Se hace evidente, así, que el vocablo "invención" no necesariamente es fruto de una "producción" al momento de "inventar" algo.

Se trata de una cierta experiencia conceptual que siempre se hurta, que es incondicionada por acordar un resto irreductible que no se puede conocer pero que forma parte de algo que permanece como un fondo sin fundamento (*Ungrund*) y que es, al tiempo, originario (*Urgrund*). Se podría pensar la experiencia del temblor como un caos, un *arché*, la *khôra* de Platón (1872: 49, a/b) en tanto intervalo, aquel fondo sin fundamento que, al tener esta característica, comprende una dimensión incondicionada en la cual no hay un saber, puesto que no cabe un tipo de pensamiento, sino solo caos; aquel *arché*, que no es gobernado y es por esto que inscribe la anarquía (*ἀναρχία*), es el *Ungrund* que provoca temor y temblor.

En efecto, Derrida trabaja el concepto de la *Khôra* –tomado del *Timeo*– para dar cuenta de un lugar innombrable que procede de un tipo de juicio híbrido, bastardo, corrompido, de-generado, es decir, bajo una lógica de lo equívoco que pertenece a un tercer género. De suerte que la *khôra* se manifiesta de un modo tal que acoge la exclusión (ni esto ni aquello) y la participación (a la vez y al mismo tiempo)⁵. Su dinámica despliega un modo de manifestarse totalmente extraño al régimen de un paradigma en cuanto modelo inteligible e inmutable. Más bien podría decirse que la *khôra* sucede, llega, adviene como el nombre que, al decir más de sí mismo, expresa lo otro de sí. Esta alteridad es la que anuncia una irrupción no sometida a ninguna ley. He aquí la idea subyacente a una anarquía incondicional, un *Ungrund*/*Urgrund*. Derrida lo expresa de la siguiente manera:

La *Khôra* parece extraña al orden del “paradigma”, ese modelo intangible e inmutable. Y sin embargo, “invisible” y sin forma sensible, “participa” de lo inteligible de un modo muy dificultoso, en verdad aporético [...] El discurso sobre la *khôra*, tal como se “presenta”, no procede del logos natural o legítimo sino más bien de un razonamiento híbrido, bastardo, es decir, corrompido. [...] ¿Y si este pensamiento designara “incluso” un tercer género de discurso? ¿Y si, quizás como en el caso de la *Khôra*, esta apelación al tercer género no fuera más que el tiempo de un desvío para indicar un género más allá del género? ¿Más allá de las categorías –de las oposiciones categoriales sobre todo– que, ante todo, permiten aproximarlo o decirlo? (Derrida, 1995: 1)

Una segunda parte respecto al examen de la pregunta que interroga el estatuto del temblor, subyacente en el título, es la especificidad de la (in)violencia de ley y el criterio del *juicio* que contiene el concepto de invención en su modalidad alemana. Desde este punto de vista, no se trata de la invención de un producto (aunque en una de sus acepciones denota este término), puesto que, específicamente, la producción de algo, su invento, remite a una creación que, en su definición particular, connota el hecho de dar existencia a una cosa, un pensamiento, un objeto, es decir, producirlo; por el contrario, es de convenir respecto de la inquietud (*Unruhe*) de la invención, de su fuerza (*Kraft*) como una forma de violencia (en su especificidad alemana *Gewalt*) que llamaríamos in-violenta, puesto que es una energía inscrita como huella originaria (*Urgrund*) pero sin fundamento (*Ungrund*), en la cual se logra el encuentro (*Gefunden*) inventivo con un lugar infinitamente otro, irreductiblemente otro como experiencia de un espacio de desvío, híbrido, es decir, de una *khôra* que no se deja dominar por

⁵ Nos remitimos a la primera nota a pie del presente estudio.

ninguna categoría, saber o totalidad; no obstante opera con una fuerza que actúa bajo una ley que escapa al juicio de lo recto del derecho.

En virtud de esto, considerar la invención, desde el *Gefunden* como in-violenta implica el hecho que aquella dimensión no tiene que ver con una idea de origen tal como Derrida critica a Husserl respecto a un idealismo atemporal del origen y su violencia, (a propósito de algunos de sus textos que versan sobre Husserl, a saber, su tesina *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* (1954), los artículos editados en *L'écriture et la différence: "Genèse et structure et la phénoménologie"* (1959) y "Force et signification" (1963)) sino replantear que en la invención existe una modalidad de juicio híbrido, corrompido y que se aleja de la violencia de ley respecto a la invención de lo mismo.

En efecto, Derrida analiza en *Psyché. Invention de l'autre* (1987) la legitimación de un método –con sus sistemas de conceptos, de juicios, de argumentos, de esquemas trópicos– por el cual la *invención de lo mismo* se reitera a modo iterativo (1987: 36) y cuyo valor indicativo extrae, de estos lugares comunes de la argumentación, un modelo dominante que asigna ciertos fines que se imponen como evidencias.

Derrida lo explicita en varios momentos de su reflexión en el capítulo "L'invention de l'autre" del libro ya señalado. A decir verdad, y de modo general, se podría decir que Derrida desarrolla en este capítulo un recorrido por las condiciones de emergencia de la legitimidad de la invención. Dicho de otro modo, Derrida elabora un examen sobre la historia conceptual y material del término invención, con especial atención a sus equívocos –acontecimiento, venida, advenir, retorno, encuentro, convención, intervención, novedad–. Con tal ejercicio, Derrida visibiliza una suerte de fundamento, en tanto condición de legalidad, que ha posibilitado el surgimiento de un principio de efectividad, manifestado como un paradigma el cual ha establecido las reglas retóricas que han prescrito el estatus de la palabra invención. Todo ello, con la intención de poder institucionalizarla e instrumentalizarla en su lenguaje mismo y mediante una retórica del cálculo. Así, por medio de esta genealogía conceptual del concepto "invención", Derrida tomará, primeramente, el tema de la alegoría (Paul de Man) para introducir, en el recorrido lógico de su argumento, lo que él va a proponer respecto a la "invención del otro".

La especificidad del tratamiento argumentativo que a Derrida le interesa seguir consiste en considerar la relación entre ironía y alegoría en tanto cruce singular para dar cuenta del *estatuto*⁶ de la "fábula". En este sentido, señala:

⁶ Observa Derrida: "Qu'est-ce qu'un statut? Comme "invention" le mot "statut", et ce n'est pas insignifiant, se détermine d'abord dans le code latin du droit et donc aussi de la rhétorique juridique-politique. Avant d'appartenir à ce code, il désigne la stance ou la station de ce qui, se dressant de façon stable, tient debout, stabilisé ou se stabilise. En ce sens il est essentiellement institutionnel. Il définit en prescrivant, il détermine selon le concept et la langue ce qui est stabilisable sous forme institutionnel, à l'intérieur d'un système et d'un ordre qui sont ceux d'une société, d'une culture et d'une loi humaine, même si cette humanité se pense depuis autre chose qu'elle-même, par exemple Dieu. Un statu est toujours humain, en tant que tel, il ne peut être animal ou théologique [...] Toute invention devrait se moquer du

Fable, n'a ce statut d'invention que dans la mesure où, depuis la double position de l'auteur et du lecteur, du signataire et du contresignataire, elle propose aussi une machine, un dispositif technique qu'on doit pouvoir, dans certaines conditions et dans certaines limites, reproduire, répéter, réutiliser, transposer, engager dans une tradition et un patrimoine publics. Elle a la valeur d'un procédé, d'un modèle, d'une méthode. Elle fournirait ainsi des règles d'exportation, de manipulation, de variation. [...] Cette *typée* qui suppose une première instrumentalisation de la langue (Derrida, 1987 : 26).

A este respecto, y en un segundo nivel de análisis, hacer una reflexión sobre la (in)violencia de ley conlleva interrogarse cómo juzgar, cómo llevar a cabo un criterio sin criterio en el *juicio* mismo que se inscribe en la invención, especialmente a propósito de la invención de lo mismo. En su forma idéntica, la pregunta "¿cómo juzgar?", y cómo hacerlo "sin criterio", parece, al menos, instalarse en el lugar del pre-juicio de lo que juzgar quiere decir. En tal sentido, considerando la particularidad de la acepción alemana *Gefunden*, la especificidad de esta última noción es que ella define "lo encontrado", "lo buscado", de suerte que desde ahí se puede hilar el recorrido del pre-juicio en tanto relación *Ungrund/Urgrund* (fondo sin fundamento/originario) y, a partir de esta relación, proponer la invención de lo otro en relación a la *Khôra*. De esta manera, poder rastrear un fundamento del pre-juicio como aquello in-conceptual e incondicionado permitirá hacer temblar la *violencia de ley*, una ley que se ha adscrito a partir de una escena del juicio que no ha considerado que aquello constitutivo del juicio sea un "separar originario" y, por tanto, un *Urgrund*.

3. DE LA LEY A SU IN-VIOLENCIA: EL *URGRUND* DEL PRE-JUICIO

En un seminario impartido en la École Normale Supérieure entre los años 1981 y 1982, Derrida hacía referencia al concepto de método propuesto por Descartes del siguiente modo:

Toute méthode implique des règles générales, entendez par là des techniques de répétition, des procédés récurrents qu'on doit pouvoir appliquer; dans une situation donnée et suivant certains protocoles, un sujet doit pouvoir réitérer les procédures, les procédés. D'où l'aspect technique et pratique de son rapport au *prattein* aussi, donc au frayage. Une méthode non répétable (j'ai ma méthode), on a de bonnes raisons de penser qu'elle est sans valeur (Derrida, 1983: 37).

En este seminario, Derrida se centra particularmente en Descartes, un "Descartes" que funciona como el nombre de un valor indicativo o, si se quiere, metonímico⁷, que

statut, mais il n'y a pas d'invention sans statut. En tout cas, ni l'invention ni le statut n'appartiennent à la nature, au sens devenu courant de ce terme, c'est-à-dire au sens statutairement institué par une tradition dominante. [...] Le statut, c'est l'essence considérée comme stable, fixée et légitimée par un ordre social ou symbolique dans un code, un discours et un texte institutionnalisables. Le moment propre du statut est social et discursif il suppose qu'un groupe s'entende à dire, par un contrat au moins implicite" (1987: 32).

⁷ En *L'animal que donc je suis*, Derrida examina las configuraciones según las que "ces noms propres sont des métonymies" (2006: 21). Añade, incluso, que Descartes, Kant, Heidegger,

representa el logocentrismo de la *ley* universal de un lenguaje de la invención. En tal sentido, sobre la descubierta respecto a Descartes, Derrida examinará de modo crítico la técnica, el procedimiento que se debería seguir para alcanzar un “descubrimiento”, esto es, una invención como producción.

Cabe destacar, en esta línea, la idea irónica que Derrida tiene de Descartes, según la que este es un “padre de la nación”; particularmente, un padre presumido de la filosofía francesa (2006: 81). Derrida cuestionará esta fórmula mediante la noción de invención, preguntándose cuál sería la legitimidad de Descartes como “inventor”; en qué sentido y bajo qué parámetros la “escena de la tradición” (1987: 26) ha puesto en marcha, a partir de un Discurso sobre el discurso de la invención, ciertos tratados de arte oratorio cuyo propósito no consiste tanto en formular las condiciones de un descubrimiento o un hallazgo científico, sino más bien la producción y la inscripción de un nombre en la historia del saber. He aquí los modos en que comienza a obrar la relación entre verdad e invención, una modalidad de verdad que no proviene de una “herencia”, sino de la legitimidad del nombre.

Ahora bien, en este contexto, si Descartes ha adquirido el estatuto paternal respecto a la filosofía a través de un lenguaje universal que debería tener composición argumental, ello se debe a que Descartes es hijo de una época que ha circunscrito aquella “escena de la tradición”. Más aún, esta “situación clásica” (1983: 333-334) ha dispuesto una política de la invención que exige un acto de reconocimiento, es decir, que descansa en la firma o en la asignación de legitimidad por parte de otros (una comunidad social, una institución, una instancia pública, en suma). En este sentido, desde que un nombre se inscribe en el dominio público, cuando se establece un derecho bajo la forma de una patente o de un diploma, es el Estado moderno quien pasa a cumplir el estatuto de proveedor de tal legitimidad.

Descartes se encuentra, de este modo, en el corazón de su época, puesto que, en primer lugar, es él quien ha fracturado la idea de “invención” comprendida como variación a partir de un modelo, y quien ha exigido que la invención sea aquello de un ego que funda su discurso en la razón. En segundo lugar, porque él se ha situado en esta edad fundamental donde cada sujeto debe obtener, para su publicación, una patente o un cierto privilegio. Finalmente, porque es él quien ha tomado la figura del “padre” de una filosofía nacida en una época determinada: la Modernidad, una época que ha legitimado a Descartes como padre debido a que su idea de invención, fundada sobre la razón de una ciencia matemática de la naturaleza, ha constituido el nacimiento de un programa que ha caracterizado toda la civilización posterior y ha definido la concepción moderna de la “invención”.

Desde este punto de vista, el *Discurso del Método* aparece con un objetivo bastante claro, que no es sino la invención de una infinidad de artificios que, para alcanzar su objetivo, su modelo y, por tanto, el *recto*⁸ camino a seguir, debe considerar la *pro-*

Levinas y Lacan se entrelazan y son habitualmente invocados “comme un seul corps vivant, au fond, voire un seul corps de délit, le système mobile d’une même organisation à plusieurs tentacules”; en suma, como “un seul corps animal” (2006: 128).

⁸ Véase la nota 2 del presente estudio, en referencia a la etimología de “derecho”.

ducción inventiva de un lenguaje capaz de extraer formas de juicios, de premisas, de supuestos que permitan la composición de argumentos. En consecuencia, todo ello ha posibilitado la instalación de manipulaciones retóricas, efectos de poder y estrategias implícitas, cuyo resultado ha sido la legitimidad de dominación de un cierto saber. Por lo tanto, para Derrida, este modelo tecno-moderno y validado por el método cartesiano mantiene una apariencia de “invención original”, apariencia que ha ocultado la realidad de una estricta repetición, esto es, la redundancia de “la invención de lo mismo”. Es en este punto donde Derrida situará su tesis sobre la “invención del Otro”, de modo que la repetición sea una iterabilidad: lo específico de la propuesta de Derrida, así, consiste en inscribir la “iterabilidad” (1987:41) en el concepto de “invención”.

Cabe recordar que se entiende por “iterabilidad” el proceso de reanudación de algo por un tercero. Esta forma de repetición metodológica no es sino la puesta en escena del acto programático de la invención misma, a saber, de “la invención de lo mismo” (1987: 47) como un acto que se ofrece en tanto máquina de producción de un orden calculable y de una cierta cuantificación de lo probabilístico en la cual se juegan dos elementos: “la simulación y el simulacro” (1987: 41). En efecto, esto tiene que ver con ejercer una política de la invención en la cual una *producción* se deja “venir”, en tanto invención, con una nueva posibilidad operatoria que se adscribe en una episteme moderna, es decir, en una dimensión tecno-epistémica-antropocéntrica en su uso dominante y bajo reglas convencionales.

Así las cosas, el concepto de “invención” de Descartes invoca una metodología consistente en convertir un camino histórico en un recorrido ejemplar que pueda ser utilizable por otros. Dicho de otro modo, la condición de la invención, dentro de una tecno-episteme racional nacida del método cartesiano, consiste en producir un modo de pensamiento que pueda adoptar un valor instrumental. En virtud de esto, la valorización instrumental se define como una tecnologización del pensar condicionada a través de reglas discursivas y argumentativas, una valoración que se hace patente mediante un contrato que eleva una forma de pensamiento al grado de científico y le otorga legitimidad. De este modo, la forma original que debe manifestar la invención se hace efectiva mediante esa *techné* del pensamiento expresada en una lengua universal, lo que constituiría, sin duda, el dominio de la configuración moderna de la invención y del destino del saber, de su “objeto” de saber.

En “Violence et Métaphysique” (1967), Derrida examina varios puntos a destacar que confluyen, a nuestro parecer, en la siguiente tesis: el modo en que se ha materializado el proceso de disciplinamiento de la pregunta-en-sí, en tanto modo de interrogación general, implicó su objetivación, su determinación y su interpretación bajo el prisma del *logos* griego. Es el *logos* quien limita y reduce el preguntar a un trabajo de “saber filosófico”, es decir, a un sistema de categorías constituidas como juicios y proposiciones. Esto se observa en el modo en que se ha llevado a cabo una suerte de taxonomía de aquel saber mediante un ordenamiento disciplinar, el tipo de relaciones que guardan entre sí y los modos en que se han constituido como sistemas filosóficos. De suerte que la pregunta o, más bien, el preguntar, entendido como inquietud (*Unruhe*) avivada por una fuerza (*Kraft*), se ha circunscrito dentro de una sistematicidad conceptual e historiográfica.

A partir de esta posición filosófica, Derrida problematizará dicha determinación conceptual de la pregunta y su estatuto filosófico mediante el cuestionamiento de la tradición occidental misma, la cual ha establecido los fundamentos para una historia del pensamiento racional. Tal pensamiento se ha vuelto sujeto de dominio y de violencia al expresarse mediante un lenguaje del Ser articulado en una lógica de lo Uno, esto es, de lo Mismo, cuya dirección o movimiento metodológico es *Ab⁹-grund*, inmanentemente intrínseco pero exteriorizado hacia una trascendencia.

Ahora bien, el procedimiento analítico que desarrolla Derrida para poder justificar y defender su tesis gira en torno a una noción de violencia ligada a la dominación de la mismidad –que no dice relación con la acepción alemana *Gewalt*, que también significa violencia, pero aquí tiene una connotación de “fuerza” (*Kraft*)–. De este modo, todo pensamiento que en el fondo parte de la pregunta¹⁰ –de la capacidad de

⁹ Es importante explicar los sentidos del prefijo “Ab”, habida cuenta del tratamiento argumentativo del artículo y la crítica derridiana al logocentrismo de la presencia. En primer lugar, desde el latín, su valor nominal implica la relación con los verbos “separación”, “alejamiento” y “privación”; pero también alude al “acabamiento”, es decir, a la completud. Por tanto, si el movimiento lógico de lo Uno apunta a una mismidad, en tanto “fundamento” en-sí, este circuito es inmanentemente cerrado, es decir, completo el cual se cumple en una modalidad de fundamento Universal que contiene la unidad del sujeto y del objeto. Por su parte, este mismo valor nominal es tomado en el francés cuando se trata de analizar, por ejemplo, el concepto de *absence*. Si ella (la ab-sence) dice relación con la “privación”, entonces ella es lo contrario de la presencia. Sin embargo, no es una in-existencia, sino la no-existencia, un espacio vacío, o la ausencia vacía del espacio. Otra manera de analizarlo es pensando la ausencia como “privación” de proximidad. Por ende, implica un “alejamiento”, una “separación”, las cuales inscriben, implícitamente, un límite entre un exterior y un interior, un Yo y un Otro (espacio, no-existencia, Ser-ausente del Otro o viceversa, etc.) y, por tanto, determina una experiencia fenoménica que, desde la ausencia, se hace presencia. Por tanto, en la ausencia, en la ab-sencia está contenida la presencia como modalidad de “privación”; no obstante, una “privación” presente, una suerte de positividad de la ab-sence, una forma fenomenal de la presencia en la ab-sencia, un dualismo pre-sencia/ab-sence. En consecuencia, desde la especificidad de la ab-sence, esta no es “alejamiento” o “separación”, sino que es “percepción” del “alejamiento”, de la “privación”. Sería el a-venir de la presencia que se manifiesta. Así, la ab-sence es una “privación” que se manifiesta como presencia. Y es esta caracterización que cumple la “completud”. Por su parte, desde el alemán, este prefijo (*vorsilbe*) da cuenta de una “dirección” y también de una “contra”-dicción; puesto que dice relación con las preposiciones “hacia” y “contra”; pero también define el término “a partir de”. Desde este punto de vista, pues, el “Ad-Grund” contiene un movimiento lógico “hacia” algo que comprende una “dirección” la cual también conlleva su negación (“contra”). Esto, si lo relacionamos a la modalidad francesa y latina, se puede aseverar que el “Ad-Grund” es una completud de presencia/ausencia (considerando todas las especificidades indicadas) en tanto identidad en-si y para-si que se cumple en la forma fenomenológica que compromete la contra-dicción de una inmanencia y de una trascendencia las cuales consumen, en su “dirección”, la totalidad del Grund.

¹⁰ En el texto de Martin Heidegger *Introducción a la filosofía* (1999) el autor plantea que una “introducción” a la filosofía supone estar “fuera de ella”, puesto que el término “introducir” implica estar en una exterioridad. Sin embargo, este planteamiento, al partir del supuesto de una exterioridad, conlleva que nosotros, al estar fuera de la filosofía, nos “deben introducir en ella”. Ahora bien, Heidegger, haciendo una defensa a la tradición filosófica occidental,

interrogar y de instalar un problema o un planteamiento— de tradición griega, esto es, del *logos* en tanto *physis*, ha nacido de una misma raíz que ha hecho emerger conceptos fundadores que han subordinado la reflexión inscrita en su particularidad de pregunta. De este modo, el alcance de dominación que tiene el estatuto de lo mismo dice relación con la categoría de identidad, más particularmente, con el concepto de *Ipseidad*¹¹, el cual comprende la ontología identitaria entre el Ser y el Yo,

indicará que la filosofía nos sucede, acontece en nosotros, ya que el filosofar pertenece a la ex-istencia, es decir, al *Dasein*. Por tanto, es en la existencia donde se pone en marcha el filosofar, y su “origen” comienza por hacerse la pregunta, esto es, vivir la experiencia de interrogar. En tal sentido, preguntar siempre es un buscar, aunque no se tenga una “respuesta”, pero ya preguntar es una inquietud (*Unruhe*) que viene dada como aquello que constituye al Ser-humano (1999: 17-23). Algo semejante ocurre con el planteamiento de Hans-Georg Gadamer: en su texto *El inicio de la filosofía occidental* (1995), particularmente en el capítulo “El sentido del inicio”, Gadamer comienza una reflexión por la forma de *comprender* el inicio. Para tal efecto, Gadamer considera el concepto alemán *Anfang*, ya que contiene tres acepciones que al autor le interesa destacar y desarrollar para poder *comprender* el desenvolvimiento de la filosofía como un preguntar. Estas acepciones son: “inicio”, “principio” y “comienzo”. Por una parte, entender el “principio” de algo supone varias cosas y, particularmente, reducidas a dos modalidades: “principio natural” y “principio en sentido especulativo lógico-filosófico”. Ambas acepciones definen el *Arché*, según Gadamer, y que estaría ligado al “principio del pensamiento” occidental. Luego, respecto al “inicio”, Gadamer analiza el tema de la lengua y, en particular, tanto la lengua griega como la lengua alemana ofrecen posibilidades especulativas y filosóficas. En primer lugar, está el uso del *neutro* que coloca al objeto de pensamiento como sujeto. Este uso del *neutro* anuncia ya el concepto indicando algo que no se encuentra ni aquí ni allí puesto que es común a todas las cosas. Para Gadamer, el *neutro* es un “espacio” en el cual se da el “ente” como presencia. En segundo lugar, está el uso *copulativo*, el cual cumple la función de unir sujeto y predicado a través del verbo “ser”, formando así la estructura de la proposición y, por tanto del Juicio. Ahora bien, esto no quiere decir que el significado de “inicio” y “principio” obedezcan a algo “anterior”. Lo que ocurre es que aquello caracterizable en la noción de “principio” es que supone un final, un punto de llegada. Si el final define al “principio”, esto supone una “anticipación” del final. En tal sentido, existe una correspondencia entre principio y final puesto que del punto de llegada depende el “principio” y la “dirección” que toma. Si el “inicio” está ligado al lenguaje y el “principio” considera, en una de sus modalidades, un sentido especulativo, entonces todo indica que se trata de un “comienzo” del pensamiento del Logos en tanto palabra del Ser. No obstante, tiene una llegada, un final: un final de la metafísica que contiene de suyo su “principio” y su “inicio”. Finalmente, Gadamer va a examinar otro concepto alemán que le parece más fecundo a su propuesta, y es *Anfänglichkeit*, que en español traduce algo así como “primitividad” o “el principiar”, que es un “Ser-principio” no determinado, es decir, incondicionado. ¿Podría ser una suerte de *khôra*? Dentro de esta lógica, un inicio se da mediante un “buscar”, es decir, un “preguntar” pero sin saber su destino, camino o método. Dicho de otro modo, sin tener un Recto Derecho que conduce a un fin determinado (1995:13/22).

¹¹ Este concepto es extremadamente importante para comprender la crítica derridiana respecto a la confusión entre identidad e ipseidad que mezcla lo Mismo y el Yo (*Idem* e *Ipse*). Incluso Derrida lo trabaja en el epílogo titulado (y ya citado) “*Les temps des adieux*” del libro de Malabou, para explicar que el tiempo de los adioses requiere el duelo de lo mismo para abrirse a lo absolutamente otro del tiempo (2000: 339-359-369-373). Por su parte, en el capítulo “*Violence et Métaphysique*”, también desarrolla la problemática confusión entre lo Mismo y

y que se ha concretado en una lógica formal solipsista, la cual ha inscrito la estructura de la razón bajo una identidad a sí-misma.

Es necesario, dentro de este contexto teórico, subrayar las implicaciones que tuvieron la fenomenología y la ontología en la conformación de una lengua de la violencia¹². A este respecto, para justificar sus premisas, Derrida indaga en el estatuto de la fenomenología tal como la ha desarrollado Husserl y el estatuto de la ontología como la despliega Heidegger. Así, ambos han recurrido a un origen (o un “principio”, o un “comienzo”, o un “inicio”) griego para pensar desde la tradición y, a partir de ahí, instalar a la filosofía como ciencia. Por una parte, el Ser de la fenomenalidad implica una “violencia de las luces” (1967: 125) en la medida en que es en la luz de la idea (salida del pensamiento de Platón), como conciencia pura, donde la relación de objeto y sujeto se vuelve trascendental para pensar la totalidad del Ser y del Noema.

Ahora bien, por sus raíces y complicidades, la figura de la luz inscribe una *comprensión* que es solidaria con el dualismo interior/exterior que ha caracterizado la unidad del mundo y su re-presentación (1967: 134) y, por tanto, ha puesto en escena la verdad en su manifestación, es decir, en su presencia. Al mismo tiempo, esto ha conllevado que dicha unidad se ha mostrado, ha parecido (apariencia, aparecer) como solipsismo, el cual no ha dado cabida al Otro, puesto que la “luz de la razón” de una identidad a-sí y en-sí se ha legitimado por medio de la ontología y de la fenomenología. En consecuencia, es en esta particularidad que se ha alzado una filosofía de la violencia. Derrida lo explica bastante claro al señalar que

a través de ellas, toda la tradición filosófica habría estado ligada, en su sentido y en su profundidad, a la opresión y el totalitarismo de lo mismo. Vieja amistad oculta entre la luz y el poder, vieja complicidad entre la objetividad teórica y la posesión técnico-política [...]. Ver y saber, tener y poder no se despliegan sino que en la identidad opresiva y luminosa de lo mismo quedando las categorías fundamentales de la fenomenología y de la ontología. Todo lo que me es dado en la luz parece que me ha sido dado a mí mismo por mí mismo (1967: 136).

Por otra parte, y dentro de la especificidad de un lenguaje violento, avanzar en un examen de la economía de lo mismo no impide detenerse en el carácter tautológico

el Yo ligado a la categoría de identidad que ha movilizadado la instalación de una filosofía de la subjetividad desde las clásicas categorías griegas hasta la modernidad. “Sans se servir de ces termes mêmes, Levinas nous avait souvent mis en garde contre la confusion de l’identité et de l’ipséité, du Même et du Moi : *idem* et *ipse*. Cette confusion, qui est en quelque sorte immédiatement pratiquée par les concepts grecs de *αυτοζ* et allemand de *selbst*, ne peut se produire aussi spontanément en français et redevient néanmoins, malgré l’avertissement antérieur, une sorte d’axiome silencieux dans *Totalité et Infini*. Si l’intériorité, le secret, la séparation originaire avaient naguère permis de rompre avec l’usage classique des catégories grecques du Même et l’Autre, l’amalgame du Même et du Moi permet maintenant d’envelopper dans la même condamnation les philosophies grecques et les philosophies les plus modernes de la subjectivité [...] » (1967: 162).

¹²A propósito del sucinto comentario del capítulo “El sentido del inicio” del libro *El inicio de la filosofía occidental* de Gadamer, véase la nota 15.

en que ha descansado esta lengua de lo Uno y que se ha conceptualizado, no solo a través de una lógica relacional interna y causal entre el verbo y el objeto (dimensión acusativa), sino igualmente por medio de un concepto que *se ha dado* no al Otro, sino a sí-mismo, es decir, un concepto que recibe lo que él mismo *se da*. Esta condición y “modo de ser” tautológico ha *neutralizado*¹³ fenomenológicamente el Otro del concepto a lo mismo, como una mediación reflexiva.

Para precisar más el asunto, quisiéramos destacar aquello que Derrida describe respecto al concepto. Lo que contiene el concepto, en cuanto “materia del lenguaje” (1967: 141), es la composición del dativo y del vocativo, es decir, una dimensión relativa a un “dar” (lo dado del dativo) que beneficia a un quién o un *para* quién (vocativo) que, a su vez, es nombrado o llamado en ese ejercicio del “dar”. En consecuencia, aquel ejercicio posibilita una abertura del trayecto originario del lenguaje a un Otro o *para* un Otro.

La lógica relacional que opera aquí rinde cuenta de una violencia constitutiva en el hecho de que la única forma de inventarse en aquel recorrido originario es un encuentro con un Otro el cual se “da” por medio de aquella violencia en la relación causativa entre el verbo y el objeto (acusativo), a saber, en su forma atributiva o copulativa en la cual se inscribe el verbo Ser, Estar y Parecer (presencia).

Por ende, de lo que se trata ahí es precisamente de la universalidad de una mismidad que cierra sus propias posibilidades para someterse a su auto-comprensión manifestada en el concepto. De suerte que aquella mismidad conceptual, expresada como lenguaje, se determina en una tautología, a saber, en su propio captar su origen y su fin. ¿Acaso no es esto lo que indica Gadamer cuando propone la categoría *Anfang* para pensar el giro circular del “inicio”, del “origen”, del “principio” y del “fin” en la filosofía pensada desde el *Logos*?

Derrida lo expresa de la siguiente forma:

¿Cuál es, pues, este encuentro de lo absolutamente Otro? Ni representación, ni limitación, ni relación conceptual a lo mismo. El Yo y el Otro no se dejan dominar, no se dejan totalizar por un concepto de relación. Y primero porque el concepto (materia del lenguaje), siempre *dado al Otro*, no puede cerrarse en el Otro. La dimensión dativa del vocativo, abriendo la dirección originaria del lenguaje, no sabría sin violencia dejarse comprender y modificar en la dimensión acusativa o atributiva del objeto. El lenguaje no puede pues totalizar su propia posibilidad y comprender en-si su propio origen o su propio fin (1967: 141).

Finalmente y a causa de aquello, la pertenencia del concepto a la metafísica y a la fenomenología se ha mostrado en la represión de la escritura, puesto que aquella condensación teórica (metafísica y fenomenología) ha llevado a un sometimiento nominal al interior de la escritura misma como también al interior del lenguaje de suyo intencional y bajo una función indicativa del signo.

¹³ A este respecto, véase la nota 15, particularmente el detalle del concepto de “neutro” que analiza Gadamer a propósito de una lengua filosófica griega y alemana.

4. CONCLUSIONES

Los temas tratados hasta aquí revelan cómo el proyecto de Derrida no se limita solo a una crítica a la violencia de un origen surgida de la tradición, la cual ha pre-establecido géneros binarios de entes (1995: 3) desplazados, metonímicamente, a géneros discursivos y sistemas de pensamiento; sino que se dirige, en nuestra opinión, al interés por considerar la crítica misma, esto es, al juicio de cómo juzgar el estatuto de la violencia constituida como Ley de un origen que reitera lo Mismo. Intentar dar una respuesta taxativa no es el propósito. Sin embargo, esta interrogante procurará precisar la tesis que se quiere sostener en este artículo.

Dado que habíamos planteado considerar la particularidad de la acepción alemana *Gefunden*, se avanzará el análisis desde este eje de reflexión para poder dar cuenta del significado de pre-juicio en lo que tiene de invención y de temblor, así como también en lo que podría organizar el *Urgrund/Ungrund*, en tanto la *khôra* que moviliza una in-violencia como fuerza (*Kraft*) de ley.

Orientada a la cuestión de la violencia de la tradición, mediante la lógica de lo Uno legitimada por un método inventivo de la mismidad, la estrategia deconstructiva hacia la metafísica y la fenomenología debería, a nuestro juicio, hacer vacilar la especificidad del “concepto” en lo que tiene de relación tautológica atributiva y acusativa. Si bien Derrida pone en marcha el ejercicio deconstructivo del concepto en su tautología atributiva y acusativa, tal como lo indica la cita anterior, lo cierto es que el planteamiento el cual intentamos desarrollar es, primeramente, repensar el “concepto” como un *Begriff* de la *Gefunden* en tanto un incondicionado (*Unbedingt*), en el sentido de un *Urgrund/Ungrund*. Luego, a partir de esto, poner de manifiesto – en un concepto (*Begriff*) que viene (*venue*) de forma imprevisible (*inventio*, *avènement*, es decir, *Gefunden*) y, por tanto, perturba como hace temblar– el acontecimiento (*événement*) de un pre-juicio no solo como in-violencia de ley, sino igualmente, como *Khôra* incondicionado, es decir, como *Urgrund/Ungrund* in-conceptual.

Ahora bien, puede ser que este propósito se considere como un “pre-juicio”¹⁴ respecto a la reflexión de Derrida, puesto que la huella derridiana es justamente una crítica al horizonte filosófico o, más bien, teórico de “la” metafísica y su forma dominante de instalación, en la cual pensar en un *Urgrund/Ungrund* podría ser “in-apropiado”. Puede ser además que esta estrategia, que es una decisión de lectura, sea leída como una interpretación errónea relativa a la posición filosófica que toma el pensamiento derridiano, el cual ha hecho titubear el suelo en el cual se han establecido las certidumbres de “la” tradición filosófica y de “la” metafísica como tal.

¹⁴ En el capítulo “Préjugés devant la loi” del libro *La Faculté de juger* (1985), Derrida explica que la palabra “prejuicio” contiene el potencial gramatical de un atributo como de un nombre y, a la vez, guarda el sintagma verbal Ser-Tener. En el caso del nombre, el concepto “prejuicio” hace referencia a los *prejuicios* que nosotros podríamos “tener” los unos de los otros. En el caso del atributo, dice relación con el hecho de “ser” juzgados por la ley. Sin embargo, el intento de Derrida será de perseguir las mutaciones que tiene el concepto de “prejuicio”. En este sentido, yo avanzaré mi propuesta siguiendo dicha mutación de Derrida.

Sin embargo, centraremos nuestra posición en la escansión del prejuicio para interrogar la normativa conceptual de la violencia de ley en una modalidad in-conceptual de *Gefunden* de suyo *Urgrund* (originario); es por aquí que nos interesa pensar la fuerza (*Kraft*) de la in-violencia en la dimensión de la *khôra* y lugar de “un” Otro.

De modo general, un prejuicio como *Begriff* (“agarre”) que busca (*Gefunden* en su acepción de “buscar”) ir hacia el fundamento (*Ungrund*) podría parecer aún continuar presos de la metafísica que se pretende dejar atrás. Pero no se trata de hacer un ejercicio de integración, ni mucho menos reconsiderar lo que indica Derrida en las últimas páginas del capítulo “L’invention de l’Autre” del libro *Psyché* (1987), respecto a que la invención del otro no se opone a la invención de lo mismo, sino que en su diferencia radica el signo de la aparición de una manifestación que se deja venir como un “ver-venir” (2013: 335) de una alteridad que no es anticipable. Dicho de otra forma, la invención envuelve en ella misma la repetición, es decir, su iterabilidad. No obstante, es una repetición que se despliega como *dynamis* de lo que ya se encontraba ahí y que hay que “dejar-venir” aunque haga “temblar”.

Se trata de un pre-juicio que intenta escapar de *algún modo* al cierre de la mismidad totalizante y nombrada como “Ad-Grund”. En tal sentido, su escansión permite su trans- y de-formación, y Derrida le hace fiel justicia a este movimiento. Un pre-juicio no es únicamente señal de una decisión anterior, de algo pre-reflexivo, ya juzgado u opinión pre-establecida; antes bien, siguiendo a Derrida, un pre-juicio es además un indicativo de un “no aún categórico o predicativo” (1985: 92). Si bien la palabra “juicio” contiene de suyo la definición de “separación”, de brecha originaria (por decirlo de alguna manera), lo cierto es que si el “pre” es aquello que prepara, antecede o anticipa, entonces mantiene un lugar originario (*Urgrund*) que ya se encontraba ahí y que no quiere decir un antes temporal cronológico, sino un antes inmemorial (*Ungrund*) que deniega al juicio mismo así como también lo presupone.

Del mismo modo, este lugar *Urgrund* es totalmente heterogéneo al orden de todo juicio. Si ya habíamos indicado que la noción de juicio contiene una brecha, ese lugar intersticial opera como un “pre” del juicio que desestabiliza todo concepto normativo de la Ley del juicio. En efecto, la forma de desestabilización es el temblor in-conceptual que posibilita pensar lo incondicionado en la de-formación del prejuicio mismo.

Por otra parte, en su prerrogativa, la pregunta sobre cómo juzgar la violencia de Ley de la invención de lo mismo para encontrar (*Gefunden* en su acepción de “lo encontrado”) lo imposible del Otro, en tanto *Urgrund/Ungrund*, conlleva juzgar sin el Derecho, ni la Ley ni el Criterio; moviliza dejarse sorprender por el enigma tembloroso que está inscrito en ese lugar Otro, esa *khôra*; comprende situarse en el “pre” del juicio. En consecuencia, cómo juzgar la violencia de Ley es buscar (*Gefunden*) ubicarse en aquel espacio heterogéneo del Otro *Urgrund/Ungrund* incondicionado y, por lo mismo, in-conceptual en el cual existe una ausencia de criterio.

Finalmente, ¿cómo poner en ejercicio esta articulación de conceptos, a saber, “temblor”, “khôra”, “Gefunden”, “pre-juicio” e “in-violencia” en el campo de la tradición filosófica actual? Quisiéramos aventurar algunas conjeturas al respecto. Lo primero es que la in-violencia no quiere decir poner en marcha formas discursivas y conceptuales pasivas que puedan emanar de una inquietud (*Unruhe*) que, si bien condensa la forma “in” y el sustantivo “quietud” en un solo sintagma, lo cierto es que dicha in-violencia no se detiene en la región tranquila o de “reposo” (tal como connota el sustantivo “quietud”) de esa forma pasiva. Puesto que se podría correr el riesgo de proponer una actitud de la invención como producción individual, solipsista, que seguiría legitimando retóricas de la mismidad. Por el contrario, el intento de pensar la in-violencia en el pre-juicio es para tomar posición respecto a los desafíos contemporáneos en los cuales existen diferencias de opiniones, de retóricas, de formas de invención filosóficas y, más aún, de distinciones entre violencia y no-violencia que pueden caer en una ratificación del monopolio de “La” crítica. Considerar la in-violencia de ley en la especificidad del *Gefunden* nos parece una forma de problematizar política y éticamente las formas de instalación y de comprensión de los juicios críticos y sus corrientes filosóficas contemporáneas respecto a las dimensiones del Otro y de lo psicosocial de la violencia.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (2003). *Diccionario español – alemán*. Santiago: Océano.
- Aristóteles. (1995). *Física*. Madrid: Gredos.
- Derrida, J. (2009 [2006]). ¿Cómo no temblar?. *Acta poética*, 30 (2), 19-34.
- (2006). *L’Animal que donc je suis*. París: Galilée.
- (2003). *Voyous*. París: Galilée.
- (2000). *Foi et savoir*. París: Seuil.
- (1995). *Khôra*. Córdoba: Edición digital. Consultado el 18/05/2020 en: redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/kora.htm
- (1993). *Khôra*. París: Galilée.
- (1987). *Psyché. Invention de l’autre*. París: Galilée.
- (1985). Préjugés. *Devant la loi*. En V. Descombes; G. Kortian; P. Lacoue-Labarthe; J.-F. Lyotard; J.-L. Nancy (éds.) (1985). *La Faculté de Juger*. París: Minuit.
- (1983). La langue et la discours de la méthode. *Recherches sur la philosophie et la langue*. Cahier du groupe de recherches sur la philosophie et la langage, 3, 35-51.
- (1972). *Marges de la philosophie*. París: Minuit.
- (1967). *L’écriture et la différence*. París: Seuil.
- (1954). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. París: PUF.
- Gadamer, H.-G. (1995). *El inicio de la filosofía occidental*. Madrid: Paidós.

Malabou, C. (2013). *El porvenir de Hegel: plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Santiago de Chile: Palinodia.

— (2000). *L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*. París: Vrin.

Platón. (1972). *Timeo o de la naturaleza*. Santiago de Chile: Universidad Arcis.
Consultado el 15/04/2020 en <https://historicaldigital.com/download/Platon%20Timeo%20o%20de%20la%20naturaleza.pdf>



DECONSTRUCCIÓN, SOBERANÍA Y SINGULARIDAD EN EL “ENIGMA” FEMENINO. CRUCES ENTRE JACQUES DERRIDA Y LUCE IRIGARAY

Deconstruction, Sovereignty, and Singularity in the Feminine “enigma”.
Crossings between Jacques Derrida and Luce Irigaray

Andrea Ugalde Guajardo

Universidad de Barcelona
andreaugaldeg@gmail.com

Resumen:

El presente trabajo tiene por objeto delinear un posible cruce entre el pensamiento de Luce Irigaray y Jacques Derrida. En un primer momento, dicha transacción será llevada a cabo en torno al eje de la deconstrucción, enfatizando la resistencia al principio del poder (soberanía) y la cuestión de la singularidad como puntos gravitantes de la crítica al orden falogocéntrico que ambos impugnan. Posteriormente, de la mano de lo que puede considerarse un giro material-sexual de la deconstrucción llevado a cabo por Irigaray, se abordará la pregunta por lo femenino en el psicoanálisis de Freud para reconstruir, finalmente, la evaluación que ambos autores hacen de la propuesta freudiana, mostrando qué aspectos rompen con la tradición de pensamiento occidental y, sobre todo, cuáles renuevan su compromiso con los fundamentos del falogocentrismo.

Palabras clave:

Irigaray, Derrida, psicoanálisis, soberanía, singularidad.

Abstract:

This paper aims to address a cross reading of Luce Irigaray and Jacques Derrida's works regarding the question of sexual difference. This transaction will be carried out, firstly, around the axis of deconstruction, emphasizing the resistance to the power (sovereignty) principle and the question of singularity as gravitating points of the critique of the phallogocentric order that both challenge. Then, we will study what can be called the material-sexual turn of deconstruction in Irigaray's thought, the question of the feminine will be addressed in Freud's psychoanalysis for reconstruction, finally, the evaluation that both authors make of the Freudian proposal showing which aspects break with the tradition of western thought and, above all, concepts renew the commitment to the foundations of phallogocentrism.

Keywords:

Irigaray, Derrida, Psychoanalysis, Sovereignty, Singularity.

Recibido: 21/05/2020

Aceptado: 30/06/2020

En todo momento la filosofía también es una psicología y una biografía: escritura de la vida como una psyché viva.

Jacques Derrida

De ahí el misterio que ella representa en una cultura que pretende enumerarlo todo, calcularlo todo en unidades, inventarlo todo por individualidades. Ella no es ni una ni dos.

Luce Irigaray

Las posibles vías de conexión entre el pensamiento de Luce Irigaray y Jacques Derrida son múltiples y diversas. Así, hay un marco general en el que estas conexiones pueden ir desde que ambos habitaron la escena intelectual francesa en un periodo especialmente importante para el pensamiento, el feminismo, la militancia y la política contemporánea (mayo del 68, la década del setenta), hasta la tendencia general de relacionar el feminismo de la diferencia (entre quienes se cuenta a Irigaray) con la deconstrucción de Derrida. Este amplio cuadro de relaciones, que siempre guarda las vicisitudes y anécdotas de la recepción de la obra de cada autor/a, se torna especialmente interesante cuando nos muestra vías sugestivas para abordar algunas de las cuestiones centrales de los debates feministas de la época, que siguen totalmente vigentes.

En las próximas páginas, abordaremos la posibilidad de relacionar la deconstrucción derridiana y el feminismo de la diferencia de Irigaray, en virtud del interés que ambos tienen por dilucidar cómo la tradición de pensamiento occidental, aparentemente neutral, organiza, bajo el principio fálico y viril de ipseidad y soberanía, la base de todo paradigma de subjetividad. En una primera instancia, esta transacción se llevará a cabo reconociendo un doble énfasis: la deconstrucción como resistencia al principio del poder y como singularidad. Por una parte, la deconstrucción expresa aquí su dimensión política, puesto que muestra cómo la tradición filosófica participa en el principio que rige el poder, como sostiene Laura Odello (cf. 2017) leyendo a Derrida, por estar implicada sistemáticamente con el pensamiento político a través de la cuestión de la soberanía y su determinación como "el mayor dominio posible" (ídem). A su vez, dicha dimensión cobra un sentido ético, en cuanto que la resistencia a ese principio de poder implica una cierta vocación por la singularidad, permitiendo pensar la subjetividad en sintonía con la irreductible imposibilidad de reapropiación de sí. En otras palabras, el énfasis puesto en la singularidad es una salvaguarda ante la tendencia según la cual la diferencia es condición de dominio y violencia por su reducción a la economía de lo mismo. Este rendimiento ético-político de la deconstrucción se verá reflejado en la obra de

Irigaray, ya que constituye una de las estrategias que le permite desentrañar críticamente el diseño del canon filosófico, que es el que define los valores e impone su ley a todos los demás discursos. Desde aquí, ella justifica una de las hipótesis fundamentales de sus primeros trabajos: la fuerza de cohesión y la posición de dominio del logos filosófico ocultan lo femenino como lugar de consumación de una teleología que coloniza toda diferencia a su favor. Como parte de un contexto mayor, en el cual se ponen a fermentar ciertos postulados del posestructuralismo, la deconstrucción derridiana y el psicoanálisis lacaniano, veremos que Irigaray sostiene la necesidad de posicionar la cuestión sexual como eje gravitante de cualquier pensamiento de la diferencia y la subjetividad.

A partir de aquí, y tras lo que se puede considerar como un *giro sexual-material* de la deconstrucción llevado a cabo por Irigaray, abordaremos algunas de las lecturas que tanto ella como Derrida realizan de Freud. El análisis crítico que inaugura las páginas de *Especulum de la otra mujer* (1974) en torno al psicoanálisis freudiano y lo femenino es una de las vías que permiten a la autora leer la diferencia en clave sexual. A su juicio, el padre del psicoanálisis atestaría algunos golpes fundamentales al régimen de representación de la metafísica y su alianza entre subjetividad y soberanía, especialmente al vincular inconsciente y sexualidad. Sin embargo, Irigaray le reprocha el haberse quedado atrapado en ciertos apriorísticos metafísicos, pues no indaga las condiciones de posibilidad de su discurso sobre la sexualidad, o lo que ella llama *los efectos de sexuación en el lenguaje* (Irigaray, 2009: 55). Por supuesto, esto tendría consecuencias no sólo en el plano de lo teórico, sino y por sobretodo, allí donde se pone en relación con cierta praxis. Derrida, por su parte, señala y aborda el pensamiento de Freud y del psicoanálisis en diversos lugares y con distintos énfasis ("Freud y la escena de la escritura" (1966), *La tarjeta Postal* (1980), *Psyché. Invenciones del otro* (1987), *Khôra* (1993), *Espectros de Marx* (1993), *Mal de archivo* (1995), *Resistencias del psicoanálisis* (1996), entre otros). Al igual que Irigaray, reconoce en Freud el gesto de plantear supuestos que exceden constantemente la lógica de la metafísica, refiriéndose, por ejemplo, a "la cuestión del archivo, la escritura, la resistencia, el trabajo de duelo, la denegación del fetiche, etc." (Vidarte, 1998: 134). Sin embargo, también identifica en Freud la persistencia de ciertos elementos que lo sitúan como continuador-consumador de cierta tradición. La evaluación que Derrida e Irigaray hacen de la propuesta freudiana obedece a la necesidad que ambos tienen de advertir e identificar aquellas encrucijadas que, por distintos caminos, tienden a resolverse mediante la actualización de la complicidad entre poder, subjetividad y conocimiento.

Como antesala al tratamiento de estas cuestiones, es preciso revisar brevemente el contexto en el que se despliega el pensamiento de Irigaray y revelar la trama en la que se inserta la relación entre deconstrucción y feminismo.

1. FEMINISMO FRANCÉS Y FEMINISMO EN FRANCIA

El feminismo que se da en Francia en la década del setenta es diverso, multifacético y dinámico. Un breve mapa nos lleva a considerar la existencia de distintos grupos y formas de militancia. Por una parte, estos se tienen que plantear de una u otra manera ante el legado de las anteriores generaciones de feministas, con los postulados de

Simone de Beauvoir a la cabeza y lo que se denomina “el feminismo de la igualdad”. A esto debe añadirse la resonancia de la revuelta del mayo francés y la preeminencia del posestructuralismo como marco de pensamiento. En este contexto, el *Movimiento de Liberación Femenina* (MLF) tiene un protagonismo manifiesto, nucleando diferentes experiencias en torno a la denuncia de la opresión de las mujeres y la lucha por sus derechos. De esta época data, por ejemplo, el movimiento por el derecho a la contracepción y la legalización del aborto (Ortega, 2005). En general, se va armando un panorama dentro del MLF que, según los medios de comunicación franceses, permiten diferenciar tres ámbitos: La *tendance lutte de classes*, *Les féministes révolutionnaires* y *Psychanalyse et Politique* (*Psych et Po / Psyképo*). Según la historiadora Claire Goldberg Moses, “la taxonomía parece haberse estancado en la conciencia general, aunque estas historias afirman que está demasiado simplificada para capturar la multiplicidad del movimiento” (Moses, 1998: 245). Irigaray pertenecería desde sus inicios a *Psych et Po*, “que surge de la mano de la también psicoanalista Antoinette Fouque” (Ortega, 2005: 348). Aquí se encontraría con Hélène Cixous y Julia Kristeva hasta 1974, año en que se aleja por conflictos internos. La relación de *Psych et Po* con sus contemporáneas no deja de estar exenta de problemas, ya sea porque la denominación de “feministas” no era una etiqueta cómoda para ellas, o porque sus desarrollos teóricos fueran considerados demasiado filosóficos, abstractos y enrevesados. En parte, esto se debía a la evidente relación de este grupo con las propuestas de Jacques Lacan y Jacques Derrida, que se hacían visibles en torno a la preocupación por el lenguaje, la especificidad femenina, el inconsciente, la escritura y la deconstrucción.

Es importante señalar que la recepción de los distintos planteamientos del feminismo de esta época está atravesada por un equívoco, señalado por varias autoras, donde se produce una casi inexplicable ecuación en la que se tiende a identificar el feminismo de Francia con las propuestas y desarrollos teóricos de *Psych et Po*¹. Dicha

¹ Al respecto, la historiadora Michelle Perrot señala: “Esta asimilación exclusiva del “French Feminism” al feminismo de la diferencia es asombrosa, por cierto, y ha sorprendido siempre a las feministas francesas que, mayoritariamente, se rebelaban contra esa corriente. A veces con violencia, como en las batallas que se libraron en torno al año 1975 por la sigla MLF (*Mouvement de Libération des femmes*) entre *Psych et Po* (*Psychanalyse et Politique*, de Antoinette Fouque) y la mayoría de las otras. Pero ahora esto parece ridículo. Hay verdaderas razones para tal asimilación. En primer lugar, el auténtico talento de las protagonistas en tanto escritoras (muy diferentes entre sí, por otra parte) que produjeron obras nuevas y vigorosas a comienzos de la década de 1970, años en que tiene lugar justamente el gran auge del Movimiento de Liberación de las Mujeres. Se tuvo la impresión de que estas obras habían inspirado dicho movimiento. Nada de eso.

Luego, su brillo internacional, unido a su posición en el campo intelectual. Cixous, especialista en literatura angloamericana (ha trabajado sobre Joyce), hacía tiempo que estaba familiarizada con Estados Unidos y la reflexión norteamericana “sintonizaba” con ella. Kristeva, por el grupo y la revista *Tel Quel*, por Philippe Sollers, su marido, pertenecía a los nuevos “mandarines”, los “samuráis” que ella misma ha descrito en una novela/relato que lleva ese título. De las relaciones de Luce Irigaray estoy menos enterada.

También desempeñan un papel –e importante– los vínculos con el psicoanálisis, directos en los casos de Irigaray y Kristeva, más mediatizados en el de Cixous. Es el momento de apogeo

confusión es especialmente predominante en la academia norteamericana, donde “la recepción de la filosofía postestructuralista tuvo lugar en los departamentos de literatura, a través de los llamados *cultural studies*” (López, 2013: 125). En esta especie de sinécdoque en que se toma la parte por el todo, el denominado *Feminismo Francés* era en realidad el trabajo de estas autoras. Así, como señala Moses, debido a la escasez de otras referencias, “los lectores podrían perfectamente concluir, con base en la yuxtaposición de escritoras francesas y el MLF, que las feministas activistas francesas eran todas novelistas, filósofas o críticas” (Moses, 1998: 253). En términos generales, resulta llamativo que la legitimidad del feminismo de la diferencia vaya aunada, en esta época, a la “fascinación más general con el pensamiento francés que domina este período, acogiendo a pensadores como Barthes, Lacan, Foucault y Derrida” (Rojas, 2008: 298). Resulta interesante señalar esta problemática para la relación de Irigaray con la deconstrucción, ya que situarla en dicha trama no es una tarea tan simple, más aún si agregamos que en 1974, a causa de sus posturas disidentes y de la publicación de *Especulum*, es expulsada de la escuela freudiana de París, fundada por Lacan, valiéndole también “la exclusión de las instituciones universitarias” (Irigaray, 1999)².

2. DECONSTRUCCIÓN Y FEMINISMO DE LA DIFERENCIA SEXUAL

Dentro de este panorama, tenemos que el señalamiento al falocentrismo como aquello que se intenta denunciar, desestabilizar y desmontar es una tarea común a Derrida e Irigaray. La complicidad entre el *falo*, el significante privilegiado de la estructura lingüística que genera sentido, y el *logos*, en tanto detentador de la razón y verdad del ser, funciona como una inscripción en la historia del pensamiento occidental. El *logos* se vincula con el *falo* en cuanto reúne para un sí mismo la realidad organizada bajo la operatoria de este significante privilegiado, cerrando sobre sí el círculo de su propia coincidencia. Como señala Odello, “esta es la razón por la cual el logos, cualquiera que sea su interpretación, ya es del orden del poder, de la fuerza, de hecho, de la violencia” (2017: 149-150). Consecuentemente, como reconocería Irigaray, el valor universal y neutro del sujeto descansa en la construcción de la mujer y el lugar de lo femenino como lo Otro de la posición dominante de la subjetividad. Al respecto, Derrida sostiene que la solidaridad entre logos y falocentrismo no se muestra a simple vista y son necesarios “los protocolos y la estrategia de la deconstrucción” (Derrida, 1989: 282) para descifrarla. Así, esta daría cuenta de la

de Lacan, y estas mujeres vienen a ser algo así como su vertiente femenina, que Antoinette Fouque –con Psych et Po y la famosa Librairie des femmes– aspiraba a federar. Había allí un polo fuerte, visible.” (Pierrot, 2003)

² En *Cuestiones*, Irigaray comenta lo siguiente: “¿Cuál es su proyecto docente?’ Esta cuestión fue, inusualmente planteada a los/as docentes del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Vincennes antes de su ‘remodelación’ en el otoño de 1974. Una comisión de tres miembros designados por J. Lacan me escribió que el proyecto ‘no había podido ser aceptado’, sin más explicaciones. Docente en el departamento desde la creación de la Universidad de Vincennes, como resultado de ello fui suspendida de mi docencia. Estas precisiones estarían de más si no se diera una versión contraria a los hechos tanto en Francia como en el extranjero” (2009: 124).

aparente neutralidad de una jerarquía en la que toda identidad remite al universalismo de un agente racional, masculino y autorregulativo, mostrando las distintas argucias por las que esto se hace posible. Por eso, "en cierto modo, toda crítica del falogocentrismo es de(s)constructiva y feminista, toda de(s)construcción comporta un elemento feminista" (Derrida, 1989: 290).

a) *La neutralidad es violencia. Falogocentrismo y soberanía.*

El primer sentido que interesa destacar de la deconstrucción derridiana y su relación con el pensamiento de Irigaray es lo que Laura Odello (2017) señala como la resistencia de la deconstrucción al principio del poder, cada vez que este comparece como *arkhé*, como origen y supremacía. Esta autora se basa en la noción de poder que se puede encontrar en *Canallas: dos ensayos sobre la razón* (Derrida, 2005), donde se le concibe como aquello que opera a la base de todo sí mismo, es decir, de toda ipseidad: es el "yo puedo" necesario "para definirse y postularse soberanamente como un yo, como lo mismo, como el mismo de todo sí mismo" (Odello, 2017: 144). Esto daría cuenta de la dimensión política de la deconstrucción, ya que muestra cómo la tradición de pensamiento filosófico se vincula con lo político mediante la determinación de lo que es la soberanía. La autoposición del yo implica un movimiento en el cual este necesita acceder a sí mismo por una vía autónoma, independiente de cualquier otredad, o en todo caso reducida, reinterpretada, bajo la totalización de lo uno. Entre el yo y el poder hay un lazo indefectible otorgado por la fuerza (*kratos*) de la soberanía, ya que el *ipse*, que rige todo sí mismo, es también "la razón del más fuerte". Así, reconoce Derrida, "la idea de fuerza (*kratos*), de poder y de dominio está analíticamente incluida en el concepto de ipseidad" (2005: 35). Del mismo modo, afirma que este poder es el medio por el cual el *ipse* "se otorga a sí mismo su ley, su fuerza de ley, su representación de sí mismo, la reunión soberana y reapropiadora de sí en la simultaneidad del ensamblaje o de la asamblea, del estar-juntos, del 'vivir juntos', como se dice también" (2005: 28). Siguiendo la ruta que marcara Benveniste, Derrida sostiene que la ipseidad de la autoposición del soberano remite siempre a una forma viril y fálica que, a través de distintos relevos, se encarna en la figura de la propiedad, la autoridad del señor de la casa, el anfitrión, el *pater familias*, etc.

Como bien comenta Odello (2017), este movimiento de reunión simultánea del yo consigo mismo es en realidad un señuelo, pues el *ipse* emerge del círculo que se desprende de su capacidad de autoafectarse, lo que no puede ser nunca completamente representable ni abordable por la razón del *logos*. Por este motivo, el *ipse* depende de su poder de totalización para dotarse de los medios que le permitan, a través del mayor dominio posible, hacerse con una representación de sí. Aquí es posible identificar la alianza entre la supuesta neutralidad del *logos* filosófico y la violencia, pues la subjetividad depende de la colonización de la diferencia y su neutralización por efecto de la razón del más fuerte.

En este punto, interesan las reflexiones que desarrolla Irigaray en torno a lo que considera *el punto ciego de un viejo sueño de simetría* (Irigaray, 2007). Ella sostiene que el orden simbólico y material que rige nuestra tradición se asienta en un modelo de subjetividad masculino que da cuenta de que existe solo un sexo, o solamente una

forma de representación sexual. En este sentido, Irigaray sigue la ruta que había iniciado Simone de Beauvoir al plantear la dialéctica de los sexos, donde se muestra que los procesos que llegan a producir subjetividad se basan en la diferencia entre la posición masculina y la posición femenina del sujeto. Lo otro de la posición dominante de la subjetividad es lo femenino, lo que significa para Irigaray, en estricto rigor, la ausencia total de esa otredad. Por eso, ella se propone ir más allá de esta dialéctica, pensando lo femenino como *lo otro de lo Otro de lo mismo*.

En su análisis crítico, Irigaray afirma que la subjetividad se desprende de un proceso en el cual el sujeto (masculino) se eleva por sobre lo otro, cuyo rol es mediar la conformación de un sí mismo soberano y transparente. El sujeto, embriagado por la fascinación del universal, se eleva “a una perspectiva que dominaría el todo, [desde un] punto de vista poderoso” (Irigaray, 2007: 119), configurando la totalidad del orden simbólico y material. La subordinación de la praxis a la teoría, de la materia a la idea, del cuerpo al alma y de la sensibilidad a la razón son los pilares de un mecanismo que proyecta un falso universalismo, el que propone a lo masculino como la medida de toda subjetividad. Así, lo femenino como lo Otro de lo mismo termina siendo una otredad devaluada en función de habilitar la generación de sentido del sujeto absoluto. La neutralidad ficticia del *logos* filosófico apresa al sujeto bajo efectos de verticalidad y desplazamientos lineales que debe reafirmar una y otra vez: “el ‘sujeto’ será desde ese momento múltiple, plural, a veces de-forme, pero seguirá postulando ser la causa de todos los/sus espejismos, cuya enumeración (re)evoca, sin fin, la reunión” (Irigaray, 2007: 121). Así como para Derrida la voz es aquella sustancia diáfana e incorpórea a través de cuya idealización el poder del *ipse* se constituye (Odello, 2017: 147), lo femenino es para Irigaray el medio por excelencia a través del cual el sujeto se relaciona consigo mismo. La neutralidad es violencia, puesto que también para Irigaray el “sujeto” saca su fuerza “del modelo de lo mismo”, aplicándola bajo todas las argucias necesarias para reconquistar constantemente “nuevos límites para su campo de implantación” y “reasegurar –de otra manera, en otro lugar– su dominación” (2017: 121). Incluso, llega a decir la autora, en este cometido el sujeto debe no pocas veces “renunciar momentáneamente a la soberanía del pensamiento para forjar *herramientas* que aprovecharán los recursos aún no explotados, las minas no explotadas” (Irigaray, 2007: 122). Al modo en que el capital debe buscar siempre nuevos mercados, el sujeto neutro de la tradición metafísica debe buscar constantemente nuevos escenarios de dominio para reproducir su poder y asegurar el suelo de su despliegue soberano.

b) *La deconstrucción y la singularidad*

Como se ha encargado de aclarar Derrida en varias ocasiones, la deconstrucción no es una metodología al servicio de un cierto pensamiento, sino una estrategia singular cada vez, que no pretende neutralizar las jerarquías que descubre, sino desestabilizarlas y desmontarlas. El afán de coherencia no sistémica de la deconstrucción permite organizar los elementos de una tradición que, en su intento de dar cuenta de la realidad, somete a su propio *telos* lo inaprensible e indeterminable de ella misma. Para Irigaray, la imposibilidad de determinación última de cualquier sentido es un resguardo necesario cuando se trata de desconcertar “esa linealidad de un proyecto, esa teleología del discurso, en las cuales no hay ningún lugar posible para lo

‘femenino’, salvo aquel, tradicional, de lo reprimido, lo censurado” (Irigaray, 2005: 51). Así, el hecho de que lo femenino haya asumido los costes materiales y simbólicos del privilegio masculino de autodefinición (Braidotti, 2002: 39), motiva la necesidad de deshacer los diferenciales de poder mediante la estrategia de la deconstrucción. Es a partir de un gesto deconstructivo que, por ejemplo, Irigaray apuesta por “invertir” la cronología, comenzar el análisis de la tradición de pensamiento a partir de Freud y hacerlo hablar en una suerte de guion ficticio, en un movimiento que pretende “perturbar, alterar, a partir de un ‘afuera’ sustraído, en cierta medida, a su ley” (Irigaray, 2009: 51) la historia misma de la metafísica. Dado que esta última constituye el caldo de cultivo para que la diferencia como tal sea colonizada por relaciones de opresión, subordinación y peyorativización generalizada, Irigaray busca desplegar otra sintaxis, una que surja a partir de los pliegues de aquellas zonas conquistadas y silenciadas por la máquina de la subjetividad falocéntrica, en un juego de *mímesis* y escritura exploratoria que articula la dimensión del deseo, de los afectos y la imaginación.

En este punto, es preciso considerar que los movimientos deconstructivos que realiza Irigaray para buscar la especificidad de lo femenino pueden conllevar el riesgo de suspender la deconstrucción en el mismo momento en que esto se plantea. Una parte del debate entre feminismo y deconstrucción giraría en torno a los riesgos de caer, bajo esta búsqueda, en la consumación de aquello mismo que se intenta evitar, es decir, una subjetividad que se arroje el derecho de apropiarse de sí, reincidiendo en una “estructura de sujeción jerárquica implícita en la apropiación de esa peculiaridad” (Madrid, 2000: 407). Una vez más, el propio Derrida se preocupa de anunciar estos resguardos, ya que ello supondría actualizar la violencia de la ipseidad, a la vez que suspender la indecibilidad e imposibilidad que marca la deconstrucción. De la mano de la lectura que hace de Nietzsche, se puede ver en *Espolones* el énfasis de la indecibilidad en relación a la categoría de mujer:

Desde el momento en que la cuestión de la mujer suspende la oposición decidible de lo verdadero y lo no-verdadero, insta el régimen periódico de las comillas para todos los conceptos pertenecientes al sistema de esta decidibilidad filosófica, descalifica el proyecto hermenéutico postulando el sentido verdadero de un texto, libera la lectura del horizonte del sentido del ser o de la verdad del ser, de los valores de producción del producto o de presencia del presente, desde ese momento lo que se desencadena es la cuestión del estilo como cuestión de la escritura, la cuestión de una operación espoleante más poderosa que todo contenido, toda tesis y todo sentido (Derrida, 1981: 62-63).

Al respecto, es posible sostener que Irigaray se mantiene atenta todo el tiempo a que la búsqueda de la especificidad de lo femenino, el deseo de diferencia, no se vea envuelta nuevamente al interior de una economía de la mismidad. Para eso ensaya una escritura que, en términos derridianos, iría al “encuentro con una singularidad siempre renovada” (Derrida, 2009: 68), concebida como un “proceso abierto, experimento inconcluso, laboratorio en ebullición” (López, 2013: 136). En este sentido, ¿de qué se trataría esta “sintaxis”?

No es sencillo ni fácil decir lo que sería una sintaxis de lo femenino, porque en esa “sintaxis” ya no habría ni sujeto ni objeto, el “uno” ya no

sería privilegiado, ya no habría sentido propio, nombre propio, atributos “propios”... Antes bien, esa “sintaxis” pondría en juego lo cercano, pero algo tan cercano que haría imposible toda discriminación de identidad, toda constitución de pertenencia y, por ende, toda forma de apropiación (Irigaray, 2005: 100)

Los recaudos que toma Irigaray respecto de cualquier posibilidad de apropiación de la especificidad femenina la mantendrían, efectivamente, en la senda de la deconstrucción en virtud de un énfasis específico: su vocación por la singularidad. En un interesante ensayo de Peggy Kamuf escrito en 1997, “Deconstrucción y feminismo: una repetición”, se enfatiza este sentido de singularidad que, a su juicio, tendría que ver con resistir este devenir inversión de la deconstrucción en relación con cierto feminismo:

La deconstrucción destaca cierta irreductibilidad y un no-retorno constitutivo del sujeto a sí mismo, una fuerza de diferencia que no puede ser erradicada –exterioridad, materialidad, otredad– dentro de la propia relación y del fervor celoso con el cual él mismo se alía a sí mismo, se afecta y efectúa en un movimiento de apropiación que nunca está simplemente dado en el presente, sino que debe ser actuado, planteado, inventado o trazado. (2019: 59)

Esta fuerza de diferencia fundamental indica que la singularidad tiene un carácter de irreductibilidad que no puede ser nunca puesto en un horizonte de re-apropiación, sino en la apertura constante a la posibilidad de la *desposesión*. En este pliegue, Kamuf señala un rasgo de la deconstrucción que hay que tener en cuenta y que resulta crucial para Irigaray, un cierto modo de “deconstrucción *afirmativa* para la cual la crítica de la presencia no agota los recursos del pensamiento” (Kamuf, 2019: 65). En efecto, no es suficiente confirmar la imposibilidad del sujeto porque, como sigue más adelante, “deja intacta la valencia de negatividad que siempre se ha atado al inevitable fracaso del mismo de dominar o apropiarse de su propio significado, de tener la última palabra, por así decirlo” (Kamuf, 2019: 65). Gran parte del proyecto de Irigaray tiene que ver con explorar vías por las cuales esa negatividad deje de estar ligada a una operatoria de reflexión, en la cual la representación del sujeto exija lo femenino como moneda de cambio. En otras palabras, para que esa “reserva (de) *negatividad* que sostiene la articulación de su *paso* [sujeto masculino] en un progreso, en parte ficticio, hacia el dominio del poder” y del saber, no comprometa más a lo femenino como aquella “potencia en reserva para operaciones dialécticas venideras” (Irigaray, 2007:15), es necesario recorrer las vías abiertas por la deconstrucción del falocentrismo.

Este lado “afirmativo” de la deconstrucción, que propicia la singularidad de la diferencia sexual al confirmar la imposibilidad de un significante omnipresente y abrir el juego para una relación abierta con los significados, se expresa en Irigaray en al menos dos aspectos. Por una parte, se manifiesta en su crítica al dualismo filosófico, especialmente en referencia a “la oposición binaria categórica de lo simbólico y lo empírico, o de lo discursivo y lo material, localizando el poder entre ellos como el motor de un proceso que tiene como objetivo producir subjetividad normativa” (Braidotti, 2015: 190). A partir de aquí, Irigaray considera las raíces corporales de la subjetividad como una trinchera desde la cual rodear dicho binarismo, resistir a la

primacía de la forma por sobre lo informe, desestabilizar la referencia únicamente masculina de la libido y su dependencia del “ver”, explorar en definitiva otra interacción del cuerpo y lo imaginario³. De esta manera, el énfasis irigariano en la corporalidad y en la interacción entre el orden simbólico y el material desemboca en lo que se puede considerar un “giro sexual-material de la deconstrucción” (Söderbäck, 2013: 257). En este, se reconoce no solo la necesidad de embestir las raíces conceptuales del poder, sino también la necesidad de que las diferencias proliferen concreta y positivamente como *lo otro de lo otro de lo mismo*. En lo que sigue, veremos cómo este giro opera en la lectura que hace Irigaray de Freud, además del punto de encuentro, nuevamente con Derrida, en torno a la persistencia del pensamiento freudiano de ciertos motivos metafísicos de la tradición falogocéntrica. En definitiva, se trata de la importancia, para ambos, de desmontar esta lógica que reduce la diferencia a un problema de presencia/ausencia y abrirla a un presente vivo, pues “hablar de estrategia significa tener en cuenta un ‘ahora’ irreductible. Hacerse cargo de la singularidad de este ‘ahora’ [...]. Hay un ‘ahora’ de lo inactual, hay una singularidad: la de esa disyunción del presente” (Derrida, 2009: 26)

3. FREUD, LA FEMINIDAD Y EL “ENIGMA” INDISOLUBLE.

¿En qué medida Irigaray y Derrida impugnan a Freud el hecho de hacer pervivir ciertos apriorísticos metafísicos en su propuesta psicoanalítica? ¿Por qué ambos coinciden en decir que el discurso de Freud, en cierta medida, está preso de una economía de la violencia? Quizás, de entrada, podríamos pensar que esta impugnación parece un poco injusta en la medida en que, si aceptamos la hipótesis de que el código falogocéntrico está inscrito en el lenguaje y opera no importando quién lo hable, no hay posibilidad de escapatoria. Pero el asunto estribaría, más bien, en que pareciera ser que Freud se ve tentado a resolver la indecibilidad de algunos problemas y encrucijadas fundamentales a los que arriba, a favor de cierta coherencia sistémica y teórica. Esto, como veremos, implica renovar el compromiso entre la tradición de pensamiento occidental y la preeminencia del sujeto masculino, es decir, la alianza entre poder, soberanía, violencia y subjetividad.

Por supuesto, es preciso reconocer que el psicoanálisis estaría lejos del afán de comprensión de la ontología clásica, que habría tratado siempre de someter la fugacidad del presente a la malla conceptual que se rige por la lógica de la identidad. La

³ Ver especialmente, de esta época, *Ese sexo que no es uno, Così fan tutti, Cuando nuestros labios se hablan y La mecánica de los fluidos*, recopilados en “Ese sexo que no es uno” (2009), Madrid: Akal. En Irigaray es posible rastrear cómo la búsqueda por la singularidad de lo femenino la lleva a explorar otro concepto de materia, distinto a aquel lugar de inercia e inactividad al que ha sido relegada desde Platón. Así se pregunta, por ejemplo, por la manera en que la racionalidad filosófica ha articulado el lenguaje de la ciencia, influyendo en su concepción de materia: “Desde este punto de vista, el retraso histórico de una matematización de los fluidos respecto a la de los sólidos remite al mismo tipo de problema: ¿por qué la mecánica de los sólidos ha prevalecido sobre la de los fluidos, y qué complicidad mantiene ese orden de las cosas con la racionalidad?” (Irigaray, 2009: 125). Para Braidotti, en su elogio de la “mecánica de los fluidos”, Irigaray ataca de manera notable la fijeza y la inercia letales del pensamiento conceptual (Braidotti, 2002: 14).

identificación del ser con un origen fundante más allá –trascendental– de cualquier determinación contingente, ubican mismidad y unidad en un mismo enclave, haciendo coincidir la presencia con un origen pleno. En esta *metafísica de la presencia*, donde la determinación preeminente del ser es la presencia en cuanto reunión de lo uno y lo mismo, se desprenden modos de acceso al ser que, a lo largo de la historia, habrían dado lugar a distintas vías y circunstancias de legitimación. La mayoría de ellas busca legitimarse siempre al modo de una decisión por una u otra columna del binarismo que esta misma disposición funda (masculino/femenino, claro/oscurito, necesario/contingente, etc.). Sin embargo, “cuando este pensar occidental, con estas categorías oposicionales expresa –como dice Derrida– su ruina, en cierto modo se está señalando que lleva en sí mismo su principio de descomposición” (Cragolini, 2007: 216).

De alguna forma, el psicoanálisis de Freud habría identificado estas ruinas para abrirse paso entremedio del binarismo constitutivo de la tradición, planteando, por ejemplo, la idea de subjetividad como un montaje y la psiquis como una trama que habilita a una cierta arqueología⁴. Como dice Freud en carta a su amigo Wilhelm Fliess: “Tú sabes que trabajo con el supuesto de que nuestro mecanismo psíquico se ha generado por estratificación sucesiva, pues de tiempo en tiempo el material preexistente de huellas mnémicas experimenta un *reordenamiento* según nuevos nexos, una *retranscripción* [*Umschrift*]” (Freud, 1896: 274).

En esta línea, Derrida recoge en “Freud y la escena de la escritura” (1967) el modo en que el aparato psíquico es presentado como un artefacto de escritura y como un proceso de inscripción de huellas mnémicas. La analogía que Freud presenta en relación a la pizarra mágica⁵ muestra muy bien este recurso explicativo. En efecto, los “procesos de inscripción donde el trazo queda siempre abierto a modificación, revelan un cierto “espaciamento” y diferimiento. Espaciamento en el sentido de que esta escritura ‘abre’ continuamente” (Martínez, 2010: 206). En este sentido, ¿acaso Freud no apuesta aquí por otra posibilidad de relación teórica con el par presencia/ausencia de la metafísica tradicional? A la luz de estos y otros planteamientos⁶, es preciso reconocer que Freud se muestra siempre dispuesto a experimentar el vértigo teórico de abrir a una especie de libre juego de asociación la mecánica de generación de sentido, rodeando aquellas zonas indiscernibles de la psiquis. Para hacernos una imagen gráfica, este quiebre con la tradición se puede pensar como la iniciativa de Freud de hacer hablar a las histéricas de Charcot y *escuchar* la cadena de asociaciones libres que tenían para decir. Ellas, enmudecidas

⁴ En *Etiología de la histeria*, Freud señala: “En resumen, la trama no es en modo alguno simple, y bien se comprende que el descubrimiento de las escenas en una secuencia cronológica invertida (que justifica, precisamente, la comparación con un yacimiento arqueológico estratificado que se exhuma) en nada contribuye a una inteligencia más rápida del proceso” (Freud, [1896] 1976: 198).

⁵ Ver “Nota sobre la pizarra mágica” (Freud, 1925).

⁶ Por ejemplo, la noción de *Umweg* que Derrida destaca como “rodeo”, un principio de indecibilidad en torno al *más allá del principio del placer*, o lo *Unheimliche*, lo ominoso o siniestro, que busca lo propio en lo que es otro de sí.

en la iconografía fotográfica del catálogo de la Salpêtrière, comparecían como el objeto de estudio ideal al ojo del analista. En referencia a la incipiente práctica médica de fotografiar la locura, que precede las elaboraciones de Freud, es clarificador lo que señala Didi-Huberman:

en la fotografía ya todo es objetivo, incluso la crueldad: podemos ver, se dice, "hasta el defecto más imperceptible". Casi una ciencia; la humildad hecha ausencia de lenguaje. Este mensaje sin código será siempre más detallado que la mejor de las descripciones; y, en el campo de la medicina, parecerá haber llevado a cabo el ideal mismo de la Observación, caso y cuadro reunidos en uno solo (2018: 50).

De esta manera, el corte freudiano al modo en cómo se venía haciendo ciencia es evidente. No obstante, habría que reconocer también que, si bien la irrupción del inconsciente y de la noción de sexualidad significan la puesta en crisis del par ausencia/presencia y la desestabilización del edificio metafísico sobre el que se apoyaba la ciencia, la propia búsqueda metodológica que emprende Freud lo llevará a mantener, en un punto fundamental, el sentido de ausencia/presencia en los términos tradicionales. Se trataría de la impermeabilidad que significa la pregunta por la mujer, por lo femenino. Este enigma, que lo acompañaría desde sus más tempranos textos, es tan persistente e infranqueable, que lo lleva a adoptar en varias ocasiones salidas para resolver las aporías con las que se encontraba.

Para Irigaray, la persistencia en Freud de una economía metafísica se resume en los siguientes puntos: (1) "Que Freud haya adoptado como objeto de su discurso la sexualidad no implica forzosamente que haya interpretado cuanto corresponde a la sexuación del discurso mismo, y especialmente del suyo" (Irigaray, 2009: 114). Esto quiere decir que, aun en aquellos golpes que logra atestar a la escena de la representación (como el inconsciente, los efectos de sobredeterminación, "la pulsión de muerte", etc.), no llega a dar con la determinación sexuada de esa escena. (2) "Prisionero de una determinada economía del logos, define la diferencia sexual en función del *a priori* de lo Mismo, recurriendo, para sostener su demostración, a los procedimientos de siempre: la analogía, la comparación, la simetría, las oposiciones dicotómicas, etc." (Irigaray, 2009: 54). Esto va a desembocar en el hecho de que, a pesar de sus constantes esfuerzos, Freud no puede evitar del todo hacer un correlato entre lo anatómico y lo psicológico, lo que es especialmente claro en el complejo de castración como inscripción estructural (que se arma en torno a un ver/tener el falo no ver/no tener falo). (3) Que no reconozca cierta "especificidad de lo femenino en relación con el lenguaje. Lo que implica otra 'lógica' que no sea la que impone la coherencia discursiva." (Irigaray, 2009: 114). En otras palabras, para la mujer o la posición femenina no está habilitada realmente (ni en el análisis) la posibilidad de reinscribir las huellas mnémicas fuera de la lógica binaria de la presencia/ausencia, debido a que "lo masculino no está dispuesto a compartir la iniciativa del discurso. Prefiere ejercitarse en hablar, escribir y gozar 'mujer' antes que dejar a esta otro derecho de intervención, de 'acción' en lo que la concierne" (Irigaray, 2009: 117). Todo esto desemboca en el hecho de que, finalmente, (4) "el discurso del psicoanálisis hace una repetición-interpretación de la función históricamente asignada a la mujer" (Irigaray, 2009: 125). De esta forma, para Irigaray, la articulación entre la diferencia sexual y la economía del inconsciente le pasa a Freud finalmente inadvertida.

Al inicio de la conferencia sobre “La Femenidad” (1932), Freud anuncia que se propone abordar “el enigma de la feminidad [que] ha puesto cavilosos a los hombres de todos los tiempos [...] Tampoco ustedes, si son varones, estarán a salvo de tales quebraderos de cabeza; de las mujeres presentes, *no se espera que sean tal enigma para sí mismas*” (Freud, 1991: 106. La cursiva es mía). Sobre esto, Irigaray comenta:

así pues, se trataría de que ustedes, hombres, hablaran entre ustedes, hombres, de la mujer, que no puede estar interesada en la escucha o la producción de un discurso relativo al enigma, al logogrifo, que representa para ustedes. El misterio que es la mujer constituiría, pues, el objetivo, el objeto y el envite de un discurso masculino (Irigaray, 2007: 7).

Que el enigma de la feminidad sea inconmensurable e irresoluble se explica, para Irigaray, por la indiferencia freudiana en relación con los efectos de sexuación en el discurso. La paradoja que enfrenta y exalta Freud, sin notarlo, consiste en que la clave de la caja fuerte que es este enigma se encuentra dentro, encerrada y que, por lo mismo, la mujer no está en lugar de construir una mediación para acceder a sí misma en un registro distinto al del logos falocéntrico. Con esto, Freud veta para la mujer el deseo de saber de sí.

En este sentido, Omar Acha (1999) llama la atención sobre cómo, a la temprana edad de diecisiete años, en una carta de 1873, Freud le comentaba a su amigo Emil Fluss: “¡Cuán sabios son nuestros educadores al molestar tan poco al bello sexo con conocimientos de ciencias naturales! (Según veo, coincidimos todos en eso de que las mujeres han nacido para algo mejor que para volverse sabias)”. Según revela una carta posterior, el veto a este deseo persiste. “Un hombre pensante”, escribe Freud el 30 de junio de 1875, “es su propio legislador, confesor y absolutor. Pero una mujer dejada sola es una chica, no posee normas éticas inherentes; ella puede actuar correctamente solo si se mantiene en los límites de la convención, observando lo que la sociedad considera adecuado” (Acha, 1999: 2).

Años después, Freud parece incluir el factor cultural en el vínculo entre la pulsión de saber y la sexualidad. En “Moral sexual cultural y nerviosidad moderna” (1908), se lee

La conducta sexual de un ser humano suele ser arquetípica respecto de todos sus otros modos de reacción en el mundo. [...] En el género íntegro de las mujeres puede comprobarse con facilidad una aplicación especial de esta tesis sobre el carácter arquetípico de la vida sexual para el ejercicio de otras funciones. *La educación les deniega el ocuparse intelectualmente de los problemas sexuales, para los cuales, empero, traen congénito el máximo apetito de saber*; las aterroriza con el juicio condenatorio [Verurteilung] de que semejante apetito de saber sería indigno de la mujer y signo de una disposición pecaminosa. Ello las disuade del pensar en general, les desvaloriza el saber. La prohibición de pensar rebasa la esfera sexual, en parte a consecuencia de los inevitables nexos, en parte de una manera automática, en un todo semejante al efecto que en los varones producen la prohibición religiosa de pensar o la relación de vasallaje de los buenos súbditos. No creo que la oposición biológica entre trabajo intelectual y actividad genésica explique la “imbecilidad fisiológica” de la mujer, como lo sostuvo Moebius en su tan controvertido libro. Opino, en

cambio, que el hecho indudable de la inferioridad intelectual de tantísimas mujeres debe reconducirse a la inhibición de pensar que se requiere para sofocar lo sexual (Freud, 1992: 177).

Estos constituyen ejemplos de cómo Freud retrocede ante el problema de la sexuación del discurso: el reconocimiento de la influencia cultural en la inhabilitación intelectual de la mujer para conocer su sexualidad, a pesar de su apetito de saber, no basta para transformar esta negatividad en una posibilidad abierta, en una realización positiva de la diferencia. Por el contrario, esto opera al revés de la apertura del círculo: lo cierra, porque exilia el deseo femenino y la actualización del enigma bajo un deseo de saber de sí que sería, por definición, infinito. Es en esta medida en que el falogocentrismo habilita y legitima como única vía de acceso a sí de lo femenino la cosificación, la acotada disposición de sí como objeto de deseo de otro.

4. VOCACIÓN DE SECRETO. CONCLUSIONES

¿Por qué la insistencia en lo imposible de lo femenino en Freud? ¿Qué es este *dark continent* que impide pasar a la otra orilla del conocimiento? Aquí trataremos de terminar de contestar –nunca absolutamente– a la cuestión de por qué Irigaray y Derrida coincidirían al ver en Freud algunas supervivencias de la metafísica de la presencia. En pocas palabras, esto tiene que ver con las propias “resistencias” de Freud a permanecer en la tensión irresoluble de los problemas que se le presentan en el análisis. Como aclara Derrida, el psicoanálisis depende del análisis de las resistencias, en tanto que aquello que se resiste a ser ubicado bajo un sentido es lo que da lugar al síntoma. En el camino metodológico que recorre Freud, Derrida puede registrar que las resistencias son múltiples, se sobredeterminan entre sí, tienden justamente a lo contrario de una posible unidad. Sin embargo, un insoslayable espíritu de coherencia hace que, cuando se busca una cierta unidad de las resistencias, que permita menguar la cadena explicativa que tiende hasta el infinito, es cuando se da lugar a *la resistencia* de las resistencias. Derrida reconoce en esta paradoja la lógica de una amplia gama de problemas: “el principio de una serie le es también trascendente y, sustraído al sentido que le confiere, priva de su sentido incluso a aquello a lo que da sentido” (Derrida, 2010: 41). Para él, sin duda, este sentido tutor de las resistencias, este paradigma hiperbólico de la serie, es ubicado por Freud en la compulsión de repetición. En efecto, ya habiendo establecido que el aparato anímico se despliega bajo el primado del principio del placer, se le presenta el problema en el que “la experiencia analítica no puede dejar de observar que ciertos rasgos de la conducta anímica tienden a repetir situaciones displacenteras” (Cabrera, Espinoza, 2008: 4). Freud se daría cuenta, presentiría, que algo así como un sentido oculto excede al análisis. Para Derrida esta intuición, que toma la forma de una resistencia, podría tener relación con lo que él identifica como una *pulsión hermenéutica* en la razón psicoanalítica:

esa cosa oculta tiene sentido. Por el momento, ese sentido parece secreto y disimulado [*Verborgene Sinn*], pero eso que aún resta inalcanzable no puede no estar atravesado de sentido. [...] Por el momento el secreto se niega al análisis, pero, en tanto que sentido, es analizable, es *homogéneo con el orden de lo analizable*. Está en el ámbito de la razón psicoanalítica. *De la razón psicoanalítica como razón hermenéutica* (Derrida, 2010:17).

Ahora bien, ¿no es acaso el *enigma* de lo femenino algo parecido a este núcleo insoslayable que Freud reconoce como tal, pero que no puede evitar incluir en una matriz de sentido predispuesta desde el vamos? ¿Y qué consecuencias tiene la persistencia de esta *razón psicoanalítica como razón hermenéutica* para lo femenino? Podríamos considerar entonces que el enigma femenino puede ser entendido aquí también como aquello que excede al sentido. En la historia de la metafísica, en el discurso de los discursos, este exceso es el secreto de contrabando que acompaña todo su despliegue, cuyo código se encarga de encriptar cada vez. En afinidad a la naturaleza misma del secreto, indescriptible, inubicable, indisimulable, innombrable (Derrida, 2011), Irigaray ha mostrado cómo el enigma de lo femenino debe persistir en exiliarse de cualquier paradigma. En ese escurridizo devenir lo femenino, que no es ni uno ni dos, hallará su posibilidad. Pero también, como hemos visto, puede hallar su peligro. Porque no solo el psicoanálisis tiene una vocación por el secreto: también la tiene el derecho, la filosofía, la ciencia, la religión y la moral. Prueba de ello es la constatación de que, actualmente, sigue siendo un problema fundamental la proliferación de la diferencia como lo Otro de lo mismo, ya que bajo los designios del capitalismo tardío se han desplegado los medios más eficaces para que esto persista en el tiempo. De aquí que gran parte del empeño de Irigaray se pueda sintetizar en el gesto que asigna a ese secreto el lugar de la singularidad, donde el cometido de la *jouissance* femenina, del goce, se configure en una dimensión inapropiable. Se trata, en definitiva, de que dicho secreto ya no tenga que ser más sometido al marcaje de la ley del padre, como el precio simbólico que le corresponde pagar por sostener con sus cuerpos el orden de lo social. Que lo inescudriñable del secreto no sea la razón de la histórica marginación del *deseo de saber* de sí femenino, sino el cometido del goce femenino, que por cierto tendría que dar lugar a todo un capítulo de la historia intelectual.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acha, O. (1999). *Proyecto e inconsciente en la crítica a Freud en El Segundo Sexo*. Jornadas de Homenaje a Simone de Beauvoir en el Cincuentenario de "El Segundo Sexo".
- Binetti, M. (2018). *Mater/Realismo. Aportes para una filosofía feminista de la diferencia sexual*. Buenos Aires: Prometeo.
- Braidotti, R. (2002). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal.
- (2015). *Feminismo, Diferencia Sexual y Subjetividad Nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Cabrera, V., & Espinoza, R. (2008). El Freud de Derrida. La deconstrucción más allá del principio del placer. *Konvergencias*, 19.
- Cragolini, M. (2007). El concepto de alteridad en Derrida. Psicoanálisis de las configuraciones vinculares. *Revista de La Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupos*, 30, 221-248.
- Derrida, J. (1981). *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Valencia: Pre-textos.
- (1986). *La tarjeta postal: De Sócrates a Freud y más allá...* México: Siglo XXI.

- (1989). Freud y la escena de la escritura, en *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- (1997). *Resistencias de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- (2009). *El gusto del secreto*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2011). *Pasiones. La "ofrenda" oblicua*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Didi-Huberman (2018). *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière*. Madrid: Cátedra.
- Drucaroff, E. (2016). *Otro logos*. Buenos Aires: Edhasa.
- Freud, S. (1991-1992). *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1896). *Etiología de la histeria*. En *Obras completas*, vol. II. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1896). *Carta 52*. En *Obras completas*, vol. I. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1905). *Tres Ensayos*. En *Obras completas*, vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1908). *La moral sexual cultural y nerviosidad moderna*. En *Obras completas*, vol. IX. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1932) *La Feminidad*. En *Obras completas*, vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hernández, A (2009). *Amar la fluidez*. Pamplona: Eclipsados.
- Irigaray, L. (2007 [1974]). *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal.
- (2009 [1974]). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Akal.
- Kamuf, P. (2019). Deconstrucción y Feminismo: una repetición. *Revista Qual Quelle*, 2, 122-140.
- López-Gil, S. (2013). Filosofía de la diferencia y teoría feminista contemporáneas. En *¿Cómo pensar la política hoy?* Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid.
- Martínez Ruiz, R. (2012). Freud y Derrida: escritura en el aparato psíquico. *Diánoia*, 57(68), 65-79.
- Madrid Ramírez, R. (2001). Derrida y el nombre de la mujer. Raíces deconstructivas del feminismo, los estudios de género y el feminist law. *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad de la Coruña*, (5), 403-430.
- Moses, C. G. (1998). Made in America: "French feminism" in academia. *Feminist Studies*, 24(2), 241-274.
- Odello, L., & Cross, D.J.S. (2017). "The greatest possible mastery, the greatest possible self-presence of life": Derrida and the Deconstruction of Sovereignty. *CR: The New Centennial Review* 17(1), 141-162.
- Perrot, M. (2001). ¿Dónde está el feminismo en Francia? Entrevista realizada por Ingrid Galster. *Revista Arenal*, (8) 2, 291-399.

- Ortega, J. (2005). *La aportación de Simone De Beauvoir en la discusión del género*. consultado el 03/04/2020. Tesis Doctorals en Xarxa. <https://www.tdx.cat/handle/10803/2039?show=full>
- Peretti, C. de. (1989). Entrevista con Jacques Derrida. *Política Y Sociedad*, 3, 101-106.
- Söderbäck, F. (2013). Being in the Present: Derrida and Irigaray on the Metaphysics of Presence. *The Journal of Speculative Philosophy*, 27(3), 253-264.
- Tubert, S. (2001). *Deseo y representación. Convergencias de psicoanálisis y teoría feminista*. Madrid: Síntesis.
- Vidarte, Paco. (1998). Psicoanálisis y Deconstrucción. *Daimon*, 16, 133-141.



DE L'HOSPITALITÉ DÉCOLONIALE: L'APORIE DISRUPTIVE CHEZ DERRIDA¹

Decolonial Hospitality: The Disruptive Aporia in Derrida

Renan Rocha

Université Paris Nanterre, Instituto Federal de Goiás
renangrocha@hotmail.com

Résumé:

Quelles sont les implications politiques d'une hospitalité dans le contexte de domination coloniale ? Quels problèmes résultent de la politique institutionnelle déterminant l'identité de l'autre ? Dans ce travail, il s'agit de s'appuyer sur la dimension aporétique intrinsèque à la notion de l'hospitalité derridienne pour interroger la perspective coloniale de l'accueil. La pensée de l'hospitalité chez Derrida remet avant tout en question le concept même de l'accueil, toujours placé du côté de «la raison du plus fort». L'auteur conteste l'accueil le plus généreux, en soulignant l'ambiguïté qui s'établit entre hospitalité et pouvoir. Cette aporie montre comment l'offre de l'accueil se retrouve inéluctablement reliée au point de vue du dominant, du colonisateur, de celui qui, dans la dissymétrie du pouvoir, dans l'autorité du «je t'accueille chez moi», s'impose sur l'autre.

Mots-clés:

Hospitalité, Pouvoir, Décolonial, Derrida, Aporie, Disruption.

Abstract:

What are the political implications of hospitality in the context of colonial domination? What are the issues involved in determining the identity of the other as part of institutional politics? This article poses these questions, relying on the aporetic dimension intrinsic to the notion of Derridian hospitality. It questions the colonial perspective of welcome. Derrida's thinking on hospitality is therefore, above all, an enquiry into the very concept of hospitality, which is always placed on the side of the one with the «strongest or dominating reason». The author questions even the most generous welcome, highlighting the ambiguity that is established between hospitality and power. This aporia establishes an offer of hospitality that is inescapably linked to the point of view of the dominant, i.e. the colonizer. The one who, imposes his views on the other when it comes to the concept

¹ Je remercie Clara Béhar-Renvoisé et Enrica Baugé pour la révision de cet article.

of «I welcome you into my home» or rather hospitality, due to the unequal or asymmetrical distribution of power.

Keywords:

Hospitality, Power, Decolonial, Derrida, Aporia, Disruption.

Recibido: 04/04/2020

Aceptado: 30/06/2020

1. DE LA DISSYMETRIE DU POUVOIR

La notion d'hospitalité est un concept majeur dans la théorie éthico-politique de Derrida. Elle ouvre à différentes réflexions théorico-pratiques. Comme si la philosophie de la différence avait trouvé dans la constitution d'une «philosophie de l'hospitalité» (Didi-Huberman, 2018 : 53) une base pour penser l'éthique, la politique, le social, etc. Elle est une pensée «ouverte à» et cette ouverture même est aporétique.

Dans ce travail, il s'agit de s'appuyer sur cette dimension aporétique pour penser la notion de l'hospitalité selon Derrida ainsi que la remise en question de ce même concept, lié d'après lui à la perspective coloniale. Autrement dit, l'hospitalité ne serait pas simplement une notion appliquée à des cas spécifiques mais comporterait des questionnements intrinsèques dès lors qu'elle-même est l'objet de sa réflexion.

Derrida interroge l'accueil le plus généreux, en soulignant l'ambiguïté qui s'établit entre hospitalité et pouvoir. L'offre de l'accueil se retrouve inéluctablement reliée au point de vue du dominant, du colonisateur, de celui qui, dans la dissymétrie du pouvoir, dans l'autorité du «je t'accueille chez moi», s'impose sur l'autre. A partir de cette notion d'hospitalité coloniale, Derrida reprend la définition de la tolérance, pour faire la critique de l'hospitalité comme typologie du dominant. Ainsi, selon Derrida, un accueil tolérant serait malgré tout «toujours du côté de 'la raison du plus fort', c'est le bon visage de la souveraineté qui depuis sa hauteur, signifie à l'autre : je te laisse vivre, tu n'es pas insupportable, je te laisse une place chez moi, mais ne l'oublie pas, je suis chez moi» (Derrida, 2005 : 186). L'autre est l'objet de l'adresse, de l'intention de l'accueil, toutefois inévitablement soumis à l'acceptation de l'hôte, au pouvoir de celui-ci de dire «oui» ou «non» et par conséquent à l'injonction associée, au pouvoir de décider qui ou quoi «nous» pouvons et devons tolérer. L'autre est pensé et défini dans la détermination du chez-soi, comportant en même temps l'établissement de l'*ipséité*, de l'identité de soi, ainsi que celui de l'identité de l'autre. Cependant, la réflexion derridienne de l'hospitalité permet de questionner justement la notion de tolérance et la notion du *chez-soi* en tant qu'identité prétendument homogène du soi, en tant qu'unicité, en tant qu'origine du soi avant l'autre. Ceci ouvre à une pensée déconstructrice des multiples formes de souveraineté, à savoir celles du «Je», de l'«État», du «territoire» et de la «Loi».

2. COLONISER L'AUTRE

La remise en question de l'identité comporte un effort pour dissoudre tout autant les essentialismes philosophique, théologique, éthique et politico-institutionnel de l'identité, que l'opposition dichotomique entre le «Je», le «nous», les autres, mais aussi entre le *chez-soi* et le *chez-l'autre*. En effet, «le rapport à l'identité de soi est lui-même toujours un rapport de violence avec l'autre» (Derrida, 2012 : 19). Il n'existerait ni une identité homogène, ni une culture qui ne serait pas «hantée par son autre» (*Ibid* :18). D'une part, il s'agit d'interroger la notion de culture ancrée aux principes de l'identité, de l'origine, du premier, de l'homogène. D'autre part, il s'agit de questionner la constitution du «Je» au sein de l'*ipséité*, dont le «Je» pourrait se proclamer comme héritier ou comme véritable représentant, en opposition à la détermination de l'autre. L'hospitalité représente donc le pouvoir d'accueillir l'autre, en même temps qu'elle implique une dissymétrie à partir de l'autorité du chez-soi, laquelle réifie la représentation de l'autre.

Derrida tente de révéler une disruption dans l'hospitalité en tant qu'injonction souveraine : celle-ci, de la même manière qu'elle offre, elle retient ; de même qu'elle ouvre, elle enferme, prend en otage. En effet, l'accueil colonise l'autre dès lors qu'il le catégorise dans le but de l'accueillir. Ce concept ne comporte «rien» de substantiel. Même dans le geste le plus généreux, nous retrouvons déjà la violence du pouvoir : c'est donc cette violence constitutive qui amène une réflexion disruptive. L'hospitalité ne peut justement signifier quelque chose que dans sa déconstruction. C'est justement dans une pensée au-delà de la détermination de l'autre, dans le paradoxe d'une hospitalité à la fois inconditionnelle et conditionnée, que se transforme le processus de détermination de l'autre, impliquant une disruption avec la perspective colonisatrice sur l'autre.

Dans les pas de la détermination coloniale, Derrida essaye de penser l'ordre de l'«Être», cette ontologie qui constitue la présence, ou plutôt l'affirmation de l'«Être» qui est dans sa temporalité. Selon le philosophe, l'«Être» est. Et cet «Être» qui «est» dans la temporalité du maintenant, «est» l'ancrage de la politique et du politique. Penser ce qui «est», c'est-à-dire déterminer «*ce que c'est qu'être [...] en général*» (Derrida, 1996 : 27) est une façon de suivre les pas des implications politiques de l'«Être». D'après lui, la détermination de l'«Être» en termes politiques serait donc déjà une construction du concept du «moi» et de l'autre.

2.1. Questions politico-biographiques – l'identité étatique et l'accueil

A partir de son expérience biographique et afin de réfléchir aux implications politiques de la question ontologique «qu'est-ce qui est?», Derrida prend comme exemple le terme «franco-maghrébin» (*Ibid* : 26). Plus particulièrement, il se demande comment ce terme pose la question de la violence dans la définition de l'autre. Il montre ainsi de quelle manière cette détermination implique d'un seul coup un problème conceptuel mais aussi politique, c'est-à-dire qui touche à la citoyenneté et, au fond, à l'hospitalité. Selon le philosophe, le mot «franco-maghrébin» annonce une injonction politique révélant le problème de l'usage institutionnel de l'identité dans un contexte de domination politique. En effet, dès lors que nous nous demandons ce qui est,

on se règle sur ce qui est «le plus ceci ou cela» [...] pour en venir à penser l'être de ce qui est en général, procédant ainsi, pour ce qui est de l'être de l'étant, de la théologie à l'ontologie et non l'inverse [...]. Selon une loi circulaire dont la philosophie est familière, on affirmera donc que celui qui est le plus, le plus purement ou le plus rigoureusement, le plus essentiellement franco-maghrébin, celui-là donnerait à déchiffrer ce que c'est qu'être franco-maghrébin en général. On déchiffrera l'essence du franco-maghrébin sur l'exemple paradigmatique du «plus franco-maghrébin», du franco-maghrébin par excellence (*Ibid* : 26-27).

Cependant,

à supposer encore, ce qui est loin d'être sûr, qu'il y ait quelque unité historique de la France et du Maghreb, le «et» n'aura jamais été donné, seulement promis ou allégué. Voilà de quoi nous devrions parler au fond, de quoi nous ne manquons pas de parler, même quand nous le faisons par omission. Le silence de ce trait d'union ne pacifie ou n'apaise rien, aucun tourment, aucune torture. Il ne fera jamais taire leur mémoire. Il pourrait même aggraver la terreur, les lésions et les blessures. Un trait d'union ne suffit jamais à couvrir les protestations, les cris de colère ou de souffrance, le bruit des armes, des avions et des bombes [...] (*Ibid* : 26).

Derrida parle de l'être en le reliant intrinsèquement à la violence contenue dans la formulation de ce *qui est* «franco-maghrébin». Il s'appuie ainsi sur cet exemple pour penser les conséquences politiques de l'ordre de l'être, dans la constitution de l'identité, ou plutôt de l'«ipséité» en tant qu'«identité» homogène, soulignant comment celle-ci produit des notions qui présument le «monoculturalisme», le «multiculturalisme», la «citoyenneté», la «Nation», le «Je», le «nous» (Derrida, 1996 : 27). L'«ipséité», issue de ces appartenances produites par la communauté, établit alors l'ordre de l'être et l'ordre du pouvoir.

À la différence d'une pensée de l'identité, l'«ipséité» chez Derrida «ne se réduit pas à une capacité abstraite de dire «Je», qu'elle aura toujours précédée. Elle signifie peut-être en premier lieu le pouvoir d'un «Je peux», plus originaire que le «Je», dans une chaîne où le «pse» de *ipse* ne se laisse plus dissocier du pouvoir, de la maîtrise ou de la souveraineté de l'*hospes* (je me réfère ici à la chaîne sémantique qui travaille au corps l'hospitalité autant que l'hostilité – *hostis, hospes, hosti-pet, posts, despotes, potere, potis sum, possum, pote est, potest, pot sedere, possidere, compos, etc.* –)» (*Ibid.*). Il s'agit du constat de la souveraineté de l'*hospes* – qui est également dans cette chaîne le *despotes*, c'est-à-dire que l'*hostis* est aussi l'*hospes*, en tant que chaîne du pouvoir-accueillir. Cette chaîne suppose la jonction entre accueillir et violenter, elle suppose le pouvoir de déterminer ce qui appartient et ce qui n'appartient pas. Ainsi Derrida met en avant l'«ipséité» en tant que pouvoir qui homogénéise et classe l'autre à partir d'un rapport d'opposition, qui présuppose d'emblée l'«altérité».

Pour Derrida, «être» franco-maghrébin ne l'autorise pas «à parler au nom de personne, surtout pas de quelque entité franco-maghrébine dont *justement* l'identité demeure en question» (*Ibid* : 31). La reprise de son cas personnel met en avant comment la problématique de l'«ipséité» et du pouvoir de définir l'autre produit un «trouble de l'identité» (*Ibid* : 32), lui permettant de cette manière d'explicitier les limites de la citoyenneté et de questionner la perspective coloniale dans l'accueil.

Dans ce cas, le terme franco-maghrébin suppose une inclusion. Cependant, il s'agit d'une inclusion qui efface la violence intrinsèque à cet accueil. Cela révèle la précarité du statut de citoyenneté. Plus généralement, Derrida déplace la question de l'hospitalité hors du discours inclusif et de cette injonction identitaire. Selon lui, l'identité est constamment en mouvement, fuyante, toujours étrangère à soi, et ne peut jamais retourner à un point originaire. Il s'agit plutôt de la figure d'un.e² «migrant.e en route» (Leibovici, 2014 : 105), allant toujours plus loin, n'approchant jamais l'arrivée et ne retrouvant jamais non plus le chemin du retour.

2. 2. *Biographie et étrangeté*

C'est à partir de la réflexion sur le mot franco-maghrébin que Derrida nous invite à penser la détermination de l'autre comme une violence identitaire. C'est également à partir de l'antisémitisme qu'il a subi, que Derrida révèle les limites les plus dures de l'accueil juridico-politique. En effet, son expérience de la perte, en 1940, du droit à la «citoyenneté française accordée aux Juifs d'Algérie par le décret Crémieux en 1870» (Derrida, 1996 : 34), montre une hospitalité juridique et politique déjà assujettie à des changements conjoncturels. Elle souligne à la fois la «responsabilité purement française dans la persécution des juifs» (Derrida, 2001 : 276) et la nécessité de penser l'accueil dans sa tension avec les conditions établies par le pouvoir étatique. Ainsi, déconstruire l'identité revient à déconstruire l'imposition identitaire et par conséquent l'hospitalité, qui détermine inévitablement l'autre accueilli. En ce sens, Derrida appelle à une hospitalité au-delà de l'injonction souveraine. L'hospitalité, pour s'avérer effectivement hospitalière, ne peut être asservie à la politique.

Les conséquences pratiques de la perte de la citoyenneté, telles que l'exclusion de l'école le jour même de son entrée en sixième au collège, associées au constat de la précarité de sa citoyenneté, sont les éléments de base pour sa réflexion sur l'hospitalité, et marquent l'étendue de ce sujet dans une problématique le dépassant et dépassant son propre vécu. Le retour de Derrida sur ce fait personnel met donc en avant l'impasse causée par la réduction de l'hospitalité au juridico-politique, à savoir par le pouvoir de tolérer l'autre. C'est pourquoi il met en évidence que la tolérance juridico-politique de l'hospitalité signifie en réalité : «je te laisse vivre, mais ne l'oublie pas, je suis chez moi». La validité actuelle des lois ne garantit pas une hospitalité effective, celle-ci restant soumise aux mouvements de la politique. Derrida essaye de se détacher d'une vision uniquement juridique de l'hospitalité, qui serait uniquement reliée à des implications légales, ou plus particulièrement à la simple intégration dans la citoyenneté. Or, comment comprendre cette croyance excessive en un droit dont les garanties peuvent «être ôté[e]s, rayé[e]s d'un trait de plume abusif, du jour au lendemain» (Crépon, 2018 : 25) ? Il est impératif de nous poser cette question et de revisiter le concept même de citoyen en tant que modèle pour penser le Droit. Derrida

² De même que le trait d'union n'efface pas la violence coloniale du franco-maghrébin, le point de *un.e* n'efface pas la violence phallogcentrique dans le langage inclusif. Ainsi, si nous écrivions franco-maghrébin.e, cela ne rattraperait pas l'invisibilisation de cette violence dans la discussion de l'identité franco-maghrébine chez Derrida.

se penche ainsi sur une hospitalité dépendante de la citoyenneté, là où justement apparaissent les limites de la politique. D'après lui, la citoyenneté

ne définit pas une participation culturelle, linguistique ou historique en général. Elle ne recouvre pas toutes ces appartenances. Mais ce n'est pourtant pas un prédicat superficiel ou superstructurel flottant à la surface de l'expérience. Surtout quand cette citoyenneté est de part en part *précaire, récente, menacée*, plus artificielle que jamais. *C'est «mon cas»* [je souligne]. [...] Je parle d'un ensemble «communautaire» (une «masse» groupant des dizaines ou des centaines de milliers de personnes), d'un groupe supposé «ethnique» ou «religieux» qui, en tant que tel, se voit un jour privé de sa citoyenneté par un État qui, dans la brutalité d'une décision unilatérale, la lui retire sans lui demander son avis et *sans que ledit groupe recouvre aucune autre citoyenneté. Aucune autre.* Or j'ai connu cela [...] (Derrida, 1996 : 33-34).

L'entrée dans l'ordre du droit, c'est-à-dire dans la citoyenneté par un dispositif de loi, ne résout pas la question de l'hospitalité. C'est pourquoi cette problématique de l'accueil chez Derrida touche à des questions plus larges que les législations et le Droit, sans toutefois en ternir l'importance. Elle se place alors au croisement entre le Droit et la citoyenneté, au-delà des limites de ceux-ci, au-delà des conditionnalités juridico-politiques et de l'*ipséité*.

3. DE QUELLE HOSPITALITÉ ?

Par où cependant aborder cet au-delà du juridico-politique ? D'après Derrida, il n'existe *rien* de préétabli en ce sens : il est donc nécessaire d'examiner plus en détail la citoyenneté et le Droit. Non seulement leurs limites mais également les postulats qui les constituent, tels que l'accueil en tant que concept établi par un État, empreint de tradition et de mémoire, jusqu'à s'en éloigner. Le philosophe nous amène à penser l'hospitalité de façon aporétique, où accueillir signifie avoir des droits mais aussi interpellé et remettre en question le Droit ; où accueillir peut s'apparenter à ne pas accueillir. Autrement dit, l'hospitalité implique tout d'abord de ne pas imposer ce qu'est, justement, l'hospitalité. L'expérience de l'hospitalité «doit partir de rien» dirait Derrida : «on ne doit rien présupposer de connu, de déterminable ; aucun contrat n'est imposé pour que l'événement [de l'accueil]» (*Ibid* : 132-136) soit effectivement possible. Ainsi, le *rien* n'est pas considéré comme «une limite» (*Ibid* : 133) mais au contraire comme une ouverture au-delà même d'une limite déterminable. C'est à partir de ce *rien* que peut se déployer l'inventivité de l'hospitalité, comme geste d'accueil autrement que selon les déterminations et postulats préalables. La logique du droit de l'hospitalité, interpellée par ce *rien* qui ouvre à l'autre et à une toute autre perspective de l'accueil, se retrouve entièrement remise en question. De cette manière, le *rien* rend l'hospitalité riche et inventive, voire même poétique.

Il faut que je parle ou j'écoute l'autre là où, d'une certaine manière, le langage se réinvente. Et pourtant je donnerai les signes de l'accueil (à la frontière ou sur le seuil de ma maison) dans une langue donnée, par exemple le français. Je n'invente pas la langue. Mais encore faut-il que chaque fois que je dis à l'autre : «viens, entre, fais comme chez toi», que mon acte d'accueil soit comme le premier dans l'histoire, soit absolument

singulier. Je dis «viens» non pas à une catégorie d'immigrés, de travailleurs, etc., mais à toi. Il faut donc que j'invente l'énoncé dans lequel je le dis alors que je ne peux pas parler une langue absolument nouvelle (*Ibid* : 133-134).

Derrida essaye d'étendre l'hospitalité au-delà du Droit, dans l'aporie insurmontable entre les conditions de l'accueil – l'accès au Droit et à la citoyenneté – et dans la remise en question et le déplacement du sens du Droit et de la citoyenneté. *L'hospitalité doit partir de rien.*

3.1. *L'hospitalité précaire et le pouvoir sur l'autre*

Si pour Derrida les sans-papiers, les apatrides, les déplacés et les déplacées, les déportés et les déportées posent la question de l'hospitalité, c'est justement parce qu'ils/elles illustrent sa logique précaire, les limites de l'accueil juridico-politique et les limites de la citoyenneté. Ce sont aussi les exemples les plus évidents de l'aporie de l'hôte. Cependant, cette aporie n'est pas forcément liée à la position de l'hôte dans la temporalité, c'est-à-dire qu'elle n'est pas liée à la notion de *premier habitant du lieu*, ni même à la notion de *la propriété du lieu*. Cela concerne plus précisément la dissymétrie du pouvoir sur l'autre, c'est-à-dire la dissymétrie toujours présente dans le rapport avec l'autre. S'il y a l'autre, il existe déjà dissymétrie et simultanéité entre altérité et pouvoir. C'est-à-dire que la rencontre et l'altérité avec l'autre sont déjà dissymétriques car conditionnelles. Il s'agit des conditions et des déterminations de l'autre, du pouvoir de penser l'autre, de classer l'autre et de s'imposer sur l'autre.

Le «qui» accueillant, ce «Je» qui peut dire «oui, je t'accueille chez-moi», est une construction à partir de multiples autres constructions. Il s'agit ainsi de la construction de l'«ipséité», du «Je», du «moi», du «chez-moi» mais aussi du lieu d'accueil, du territoire, de l'État, de l'identité. Cet ensemble de constructions s'impose sur le «moi», sur l'ipséité elle-même : c'est l'asservissement du «moi» sur le «moi». Il détermine le moi, l'autre et même la constitution du «moi» ou en opposition avec l'autre.

Bien que Derrida ait pensé la dissymétrie comme en mouvement dans la relation avec l'autre, elle est toujours là, présente dans ce rapport. Nous ne pouvons pas la penser en termes d'essentialité, justement parce qu'elle est toujours en déplacement. Elle se déplace en même temps que se déplacent les termes de la relation, c'est-à-dire dans la substitution du «qui» au «quoi», du «quoi» au «qui», là où il est nécessaire de nous demander quel.les «qui» et quel.les «quoi» produisent quelles dissymétries. Ces conditions relationnelles sont importantes, puisqu'elles déterminent les rapports dissymétriques dans les relations entre le «moi» et «l'autre». Mais quel.les autre.s ? Quelles relations sont en place ? Si nous essayons d'exemplifier cette scène continuellement déjà dissymétrique, nous soulignons la problématique de la différence. Ainsi, les sans-papiers sont différent.es dans leur précarité. Ils/elles ne peuvent qu'être pensé.es dans les conditions et dans la diversité des rapports dissymétriques, car le mot «sans-papier» ne peut pas tout dire du rapport intrinsèque à cet état. Qui sont les autres sans-papiers ? C'est cette subtilité du rapport dissymétrique toujours différent qu'Hannah Arendt essaye de discuter dans son texte «We

refugees». Cet article a été traduit en français comme *Nous autres réfugiés*³ (Arendt, 2013 : 5). Une excellente traduction, puisqu'elle mentionne les différences dans la dissymétrie. S'il existe les réfugié.es, les immigré.es, les déplacé.es, il existe aussi les «autres» et bien d'autres rapports dissymétriques dans les mêmes positions hiérarchiques. Autrement dit, il faut poser les questions : quelle hospitalité à l'autre, quel.le réfugié.e et quel refuge ? «Quel type de passeport nous possédons, où ont été remplis nos certificats de naissance» (*Ibid* : 11) ? Ces questions établissent déjà des différences. Il s'agit d'une *autre* dissymétrie pour chaque *autre* réfugié.e, ce qui déplace les relations elles-mêmes. Le rapport dissymétrique est là mais toujours déjà différent, en train de se déterminer différemment et de déterminer aussi la différence de l'autre. De là vient la question : qui est cet autre dans la différence ? C'est l'autre, déjà là dans la différenciation de l'autre à partir de la détermination du rapport dissymétrique. Le pouvoir de détermination du «moi» met en œuvre la logique de la souveraineté du «je t'accueille chez moi» en tant que définition de l'hôte invitant et de l'autre invité. C'est le pouvoir de penser et déterminer le *Moi* et l'*Autre*. Il s'agit d'une dissymétrie où «Je» peut dire : voilà ! Celui-ci est l'autre de mon accueil.

3.2. L'ouverture aporétique

Toute une question de conditionnalité s'impose à l'hospitalité dans ces rapports de force au-delà du *premier du lieu*. En effet, nous pouvons revenir à la question «qui» accueille «qui» ? L'hôte qui pense accueillir l'autre est déjà pris en otage par l'autre, comme si cette dépossession du lieu existait depuis toujours et qu'il ne restait qu'un rapport de force. Toutefois, malgré ce rapport de force, quelque chose de l'accueil persiste et c'est précisément par cette aporie que l'hospitalité se constitue. Dans cette tension, dans le débordement de cette dissymétrie, de ce rapport de force. L'hospitalité pose donc une question de force, de violence et de dépossession. Cependant, elle pose aussi la question de l'au-delà de la force, de la violence et de la propriété.

En effet, la formulation «je t'accueille chez moi» n'est pas homogène en soi, puisqu'elle contient à la fois l'injonction souveraine et l'interruption de l'autorité sur le lieu. Elle comporte concomitamment le pouvoir sur l'autre mais aussi la pré-supposition d'une altérité. Lorsque «nous» disons «je t'offre l'accueil», «nous» nous adressons à un autre : «toi». L'offre de l'accueil est aussi une ouverture à l'autre. Cette ouverture pose une série de questions qui renverse l'ordre de l'accueil, à savoir : que veut dire accueillir cet.te autre ? Que signifie l'«autre» accueilli.e par «moi» ? Que signifie l'accueil de l'autre ? Une ouverture inévitable s'impose dans le mot accueil :

³ Le terme «réfugié» se réfère uniquement à une partie de la catégorie de réfugié.e, mais elle ne peut pas saisir toutes les différences de la condition même de réfugié.e. Dans la traduction *Nous autres réfugiés*, il est cependant justement question de toute l'altérité cachée derrière cette catégorie. «La même histoire se répète d'un bout à l'autre du monde. En Europe, les nazis confisquèrent tous nos biens, mais au Brésil nous devons payer trente pour cent de notre fortune, au même titre que le plus loyal membre du *Bund der Auslandsdeutschen*. À Paris, nous ne pouvions pas sortir après huit heures du soir parce que nous étions juifs, mais à Los Angeles nous subissions des restrictions parce que nous étions 'ressortissants d'un pays ennemi'» (*Ibid* : 12.).

bien que précaire, cette ouverture à l'autre est déjà posée. En effet, l'hospitalité implique un débordement de la souveraineté puisqu'accueillir pose un pas au-delà du «moi». L'accueil expose l'autre dans le rapport au «moi», en même temps qu'il ouvre la possibilité de l'existence de l'autre dans le rapport avec le «moi». C'est pourquoi en tant que geste souverain, l'accueil, à l'instant de son ouverture à l'autre, interrompt l'unicité du chez-moi, son indivisibilité, l'indivisibilité du geste souverain. L'ouverture à l'autre est aussi l'interdiction du «moi» par l'autre : l'*ipséité* n'est plus en-soi, bien que pensée dans sa souveraineté indivisible.

4. LES DÉRANGEMENTS DE L'INCONNU

D'après Derrida, malgré toute la détermination à définir ce qu'est l'autre, tout le désir de le/la rendre prévisible, l'autre reste inconnu.e. Derrida essaye d'échapper à la pensée de l'autre issue du discours et de la *théorie de la reconnaissance*. Nous pouvons aller jusqu'à dire qu'il tente de penser la différence avec l'autre, de manière à reconnaître la différence dans la *différence* pour pouvoir accueillir. L'opération derridienne veut montrer que les déterminations de l'autre laissent toujours au-dehors quelque chose d'insaisissable et d'inconnu. L'autre est *tout autre*, voire même il/elle dépasse cette totalité. Il ne s'agit pas de dire que le *tout autre* chez Derrida est l'infini, mais que l'autre est *infiniment autre*. Il est différence infinie, dans une notion de l'infini comme excès de la totalité ou, selon Derrida, «l'infini comme horizon indéfini ou comme transcendance de la totalité aux parties» (Derrida, 1967 : 127). Excédant la détermination, il déborde la forme et la norme. L'infini dans ces termes serait aussi «irréductible à la *représentation* de l'infini, excédant l'idéatum dans lequel il est pensé comme plus que je ne puis penser, comme ce qui ne peut être objet ou simple 'réalité objective' de l'idée» (*Ibid* : 147). Ainsi, le *tout autre* derridien reste hors de la prévisibilité et du calcul – il reste inconnu. C'est impossible de le réduire à une norme et d'en déduire une forme, y compris dans les lois. La prévisibilité du Droit reste toujours défaillante par rapport à cet *infiniment autre* –pour lequel le droit, ou la *reconnaissance* de l'État sera toujours insuffisante. De là, une hospitalité inconditionnelle est nécessaire. Effectivement, un accueil, pour être hospitalier, doit se faire dans l'imprévu, dans l'inconnu. Lorsque nous ne savons pas qui est l'autre.

4.1. Les autres, les étrangers, les «indigènes»

Précisons notre problématique : l'hospitalité derridienne est ouverte à *tout autre*, avant même «l'accueil du sujet-citoyen ou de l'étranger» (Bernardo, 2011 : 178). Cela veut dire que le «tout autre, comme absolu, peut toujours ne pas être nécessairement un étranger, [néanmoins l'étranger est toujours un autre]. Ou *devra* bien l'être. Un autre *avant* sa condition (politico-juridique) d'étranger ou *dans* sa condition même d'étranger. Un autre qui 'relève' le sujet-citoyen (-étranger)» (*Ibid* : 178). Autrement dit, chez Derrida, la notion d'étranger est dans la citoyenneté mais en même temps elle la dépasse.

L'autre, ou bien *l'infiniment autre* impossible à déterminer, est la condition intrinsèque de la pensée derridienne de l'étranger. La notion de l'autre est ce qui nous permet de discerner l'étrangeté dans la citoyenneté. Cette vision binaire de l'étranger selon le partage entre citoyen et non-citoyen, c'est-à-dire selon un modèle juridico-

politique, nous empêche de distinguer la différence dans le Droit et ainsi, la différence dans la citoyenneté. Cela nous empêche aussi de constater le manquement du Droit et de la Citoyenneté parce que cette binarité réduit la question de l'hospitalité à l'obtention ou non de la citoyenneté. L'étranger chez Derrida est ainsi pensé dans cet enjeu de la détermination juridico-politique et du manquement propre à cette détermination. Or, l'étranger derridien apparaît concrètement comme une figure juridiquement possible dans un droit déterminable mais aussi comme un excès à l'intérieur du Droit. Derrida questionne les limites des conditions de cette notion d'hospitalité ainsi que du concept d'étranger délimitable (muni d'un passeport, d'un visa), puisqu'il existe toujours les autres, les réfugiés, les sans-papiers, les apatrides et même les autres étrangers-citoyennes – qui sont à la fois des visiteuses et aussi celles et ceux qui sont déjà dans le droit mais demeurent étrangers.

4.2. *Les indigènes au Brésil*

Pour aller encore plus loin, au fond de l'hypothèse que nous souhaitons développer, nous tenterons d'approcher le cœur d'une problématique qui n'est ni une question de Droit ni de citoyenneté, ni peut-être même d'étranger. «L'indien», concept inventé avec la colonisation, nous amène au seuil de la discussion de l'hospitalité, c'est-à-dire au seuil de l'accueil de l'étranger, de l'autre, de *tout autre*. Les cas des «indiens» au Brésil nous entraînent au fond du problème et même au fond du Brésil. Nous pouvons reprendre les mots de Mário Juruna à l'assemblée constituante brésilienne de 1988 : «Arrêtez-vous ! Le Brésil n'a plus de fond», «nous nous déplaçons du littoral jusqu'au fond du Brésil, il n'y a plus d'endroit où aller» (Ribeiro, 1988). Ces mots sont plus qu'une dénonciation d'une absence de droits. Il s'agit plutôt de dire que le Droit lui-même porte la violence. Il produit à la fois l'inclusion et l'exclusion à partir du même processus hiérarchique autoritaire. Dans ce jeu d'enclavement, l'État de droit est toujours pour les indigènes un problème complexe, puisqu'ils/elles vivent dans une situation toujours incertaine. Il existe parfois quelques conquêtes de droits, toutefois l'histoire séculaire jusqu'à aujourd'hui est une histoire d'hostilité (Carelli, 2016), une histoire de toutes sortes de violences, d'esclavagisme, de viol, de séquestration, de torture, de prison, d'assassinat, de domination territoriale (cf. Figueiredo Correia, 1968). C'est l'histoire de l'hospitalité bien sûr, d'une hospitalité coloniale.

Cependant, cette situation est encore plus compliquée si nous pensons au cas de certaines ethnies où il n'est pas tant question d'avoir plus de droits, ni d'avoir plus de réglementations. Comment penser l'hospitalité lorsque le Droit lui-même est déjà la violence qui doit être arrêtée ? Les présuppositions d'offrir les droits à l'accueil sont donc déjà impossibles. Or, quelle hospitalité offrir quand je ne sais pas même quoi offrir ? Est-ce qu'il y a du sens à parler d'hospitalité là où je ne sais rien, ou presque rien de l'autre ? Qu'est-ce qu'il reste de l'hospitalité dans un cas comme celui de *Corumbiara* (Carelli, 2014) ? Comment accueillir après la violence de *Corumbiara* ? Comment accueillir après le massacre, accepté par l'État, de presque toute une ethnie en Amazonie ? Cette complexification déplace l'hospitalité et les termes de l'accueil car dans ce cas il ne s'agit pas d'une question de citoyenneté et non-citoyenneté, ni d'un manquement du Droit. C'est une certaine logique du Droit que nous devons remettre en question.

5. ENCORE UNE SCÈNE QUI HANTE

Le pari derridien joue avec la pensée de l'accueil inconditionnel dans la différence radicale, en tant que tension de l'éthique par rapport à l'éthique, de la politique en choc avec elle-même. L'hospitalité derridienne se place au-delà de sa grammaire et de sa langue, de «son propre», de ses propres références. Dans cet *au-delà* qui est déjà *dans*, peut s'opérer quelque chose de l'hospitalier. La notion d'une hospitalité inconditionnelle n'est pas homogène non plus, c'est-à-dire que s'il existe une formulation de l'inconditionnel, il faudrait aussi demander : de quelle inconditionnalité sommes-nous en train de parler ? Un geste qui ouvre à l'autre, à l'autre hospitalité de *tout autre* ? La scène à penser, c'est cette scène que Bensussan a exemplifié et nommé scène d'une hospitalité *au-delà-dans* (Bensussan, 2018).

Penser l'hospitalité dans ce contexte, c'est l'insérer dans ce déplacement de grammaires, de langues, de racines, de perspectives, dans cette différence où il faut visiter et revisiter la discussion, traduire les formulations de cette question et ainsi déplacer l'ordre du problème lui-même. Finalement, tous les termes doivent être remis en question. Pour aller jusqu'au bout de notre raisonnement, il est nécessaire de penser la disruption avec l'imposition de la grammaire dominante de l'accueil, c'est-à-dire de la perspective coloniale. Autrement dit, il faut penser l'hospitalité en excès par rapport à elle-même, c'est-à-dire excédant l'hospitalité conditionnelle et inconditionnelle. C'est en considérant les termes de l'aporie eux-mêmes comme placés entre une hospitalité conditionnelle et inconditionnelle que nous pouvons revenir à l'hospitalité en tant que concept en excès, différenciant de lui-même.

En effet, nous voulons amener l'hospitalité à son indéterminable, à sa disruption en soi, pour appréhender ce que signifie *sortir de soi en sa position*. Pour pouvoir accueillir, il est nécessaire de partir du lieu où aucune affirmation n'est possible. Il nous faut penser une scène au-delà de l'hospitalité, de l'impasse par rapport à elle-même. Cette hospitalité interpelle le Droit, l'État et la souveraineté pour demander plus de droits, voire une justice au-delà du Droit. Ce sont les points centraux pour revenir à une question de Droit et de citoyenneté. C'est-à-dire qu'il faut se déplacer au point où la différence est source de citoyenneté et où le *tout autre*, dans son indétermination, permet de penser le Droit à l'hospitalité. Donc si nous réfléchissons à une hospitalité dans le Droit, c'est dans le but d'ouvrir le Droit lui-même, de l'ouvrir à *tout autre*, c'est-à-dire à *tout autre* au-delà du Droit comme source de droits.

D'après Derrida, l'accueil veut dire alors qu'il faut aller au-delà des «mes» intentions, au-delà de ce que «Je» connais. «Je m'» ouvre au non-savoir, entendu comme une libération de l'inconnu.e et une source pour penser le Droit. Dès lors que pour Derrida il n'existe «pas de droit sans la force» (Derrida, 2005 : 17), le Droit est le produit de l'autorité étatique, en tant que «force autorisée, une force qui se justifie ou qui est justifiée à s'appliquer» (*Ibid.*). Ainsi, il faut nous demander : qu'est-ce qui déplace le Droit au-delà de sa violence ? – ce serait le *tout autre*, la justice, l'hospitalité, autrement dit une hospitalité en tension disruptive avec la perspective coloniale. Mais l'hospitalité à *tout autre*, le terme même d'accueil et toutes ses références, nous ne savons pas ce que cela signifie : c'est suspendu, hors du connu. Ce qu'on détermine comme les discours et gestes de l'accueil sont déjà des impositions et violences sur l'autre. Or, nous nous retrouvons face à une ambivalence

car qu'il y ait hospitalité, il faut suspendre l'accueil, ses critères, ses déterminations objectives ; il faut remettre en question ce que « nous » pensons ce qu'est accueillir l'autre.

Il s'agit d'une disruption du savoir accueillir, d'une hospitalité qui n'est pas du point de vue de l'autre, parce que l'opération de l'accueil doit exister là où nous ne connaissons pas même le point de vue de l'autre, de *tout autre*. C'est justement dans cette perspective qu'il faut remettre tout en question : toute la conceptualité, tous les gestes éthiques et juridico-politiques. C'est là, dans ce dépassement du sens du concept, du lieu, de la langue, qu'il faut penser l'hospitalité. C'est dans cette scène *au-delà* que nous pouvons revenir *dans* l'hospitalité. Il s'agit de relever l'hospitalité inconditionnelle à *tout autre* selon Derrida. Il s'agit de prendre au sérieux cette formulation mais aussi une *toute autre* hospitalité de *tout autre*, une *toute autre* inconditionnalité. Dans une scène de l'*au-delà* qui nous oblige à penser le *dedans*, d'une hospitalité à l'autre, d'une question à l'autre. Nous pouvons de la même manière nous interroger : l'hospitalité à qui ? Et aussi l'hospitalité à quoi ? Nous pouvons aussi ajouter *quelle* voire même *quelles* autres hospitalités des *autres* ?

BIBLIOGRAPHIE

- Arendt, H. (2013). Nous autres réfugiés. *Pouvoirs*, 1/144, 5.
- Bensussan, G. La scène de l'au-delà-dans. Penser la politique avec Levinas et Derrida. In O. Ombrosi et R. Zagury-Orly (éds.). *Derrida- Levinas : an alliance awaiting the political – une alliance en attente de politique*. Italie : Mimesis International.
- Bernardo, F. (2011). L'héritage d'une promesse – la démocratie à venir de Jacques Derrida. *Escritura e Imagen*, 2011, vol. extra, 165-188.
- Carelli, V. (2014). *Corumbiara*. Brasil: Video Nas Aldeias, vol. 1/1.
- Caremi, V.; De Carvalho, E. et Tita. (2016). *Martírio*. Brésil: Vídeo nas Aldeias, ADAV.
- Crépon, M. (2018). *Inhumaines conditions : combattre l'intolérable*. Paris : Odile Jacob, 2018.
- De Figueiredo Correia, J. (1968). *Relatório Figueiredo*. Rio de Janeiro: Museu do Índio.
- Derrida, J. (2012). La déconstruction et l'autre. *Les Temps Modernes*, 3-4/669-670, 7-29.
- (2005). Force de loi: le «fondement mystique de l'autorité». Paris : Galilée.
- (2001). Papier machine: le ruban de machine à écrire et autres réponses. Paris : Galilée.
- (2001). Responsabilité et hospitalité. In M. Seffahi et M. Wieviorka (éds.). *Autour de Jacques Derrida : de l'hospitalité manifeste*. Genouilleux : La Passe du vent.
- (1996). Le monolinguisme de l'autre: ou la prothèse d'origine. Paris : Éditions Galilée.
- (1967). *L'écriture et la différence*. Paris : Éd. du Seuil.

Derrida, J. ; Habermas, J. (2005). *Le «concept» du 11 septembre : dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, trad. de Christian Bouchindhomme Sylvette Gleize. Paris : Galilée.

Didi-Huberman, G. (2018). À l'école de l'hospitalité. In P. Roux et G. Vicherd (éds.). *De(s)générations*, numéro spécial «Hospitalités», 29, 53-70

Entrevista Roda Viva, *Darcy Ribeiro - 20/06/1988*, São Paulo, s.n., 1988, <https://www.youtube.com/watch?v=6r7QDo9yHjk>

Leibovici, M. (2014). Jacques Derrida au site de « l'entre ». Identification marrane et anamnèse autobiographique. *Rue Descartes*, 2/81, 102-115.



HOW TO TREMBLE BEYOND SOVEREIGNTY: DERRIDA'S BECKETTIAN SPECTRE

¿Cómo temblar más allá de la soberanía? El espectro beckettiano de Derrida

James Martell

Lyon College, Estados Unidos
james.martell@lyon.edu

Abstract:

Our main hypothesis says: in order to understand the singular trembling of Derrida's philosophical work, and with it, the philosophic-political significance of it, one has to examine not only Derrida's own conception of writing and, specifically of literature, but also the resonance of his work with that of an author who appears as his own writerly ghost: Samuel Beckett. This examination will follow the trembling between the two authors up to its utmost conclusion, where not only the limits of language, but also those of any kind of sovereignty break through this spectral quake.

Keywords:

Jacques Derrida, Samuel Beckett, Hauntology, Poetic, Sovereignty.

Resumen:

Nuestra principal hipótesis sostiene que, para comprender el temblor singular de la obra filosófica de Derrida y, con él, su significado filosófico-político, hemos de examinar no solo la concepción derridiana de la escritura y, específicamente, de la literatura, sino también la resonancia de su trabajo con el de un autor que aparece como su propio fantasma: Samuel Beckett. Esta indagación seguirá el temblor entre ambos autores hasta sus últimas consecuencias, donde no solo los límites del lenguaje, sino también los de cualquier forma de soberanía, se quiebran a través de este seísmo espectral.

Palabras clave:

Jacques Derrida, Samuel Beckett, hauntología, poética, soberanía.

Recibido: 13/04/2020

Aceptado: 05/06/2020

INTRODUCTION

At the beginning of Laurence Simmons' 2013 article "Comment ne pas trembler?: Derrida's Earthquake," appear two epigraphs, one from *The Gift of Death* ("A secret always makes you tremble"), and one not from Derrida, but from Samuel Beckett's *Ohio Impromptu*. As we know, the latter one is a play about two identical figures ("as alike in appearance as possible" state the directions), where one, Reader, reads to Listener a story from an old book about other two identical figures, and where at the end they all disappear in the confusion of their limits. Echoing Simmons' epigraphic insight, the main hypothesis of this article will be that, in order to understand the idiomatic trembling of Derrida's philosophical work, and with it, the philosophical-political significance of said trembling, one has to examine not only his own conception of writing and, specifically, of literature, but also, and especially, the resonance of his work with that of an author on whom he never wrote directly, yet who appears –like Reader and Listener in *Ohio Impromptu*– as his own writerly ghost: Samuel Beckett. This examination, however, has to follow the trembling between the two authors not only as a violent quake at the limits of language, but also where such an agitation reveals the fragility and evanescence of the limits of the sovereign subject, or of the subject understood as sovereign in its ontological and semantic autonomy.¹ Our ultimate hypothesis is, thus, that the fragilities of literary and sovereign limits are particularly exposed, in their significance for modern philosophy and literature, at the juncture where Derrida's and Beckett's oeuvres appear to fade into each other.

Even though the examination of Beckett's work as a political oeuvre is fairly recent,² perhaps the best explanation of the political significance in Beckett's work resides not on a monographic study of his oeuvre, but instead on Gilles Deleuze's and Félix Guattari's "What Is a Minor Literature?" If in this text Beckett is described as a writer of a minor literature (just as Joyce, but in a different way), it is because his work shares with Kafka's the three characteristics of a minor literature as defined by Deleuze and Guattari: 1) its "language is affected by a strong co-efficient of deterritorialization," 2) "everything in [Beckett's texts] is political," and 3) in it, "everything has a collective value" (1983: 16-17). Now, if for a long time Beckett's work could be interpreted as almost apolitical, this is precisely because critics missed the connection between the trembling of the limits of language and literature, and the one of the limits of the sovereign subject that Beckett was exposing. In what

¹ In its purportedly autotelic movement, this ontological and semantic sovereignty is in tune with the main trait that Derrida gives to the sovereign at the beginning of his seminar *The Beast and the Sovereign*: "a certain power to give, to make, but also to suspend the law [...]" (2009: 16).

² As a matter of fact, this political angle has been imposing itself recently with a conference on *Beckett and Politics* organized at the University of Reading in 2016, a collective volume of the same title (edited by William Davis and Helen Bailey) set to appear later this year, and Emilie Morin's 2017 *Beckett's Political Imagination*. As recently as May 30th 2020, during the protests for the murder of George Floyd in the USA, Cornell West brought up Beckett's commonly quoted line "Try Again. Fail Again. Fail Better" as the current "conclusion" to the failing experiment called American Democracy.

follows, we will try to show how a) at the juncture of these two types of tremor (the linguistic/literary and the sovereign, political one) there is the figure of the spectre or ghost, b) how this figure gives us a particular insight into the similarities of Beckett's and Derrida's written projects, and c) what kind of signifying space the spectre creates in both oeuvres, a space we will term "the poetic."³ Eo ipso, understanding these similarities (up to the point when they step into a spectral blurriness) will help us understand Derrida's own-literary-uncanny relation to Beckett's work, and point toward what can be gained in the study of these two oeuvres in tandem.

BECKETT IS A DERRIDEAN SPECTRE AND VICE VERSA

This hypothesis has been ventured for a long time now. Not only that there is something ghostly⁴ about Derrida and Beckett, but also that perhaps they might share a ghost or even be the ghost of each other. Coetzee summoned it by speaking "if not of Beckett's direct influence on Derrida, then of a striking case of *sympathetic vibration*" (Beckett 2006d: xiii). Anthony Uhlmann wrote on the similarity of Beckett's "between" and Derrida's *différance*, and on the possibility of a Derridean instance of justice inhabiting *The Unnamable*. In the concluding pages of *Beckett, Derrida, and the Event of Literature*, Asja Szafraniec wrote of a shared "*phantasm of matricide, of arresting time, of mastery or of sovereignty*" (2007: 191); and Nicholas Royle described them as indistinguishable laughing ghosts, repeating and effacing themselves and perhaps each other (1995: 169). Even Cixous wrote a book on Beckett (*Le voisin de zéro*, 2007) just after writing her philosophico-literary farewell to Derrida (*Insister*, 2006), counterpointing her double eulogy to her familiar,

³ As we will see, and as Derrida made clear in "Che cos'è la poesia", the poetic is not exactly poetry or *poiesis*.

⁴ If, in what follows, I use somewhat indiscriminately the terms ghost, phantasm, and spectre, is precisely because in both, Beckett's and Derrida's oeuvres, the conceptual and ontological barriers that separate these terms are carefully and significantly undermined. A perfect example of this blurring of conceptual limits between these terms appears in Derrida's second volume of *The Beast and the Sovereign* when considering the impossibility of the affect and of being affected without life and the contradiction of the living-dead: "It is precisely because this certainty is terrifying and literally intolerable, just as unthinkable, just as unrepresentable and unrepresentable as the contradiction of the living dead, that what I call with the obscure word 'phantasm' imposed itself upon me. I do not know if this usage of the word 'phantasm' is congruent or compatible with any philosophical concept of the *phantasma*, of fantasy or fantastic imagination, any more than with the psychoanalytic concept of the phantasm, supposing, which I do not believe, that there is one, that there is only one, that is clear, univocal, localizable" (2011: 149; FR 218, translation slightly modified). Naturally, this does not mean that there are no semantic and contextual differences between the terms, it just means that such differences are not enough to create and sustain clear-cut distinctions. As Derrida explains in the same seminar: "The logic of the phantasm [...] (be it about living death, the ghost or revenant, about cremation or the posthumous) [this logic of the phantasm] is not strictly speaking a logic, it resists the *logos*, the *legein* of the *logos* [...] the logic of the phantasm resists, defies and dislocates *logos* and logic in all its figures [...]. There is no *logic of the phantasm*, strictly speaking [...]" (184-5; FR 262). Whenever possible, I give the title pages of the original French version (FR) after the translation's.

spectral writers. From the first recognized appearance of the name of Beckett in a Derridean text (the earlier quote from *Molloy* in *Glas* [1974] omitting Beckett's name),⁵ the reference was linked to trembling as a question:

[...] when I speak of literature it is not with a capital L; it is rather an allusion to certain movements which have worked around the limits of our logical concepts, certain texts which make the limits of our language tremble, exposing them as divisible and questionable. This is what the works of Blanchot, Bataille or Beckett are particularly sensitive to (Kearney, 1995: 62; interview from 1981).

And when some years later (1989) the question of Beckett appeared directly in an interview with Derek Attridge, it was addressed again in the context of an author who makes "the limits of our language tremble." But how are we to understand this shared trembling within their work, especially as it concerns not only the limits of language, literary and philosophical (and in between fiction and philosophy), but also of the sovereign subject? How do we understand the trembling between subjects, sovereign or writerly, and especially in our current times, in the middle of a pandemic that turns everybody potentially and actually into a ghost, and of a series of riots, protests, and violence, that summon –yet again– the spectre of communism? Because, as we feel from the amount of poetry, literature and art flooding into our screens in the midst of images of the quarantine and potential revolution, this is a time when, as Derrida said at the beginning of the war in Iraq in 2003:

[...] the poets, more than ever, more rare than ever, are more touched by the truth than the politicians, priests and soldiers. The armed word of politicians, priests and soldiers is more than ever incompetent, unable to measure up to the very thing it is speaking and deciding about, and that remains to be thought, that trembles in the name "world," or even in saying good-bye to the world (2011: 260).

Let me lay down the spectral hypothesis again, driven by the acknowledged (at least by Derrida in his interview with Attridge) similarities between our two authors' oeuvres. Let me rephrase it in a visible way –taking advantage of the shared visual etymology of both "theatre" (*theáomai*) and "theory" (*theoria*) and summon, like Laurence Simmon, an image taken from *Ohio Impromptu*. This theatrical-theoretical image is simple: "L = Listener. / R = Reader. / As alike in appearance as possible" (Beckett, 2006c: 473). The anonymity of the characters in this image allows us to make the necessary substitution for our hypothesis: as Listener is a ghost of Reader, "Derrida is a ghost of Beckett," and vice versa. This hypothesis implies further that the relations between Reader, Listener, and the characters mentioned within the "Book" are of the same kind as the relations between Derrida and Beckett, and the characters they can "represent" in their work. That is to say, it is not only the complex narcissistic relations between Reader and Listener that are mirrored in our Derrida/Beckett ghosts, but also the essentially convoluted relations between the empirical characters embodied on stage and their written or imagined counterparts

⁵ For a detailed analysis of this omission, see chapters 4 and 5 of my (2019) *Modernism, Self-Creation, and Matricide*. Routledge: New York.

within the "Book" and those in the "worn volume." As I mentioned before, according to the first theatrical direction, both characters are "[a]s alike in appearance as possible" (473), and the two of them seem to also be the characters referred to within the book on stage—read by Reader—and inside the "worn volume" of the story being read (475). Furthermore, within the play's textual and visual spaces (within its world), any attempt at a clear and definitive differentiation between the two (four, or six) characters is thwarted in advance the moment Reader utters: "With never a word exchanged they grew to be as one" (475). If the physical or at least figurative identities of the characters are thus inexorably confused in their referentiality, the text itself complicates furthermore all of these relations through its own performative status. In the play the text is not really spoken impromptu by Reader. Most sentences are read as any text always is: as a repetition.⁶ Through this repetition without identifiable origin, the text is in an undecidable narcissistic relation with itself similar to the relations between the characters with themselves and each other. In other words, there is no way of deciding if the characters are ultimately the same one (as each other and/or their written counterparts), if their similarity has the form of the copy or representation, of the ghost or *doppelgänger*, and, in this case, who is the copy or ghost of whom, or if the book on the table is the "worn volume" of the story, or if the story's "sad tale" is the text being read by Reader. For all we know, the book Reader "reads" could be empty or full of images. However, there is also no way to assert that the text being read is *not* the physical book or "worn volume," nor that the characters are *not* the same one. The undecidability of the relations does not mean that within our chosen texts and images we can exclude the possibility of a correct reference, and thus, of the already cited sentence being accurate: "With never a word exchanged they grew to be as one." "They" could always be the same one, any one or pair of them, or even all of them: Reader and Listener, "he," "a man" —or in and as our hypothesis— Derrida, Beckett, and me and you as readers of their texts. In the spectral and narcissistic logic of nouns, pronouns and images — especially when they appear in pairs— while it is always possible that we are not seeing clearly and are confusing terms and subjects, there exists always the possibility too that the image is indeed correct, that it is a perfect match or a fair reflection. For our hypothesis this means that, without ever referring to each other in a clear way, or even using the second person (using a "you," "tu" or "vous"), without any instance to corroborate a direct exchange or reference between the two, the possibility will always remain that Derrida is, indeed, a ghost of Beckett, and vice versa.

⁶ Except, perhaps, an isolated "Yes..." (Ibid., 475), if "yes" was not also always already a quote, especially in the space of Irish exile literature.

Reader	Listener	Script of OH
"he"	"a man"	The story read by Reader (the or a book)
"he"	"a man"	The "worn volume" with the "sad tale" told by "a man" from the story above

Levels of the dialogical relations between the characters of Ohio Impromptu.

Derrida/Beckett	Derrida/Beckett	Their corpora
Beckett/Derrida	Beckett/Derrida	Their corpora
You/I	I/You	Their corpora and our subsequent commentaries of them

Ghostly relations between Derrida and Beckett as well as between their readers as addressers and addressees.

LOGICS OF GHOSTS

Now, this imaged, theatrical (and thus theoretical) hypothesis is not only questioned by the different ways in which both authors and their ghosts appear in their respective work. Even before these differences appear, there is the more fundamental risk: how we are to differentiate between our authors within their ghostly relations? This is the first question because, in order for the hypothesis to hold, we must first be able to determine the possessive relation, to tell who the ghost is of whom. In other words, we must be able to see this ghost without being possessed or dispossessed by its sight or theory.

One must have the ghost's hide and to do that, one must have it. To have it, one must see it, situate it, identify it. One must possess it without letting oneself be possessed by it, without being possessed of it [...] But does not a specter consist, to the extent that it consists, in forbidding or blurring this distinction? in consisting in this very indiscernibility? Is not to possess a specter to be possessed by it, possessed period? To capture it, is that not to be captivated by it? (Derrida, 1994: 132).

Thus, we must see, situate and identify the ghost in order to be sure to have it. But, the ghost being an image of dispossession, undecidability and indiscernability, every "I have a ghost" implies immediately an "I am a ghost" where the "am" is (the) suffering (itself) from a un-clear participation in Being or "to be," from a ghostliness that affects its limits, its independence, and thus, its sovereignty. "I am a ghost" means thus: I am a certain "object/subject," a phenomenon the essence of which is, in its visibility, not to be clear, not to be discernible, to be seen without the spectator/theorist ever being sure of having seen it, or at least without the possibility

of ever confirming it. As a consequence, "I have a ghost" –which, as we saw, translates into "I am a ghost"– ends up dispossessing us so much as to blur the distinction between subject and object. Thus, what would it mean for us, as Derridean scholars (Horatios to a certain Hamlet), to confirm the hypothesis: Derrida is a ghost of Beckett, and vice versa? In order to confirm it we have to be sure of the unambiguity, in other words, of the univocity of our thesis. But how are we to determine this univocity?

A first step in addressing the question of univocity in Derrida and Beckett is to consider one of the most striking similarities between them, the fact that, in their own way, they both made the limits of language and knowledge tremble. Both Derrida and Beckett positioned themselves continuously at the limits of their own work as (philosophical and/or literary) writers, which implies that they conceived of language as not only a transparent medium but also as their object of investigation and query. As Derrida remarked, early in his career, in his Introduction to Husserl's *Origin of Geometry*, when the writer focuses on language as an object of study, the first problem to surface is the opposition between language's equivocity and univocity. Complete equivocity prohibits historicity or narration, since, through it, language would sink into absolute darkness. While absolute univocity makes of language only a perfect repetition of an ideality, cancelling history as well as stories, narration, and discourse itself. Language must be both equivocal and univocal up to a certain point, since it is both historical and in process of becoming. As a consequence, the question for the writer is how to use it while taking into account its past dimension as well as its future process, thus conveying something new that can ideally remain the same; or in other words, how to be modern vis-à-vis a tradition, where being modern means, as Jean-Michel Rabaté has shown,⁷ to be obsessed with this tradition's ghosts. Derrida describes this stance of the modern writer or thinker vis-à-vis tradition and its ghosts, that is to say, this stance in front of language –and literature– and step into it as an attempt⁸ to "assume and *interiorize* the memory of a culture in a kind of *recollection* (*Erinnerung*) in the Hegelian sense" (1989: 102). It is an attempt to come to terms with a language that not only contains an incalculable spectral history, but that also includes the writer within its own phantasmatic space where the living and the dead (readers/listeners) become indistinguishable. This attempt has the form of a recollection in a Hegelian sense (*Erinnerung*) because it is a striving to control the spectral and all-permeative impersonal, technical memory (*Gedächtnis*) of language that does not respect the limits of the writer nor of any particular time and place: of any idiomaticity. Now, while we can name particular or even common instances of such an attempt (a work of mourning, a particular relation to a culture, a rite, etc.), the two examples Derrida gives in the Introduction are neither particular nor common cases. With the authors Derrida mentions, Joyce and Husserl, we are dealing with an attempt at the *complete* assumption and

⁷ See his (2010) *Ghosts of Modernity*. Interestingly enough, as Derrida explains in a footnote, he had been reading this book by Rabaté at the time he was composing *Specters of Marx*.

⁸ This is an attempt that Derrida describes in terms of a wish or desire: "when one wishes [*quand on veut assumer*] to assume [...]" (102; FR 104)

interiorization, the *absolute* comprehending of a *whole* culture, potentially of every culture and *all* of history. As the ultimate fulfilment of a discourse –philosophical (Husserl) or literary (Joyce)– this complete assumption would be the realization (in both senses of the term) of the sovereignty of language and truth, the moment the sovereign subject gives, makes –and potentially suspends– it/himself all its/his laws. In other words, it would be the fulfilment of all the possibilities of language as the medium of the final apprehension of the ultimate truth of the world (and the self), its autotelic, immune conclusion. This would be a world that, excluding or cancelling each of its tremors, would include the self in it, not only the personal self of the writer but also the transcendental form of any self –and consequently of all of ghosts or doublings. The way this ultimate truth is conceived in its relation to language and knowledge, is, however, what would determine the whole discursive enterprise as literary, scientific, or philosophical.

The first attempt to complete the absolute interiorization and assumption of the totality of culture that Derrida describes, Joyce’s literary project, is an attempt, according to Derrida,

to repeat and take responsibility for *all* equivocation itself, utilizing a language that could equalize the greatest possible synchrony with the greatest potential for buried, accumulated, and interwoven intentions within each linguistic atom, each vocable, each word, each simple proposition, *in all wordly cultures* and their most ingenious forms [...] to make the structural unity of *all* empirical culture appear in the *generalized* equivocation of a writing that, no longer translating one language into another on the basis of their common cores of sense, circulates throughout *all* languages at once [...] (102; my italics)

While this Joycean attempt would utilize “generalized equivocation/equivocity” in order to do its assumption and interiorizing of all worldly cultures, according to Derrida, Husserl tries –at least in *The Origin of Geometry*:

to reduce or impoverish empirical language methodically to the point where its univocal and translatable elements are actually transparent, in order to reach back and grasp again at its pure source a historicity or traditionality that no de facto historical totality will yield of itself. This historicity or traditionality is always already presupposed by every Odyssean repetition of Joyce’s type, as by all *philosophy of history* (in the current sense) and by every *phenomenology of spirit* (103).

We have here thus two attempts at the fulfilment of the extreme possibilities of language as the final apprehension of the ultimate truth of the world and the self as sovereign thinker. The Joycean one takes charge of all equivocity and, instead of trying to limit it, allows it to explode in the most variegated and synchronic forms, without trying to translate ideal meanings from one language to another, but rather allowing the circulation of energy and meaning to run simultaneously through all the languages (i.e., *Finnegans Wake*). This is an attempt or a way of writing that, instead of trying to leap historical spaces by transmitting an ideal and atemporal meaning, recognises historical, temporal and spatial differences in themselves and, in the obscurity of equivocity, allows them to appear “clearly” in/as the noise they create. The Husserlian path, on the other hand, is an attempt not only to control equivocity,

but also even to eliminate it, to efface it in order to arrive at the point where univocity, in all its ideality and iterability, will finally emerge. Univocity in this way will end up being not an extreme case, but the condition of possibility of historicity, and thus of discourse and the diachronic itself. In other words, it is what will allow any particular case, either successful in its ideality (univocal) or unsuccessful in its non-diaphanous transmission (equivocal), to take place. Within this Husserlian scheme, univocity will be truth itself. Any other attempt at interiorizing and assuming a (or every) culture –included the Joycean or Homeric Odyssey– will have univocity, at the end, as its unique truth, and thus as its horizon of possibility. Even the most extreme assumption of general equivocity, the Joycean project, “could only succeed by allotting its share to univocity, whether it might draw from a given univocity or try to produce another” (103). Therefore both projects, even if by different paths (synchronic forces/transparent elements) will have at the end the same goal, since the assumption and interiorizing of a memory as *Erinnerung* (a safe, particular memory; not an impersonal, ghostly *Gedächtnis*) must be true, belong to truth, and thus be determined by the positive value of univocity; it must be just one voice without spectral echoing. In this way, even if, because of the necessary interplay between univocity and equivocity both projects will ultimately fail in their extreme attempt to assume and interiorise a complete culture, it is ultimately through the Husserlian one that –according to Derrida– we discover this positive value of univocity as the ideal horizon of all equivocity. Hence, univocity stops being an effacing of all equivocity, and becomes the ideal infinite horizon of any possible truth or fiction. In other words, the possibility of just one voice lies as the horizon of any spectral echoing or ghostly polyphony.

But what about the value of univocity within Derrida's own work and writing? Our hypothesis is that it is this status of univocity and truth as horizon that gets complicated through what we call the Beckettian spectral character of his writing. According to this hypothesis, since the beginning of his work (even if the question of the ghost or spectre would not come to the main stage until later on), univocity and truth took a phantasmal or spectral character, and these blurry traits –or the plasticity of the trait itself⁹ as a ghostly line– kept questioning what the positive ideal value of univocity and truth could be, both for philosophy and for writing in general. In other words, in its spectral figurations, univocity in Derrida is always other: a univocity of, from, and to (the) other. It is a uni-vocity that questions ceaselessly the limits and number of voices within each voice: a univocity that doubles, and thus, also spectres or ghosts. The spectrality or doubleness of this uni-vocity appears early on in Derrida's work with his use and resignification of footnotes or accompanying texts as mirroring or dialogical devices in texts like “Tympan” (accompanied by a text by Michel Leiris), “Ousia et grammè: note sur une note de Sein und Zeit,” in the way “La double séance” in *La dissemination* is framed, in the wondrous double discourse on Hegel and Genet of *Glas*, the scattered letters of “Envois” in *La carte postale*, or in later texts like *Mémoires d'aveugle* and *Droit de regards*, constructed as a dialogue between two (or more) anonymous voices that, in their unnamable traits, are always blurring into each other. As we know, this spectrality or doubleness affects too all

⁹ See Jacques Derrida. (2010). *Heidegger et la question*. Paris: Flammarion.

the texts that he co-signed with different authors like Cixous, Roudinesco, Malabou, etc., where it appears sometimes as the spectral space (spacing, typography) or time of their conversation.

In the case of Beckett, even if (like with Derrida) his relation to language shifted with time, there is one early formulation that remains significant throughout. It appears in the now famous 1937 letter to Axel Kaun, where his own language is said to come to him like a veil “which one has to tear apart in order to get to those things (or the nothingness) lying behind it” (2009: 518), and where grammar and style seem to have become decrepit, invalid: “*Eine Larve*” (514) (a mask or larva). According to this letter the highest task of the writer is “[t]o drill one hole after another into [language] until that which lurks behind it, be it something or nothing, starts seeping through” (518). But what exactly are these “*hinterliegenden Dinge [...] oder das hinterliegende Nichts* [those things [or the nothingness] behind it]” (514)? What is “that which lurks behind” that one hopes could start seeping, oozing out (*durchsickern*) like mud? And what is the importance of this distinction, or rather of this lack of distinction: things or nothing, “*etwas oder nichts*”? It seems as if behind language, at its foundation or depth, both things would be the same: some-thing or no-thing, existence or nothingness, as if behind language all the ontological values of existence, values which are always economical –in the sense of the naming or acknowledging of what belongs to the home or world– were the same. But if these values and their existence or truth hierarchies are indistinguishable, if behind language something and nothing are the same, what is the reason for the distinction or even for mentioning the lack of distinction?

The beginning of an answer can be found in an earlier letter in which Beckett visualises the character of Mr. Kelly in *Murphy*:

My next old man, or old young man, not of the big world but of the little world, must be a kite-flyer. So absolutely disinterested, like a poem, or *useful in the depths where demand and supply coincide*, and the prayer is the god. Yes, prayer rather than poem, in order to be quite clear, because *poems are prayers*, of Dives and Lazarus one flesh (2009: 274, my italics).

The first thing that strikes us in its resonance with the other letter are “the depths,” what is behind (*hinterliegende*) or under the surface, where something is always different, where things do not happen in the same way as on the superficial world, and from where “that which lurks behind [...] starts seeping through” (2009: 518). The reference to supply and demand underscores the economical constitution of ontology, that is to say, of a world where relations are always potentially determined by exchange/value, and consequently, by debt and credit: something or nothing.¹⁰

¹⁰ This always latent exchange and value dimension of ontology can be thought in an anthropological way through the role of faith or belief in all forms of knowledge and even perception, or in a more Simondonian way, as one of the main forms of interaction among (not necessarily human, animal, nor even organic) individuals in their passage toward transindividuality. See Derrida’s *Foi et savoir* (1996), and George Simondon’s *L’individuation à la lumière de notions de forme et d’information* (2017). For a description of the necessary

Furthermore, there is here a distinction too between two worlds, and this distinction is made again through a measurement: big/little. It is as if the world as taxonomical horizon were split already in two, big and small, and had thus two different kinds of inhabitants and horizons. Yet this character of the "little world," Mr. Kelly, would not pay attention to this or any other division, he would be disinterested, "like a poem," and his usefulness would not be determined by his value, his belonging to the big or small world, his offering/demanding. Like a poem he would have a use but, existing outside of economical exchange, he would work instead as an utmost asymmetrical relation: as a prayer, an address to the absolutely transcendent, separate, the non-relation. Mr. Kelly as a poem is an absolute prayer because it is not even addressed to a divinity who could answer. It is a prayer "in the depths where demand and supply coincide," where it is indifferent if a demand is answered or if a supply is bestowed as a grace. This is the prayer as complete asymmetrical relation to what is absolutely separate from us. This prayer is not to a god. It is itself, in its hopelessness, the god of/as separation. But if this non-religious prayer is a poem, to whom could it be addressed, if to anyone or anything? Mr. Kelly is a kite-flier, who looks up, trying to see from underneath, from the unseen. In effect he is like Dives who "in hell he lift up his eyes, being in torments, and seeth Abraham afar off, and Lazarus in his bosom" (Luke 16:23, my italics). He looks up like Goya's *Half-submerged dog*, from the underdetermined mud that covers him, to the undecidable sky above, and this gesture is the prayer/poem itself: the separation. The poem is the gesture that includes both the one who sees (Dives/Mr. Kelly), and the one who is seen (Lazarus/the kite), because "poems are prayers, of Dives and Lazarus one flesh" (Beckett, 2009: 274). Mr. Kelly is thus the poem/prayer of Dives and Lazarus, he is made of the same flesh of both of them, literally. He is the poem of the gesture of prayer, of the looking from the unseen to the seen: where unseen and seen meet.¹¹

Returning to Derrida, in the attempt to "assume and interiorize the memory of a culture [...]" (1989: 102) as an attempt to come to terms with the spectral dimension of language, what role does the poem or prayer have? What could it mean to assume and *interiorize* a memory when we are talking about a poem, a prayer, and ultimately –as we will see– the heart? As we know, an absolute assumption and interiorizing of language is impossible. Yet if we were to entertain the possibility of an extreme limit-case of univocity, of something, a memory or fact that could be assumed and interiorized completely¹² (thus communicated by all cultures at all times), we can think of two limit-cases. The first is a thing that is absolutely one in itself, "immutable and natural [...] an existent whose unity, identity, and Objectivity would in themselves be prior to all culture" (1989: 103). But if this "natural" thing could ever

economical traits of an anthropology and ethics see Pierre Klossowski's *La monnaie vivante* (1994).

¹¹ "[...] now he was in a position to determine the point at which seen and unseen met" (Beckett, 2006a: 167).

¹² This is a kind of interiorization that is not unrelated to the incorporation/introjection distinction that Derrida examines in "Fors" in Nicolas Abraham and Maria Torok's *Le verbier de l'homme aux loups* (1999).

appear in the world, it would stop immediately being “absolutely one” and natural, since the moment one talked about it, it would have entered at once into culture. The second limit-case would be an ideal case in which the opportunity of its univocity would be not in nature, but in an ideality across cultures. It would be a trans-cultural (trans-linguistic: image-like) object, e.g.: the Husserlian geometrical object. But as with the presumed natural-object, this one would also be necessarily inscribed within a system of relations, and thus even if all these relations were ideal, “they do not therein give rise any less to some singular placings in perspective [*mises en perspectives*], some multiple interconnections of sense, and therefore some mediate and potential aims” (104).

Now, in front of language’s task for the writer, the task of coming to terms with its past and transmitting it while augmenting it, what if an object as noema could appear as both limit-cases? What if it could appear as an impossible “natural-universal object” before any cultural determination, and as an ideal, trans-cultural object? If a noetic object shared both of these traits in some way (trans-culturality and naturality-universality), could it finally be a limit-case of univocity that would not be polluted or even destroyed in its ideality by language’s necessary equivocity? In front of this hypothetical, trans-cultural, semi-natural object, what could the writer do? How could she/he apprehend it with words, assume and interiorise it in writing?

In *Aporias* Derrida mentioned an example of what could be such a trans-cultural noetic object, neither completely natural nor completely ideal; an “object” sharing something of both traits, since it is embodied in the culture of a natural-universal event:

Dying is neither entirely natural (biological) nor cultural. And the question of the limits articulated here is also the question of the border between cultures, languages, countries, nations, and religions, as well as that of the limit between a universal (although non-natural) structure and a differential (non-natural but cultural) structure (1993a: 42).

Death/dying as a semi-cultural/semi-universal “natural” noetic object (undecidable between the two) is the limit-case between all borders, all limits of any culture or memory that one would want to assume, interiorise or appropriate. Death is not only what can never be appropriated (being ex-propriation itself), but also what, while allowing the marking of limits (ending/limiting) makes them ultimately impossible, ruins the proper, making it improper, underdetermined (*a priori*) like Beckettian or Biblical mud. It does not matter how much one tries to appropriate, name or swallow it, death will always escape any utterance, any appropriation by language. As the mud in Beckett’s corpus, death is what language (*la langue*) will try vainly to swallow, as well as the “thing” on which all movements and distinctions are made both possible and impossible. It is the absolute lack of border –the great separation, gulf or chasm¹³– where all encounters between characters, writers, names, pronouns, particles, etc. can occur. In the same way as within Beckett’s corpus death shares a

¹³ For a presentation of death as a passage and separation between the seen and the unseen (ᾗδῆη : un-see : Hades), see the “great chasm” (χάσμα μέγα) between Dives and Lazarus in Luke 16:26.

potentiality of imagination and meaning with mud, this mud in its relation to language can be related to the recurrent fluids in Derrida's work (especially to the fluid "gl" of *Glas*).

IN DEATH "[...] THEY GREW TO BE AS ONE"

Our initial hypothesis finds here its core: If Beckett is a Derridean ghost and vice versa, it is through (the question of their own) death that they become spectral, or that Derrida becomes a ghost of Beckett, with his words dictated from an irretrievable past, from a "worn volume," or a memory not his own. It is in the question of death and in how both of them wrote on/from/through it, that they share a spectral, written, and imagined body. In other words, it is in the question of death as the ultimate dissolution of the sovereignty of the subject that they expose –at the limits of literature and philosophy– how such a supposed sovereignty was never so, since it was haunted from the beginning by the spectral, trembling character of its limits. Let us listen to the resonance of this trembling in "Circumfession," when, juxtaposing Augustine's narration of the death of his mother with the imminent death of his own, Derrida speaks of his own relation to death:

SA [...] he does not recount his death, it is still too near, *the only ally*, the most secure, it's to death that already I owe everything I earn, I have succeeded in making of it, as I have with god, it's the same thing, *my most difficult ally*, impossible but unfailingly faithful once you've got him in your game, it costs a great deal, believe me, a great deal of love [...] (172-173; my italics).

Death is thus here for Derrida that to which he owes everything that he has earned (just as to god, it's the same thing). According to this confession, since the beginning Derrida has invested in this belief in his ally, in death as god. This confession means that all his knowledge or understanding (linguistic, literary, philosophical, and other) ultimately comes out of death, that everything he has written comes from this last trembling limit–this last veil or hymen–that watches over all the other limits. Here, without completely surrendering his secret ally, Derrida exposes the secret belief of all his corpus and life. Because this secret would have ultimately watched over all his life –perhaps being the only thing able to summarize it– after confessing it Derrida can tell himself like Reader from *Ohio Impromptu*: "Nothing is left to tell" (2006c: 476).

If, thus, the secret, the pledge of all his life from the beginning –what could "assume and interiorize it" (Introduction, 102)– is death, this transforms him immediately, even if retroactively, from birth, into a ghost. This original death (even prenatal, and the figure of the unborn is common to both Beckett and Derrida) turns him too into a ghost of Beckett's Krapp hinting as well at his secret belief:

What I suddenly saw then was this, that the belief I had been going on all my life, namely– [...] clear to me at last that the dark I have always struggled to keep under [*refouler*] is in reality my most –(*Krapp curses, switches off, winds tape forward, switches on again*)– unshutterable association until my dissolution of storm and night with the light of the understanding and the fire [...] (2006c: 226).

But since these are Krapp's words, what about Beckett himself? Years after composing this play, in talks with James Knowlson, he also –like Derrida with St. Augustine– doubles himself in Krapp's words, becoming too the confessional ghost of Derrida when he fills in the blanks of Krapp and exposes the secret as an alliance: "the dark [I have always struggled to keep under] was 'in reality my most– "[...] *my most precious ally*"" (Knowlson, 1997: 319).

*

When we read these three confessions (Derrida's, Krapp's, and Beckett's) connected through filial, generative ties (author-character, author-author), or through semantic themes, how are we to understand "death," "dark," and "dissolution" taken as allies, and, especially as the most precious, difficult, the only one? It seems as if, in our sovereignties purportedly limited only by our mortality, there could be only one unique ally, a spectral double of myself, (my) death. If Krapp discloses it as what he has "always struggled to keep under," or in French to "*refouler*" (repress), how are we, as readers or spectators, to understand this gesture? In other words, how does one repress, keep in the dark, darkness, death itself? And if this secret lies there, darkness in darkness, unseen in unseen, how has it been through all the lives of these authors and characters their "most precious ally"? When this belief is expressed within a philosophical discourse, that is to say, in the naked voice of the writer, without the veil of a fiction or narrative, are we talking about the same death, darkness, or repression as when we hear and "see" them on stage? How are we to understand all these terms (death, dark, etc.) when they are expressed as an intention, notion or image that, apocalyptic, tries to *finally* clarify ["clear to me at last..."] (Beckett, 2006c: 226) the life, art, philosophy or discourse of a sovereign subject? The relation to language here as object and medium is different from what Derrida described in the introduction to Husserl's *Origin of Geometry*. This relation to the secret ally is a different relation to both univocity and clarity. Our initial spectral hypothesis means thus that this secret (death) that hides the secret (alliance of/with death) distinguishes our confessors (Derrida, Beckett, and Krapp) from other literary and philosophical attempts to explain or clarify a true "object" or truth itself. This relation in the form of the most difficult, the only alliance with what cannot be determined but which rather blurs any determination (with death as with one's [own] ghost) is what makes them and their texts spectral, making all the traditional epistemological and ontological forms of relation, as well as the notion of sovereignty tremble. If sovereign is the one who can give, make, and ultimately suspend the law, this legislative power only comes from this secret alliance with death, an alliance with the repressed secret that automatically unsettles all these laws. In other words, this spectral form of relation is thus a secret that, lying beyond or behind language, ultimately contains all language, all laws, and sovereign individuals in what Derrida terms a hauntology.¹⁴ Living thus inside a space in some way vaster than any ontology, the terms of these relations do not possess this secret but are rather possessed by it. As the *unique* ally, and consequently, the only true form of

¹⁴ See Derrida, 1994: 161.

alliance, death and the dark are what both allows and ruins (simultaneously) any attempt at univocity, what allows univocity as the desire of a singular survival, while simultaneously making any attempt at *univocity* always other, giving it a behind or a beyond, making any univocal statement equivocal, a double or spectre of itself.

The secret relation or alliance cannot take the form of a relation to language like the one of Joyce's project, where the goal was to repeat and to take hold of the totality of equivocity in itself.¹⁵ Here, language cannot be used in this semantic-accumulative way, because death and the dark are the impossibility of any synchronicity, and thus of any possibility of adding any quantity of meaning or signification in time. In death there is no one point where we could meet, in it we wait always for each other, knowing that it will be a failed rendezvous. But this secret does not imply a Husserlian reduction of language to "univocal and translatable elements" (Derrida, 1989: 103) either, because death or the dark cannot be univocal nor translatable, because every death is the impossible absolute idiom and, simultaneously, the lack of a singular voice. In other words, inside the dark secret of death, one cannot say, demarcate, or even trace a singular line. As with Proust's "double and mysterious furrow" (1329), the line here is always double and implies at least one repercussion, or, in other words, a quake, a tremor, a trembling of all lines and limits. In a relation to language dictated by death's secret: "expression is an impossible act" (2006d: 561) as a singular utterance without spectral indetermination, without a ghostly double haunting its very possibility.

A SPECTRAL HEDGEHOG

Nevertheless, if this secret with the form of a hauntology extends beyond any clear judgement of the type S/P, how does one say it, and to whom? To look at a possible answer, let us go back briefly to Beckett's stance in front of language, and particularly to his conception of *Murphy's* kite-flyer, Mr. Kelly, as "a poem useful in the depths where demand and supply coincide, and the prayer is god" (2009: 274). If Krapp is, like Mr. Kelly, a textual event, is his confession also a poem/prayer? And if Derrida's confession is also a prayer, was his secret ally revealed in "Circumfession" with the form of an apocalyptic poem exposing too the unseen as unseen? Let us remember the Beckettian poem/prayer: "the prayer is the god. Yes, prayer rather than poem, in order to be quite clear, because poems are prayers, of Dives and Lazarus one flesh" (2009: 274). The poem/prayer is constituted of the same flesh of Dives and Lazarus, inside death, where both characters dwell. The poem/prayer is this statement, the secret saying of the secret "in the depths where demand and supply coincide." This Beckettian poem is also, like Derrida's only ally, death, or the god. And if "the prayer is the god," this ultimately means that there is no god, no divinity or transcendence but the prayer/poem or the text as absolute separation. It is in the absolute separation of death where the poem/prayer is said or read. But in the secret that is separation (behind/beyond), in the dark secret of

¹⁵ This means that, if according to Deleuze and Guattari, both Joyce's and Beckett's work can be seen as minor literatures, it is in very different ways that they are minor and, thus, political.

dissolution and death, what is the essential trait of the prayer/poem? In other words, what is the poetic? For Derrida: "The poetic, let us say it, would be that which you desire to learn, but from and of the other, thanks to the other and under dictation, by heart" (1991: 227). The poetic performs thus a scene like the one of *Ohio Impromptu*. It is this moment when we learn (from/of the other) what we already know by memory. The other in this play is not only Reader reading to us, Listeners. It is also the spectral scene itself that allows and fosters the confusion. The other acts as the person with the unnamed "dear name," or with the "dear face'" who says the "unspoken words" and, in its indetermination, projects spectral traits over Reader/Listener, and on "he" and "the man" who "appeared to him" as told in the reading. The other is who or what teaches the one the poetic, in the indetermination of who reads (to whom) and who listens (to whom). This indetermination is not an accident, but the essential effect of the poetic as the teaching and learning from/of the other. To learn by memory or by heart means to be constituted by this learning, to be, in the core or heart of one's self: the other (it)self, the non-sovereign one or the impossibility of sovereignty. To learn this means to learn that the heart as the most proper, one's own absolute and sovereign singularity (one's impossible absolute idiom), is not such since it always comes and belongs to the spectral other. The other, according to Derrida, is thus nothing else but death itself, what refuses to be named "as such" (Derrida, 1993a: 76) in pure univocity. Therefore, the secret of death is the secret of the other; and our learning from, thanks to the other, is our learning from/of death, our unlearning of sovereignty as a learning of the poetic.

While this learning, the poetic, takes a wide variety of forms, to end let us follow briefly one of its incarnations. As Asja Szafraniec points out (50-53) the poetic appears in both Derrida's and Beckett's corpora as a hedgehog. The most significant trait of this poetic avatar is that *you*, as the addressed reader, can take it home. As the voice of *Company* explains: "You take pity on a hedgehog out in the cold and put it in an old hatbox with some worms" (2006d: 436). If you read the French version, "with some worms" becomes "*avec une provision de vers*" (2004: 38), with a provision of worms/verses, making this image a swarm between the figural and the literal, simultaneously literary images and bio- and zoo-logical words, as if these worms could never stop becoming verses, words already, and vice versa. As Derrida explains in "*Che cos'è la poesia*," in the figure of the hedgehog, the poetic would be the chance of learning "out in the cold," on "the road, absolute, solitary, rolled up in a ball, *next to (it)self*" (223). This is the chance of what risks itself in the utterance, between self and other, between culture and nature, ghostly *Gedächtnis* and living *Erinnerung*, in the automatism and mechanics of language. As a chance, this hedgehog would risk itself as the image of a "shared" separation, a "shared" singularity, and, potentially, of a "shared" sovereignty. Throughout our literary traditions, it would have said through Jules Renard's hand: "You have to take me as I am and not squeeze too tightly" (Beckett, 2009: 254), and through Schlegel, it would have appeared as an essential trait of modernism, the fragment: "A fragment, like a miniature work of art, has to be entirely isolated from the surrounding world and be complete in itself like a hedgehog" (1991: 206). Thus, even while describing the absolute singularity or the separation from any totality or final tally, the poetic image of

the hedgehog cannot stop being translated from, of, and towards the other –like death.

The hedgehog as the poetic is thus this chance of an impossibility, of a secret alliance or a shared secret (the “dear face,” name, or “unspoken words” between Beckett and Derrida, as well as between all Readers and Listeners, between you and me). More importantly, it is the chance of both, the one and the other, the learned-by-heart dictation that absolves them of the interior/exterior that separates them, in other words, it is the chance of a disappearance or, at least, of a suspension of (the wish or desire of) sovereignty. The poetic-hedgehog is the secret of death/other risking itself every time on the road or way (*Weg*), risking to be smashed, run over, as it is pronounced. It risks itself as Derrida's response to the question “What is poetry?": “It sees itself, the response, *dictated to be poetic, by being poetic*. And for that reason, *it is obliged to address itself to someone, singularly to you* but as if to the being lost in anonymity, between city and nature, an imparted secret [...]” (1991: 223).

The poetic is, thus, necessarily an address. It is this singular address to *you*, but to a *you* “lost in anonymity” (1991: 223), in other words, to you, Listener, the spectre of Reader –and vice versa. It is through this addressed notion of the poetic that other/death risks itself to be said or written –or to be given a law by a sovereign. Consequently, because of the absolute anonymity/separation, the poetic always “costs a great deal.” One has to pay a lot for writing death or the spectral other in the way they are written: in a poetic address. But what exactly is this price? What happens when we take the poetic-hedgehog home, into the economic house (*οἶκος*), and put it in an old hatbox, full of worms/verses? How do we “assume and interiorise,” ingest what we have attempted to get out of the road, of the general path of translation and expression? Once we have this poetic-hedgehog, once we try to apprehend its value or meaning above the “depths where demand and supply coincide,” back in the economy of our home (*οἶκος*), we discover “something wrong there” (2006b: 500). As Beckett's *Company* tells you: when you wake up the next day, a suspicion takes hold of you, “[t]hat rather than do as you did you had perhaps better let good alone and the hedgehog pursue its way” (2006d: 437). But how to let (it) go, especially when it (*ça*), the poetic, has traversed your heart as memory, that is to say, when it has transformed any personal *Erinnerung* as a singular/idiomatic memory into a ghostly *Gedächtnis*, an anonymous, technical general memory? How to let it be alone when it exists only as that which, by letting itself be dictated to you, by giving you your own voice, has taught *you* to you, giving you your heart, a monstrous gift? “You did not yet know the heart, you learn it thus” (1991: 231).

What did you learn when you went back to the hutch where you left the hedgehog? “You are on your back in the dark and have never forgotten what you found then. The mush. The stench” (Beckett, 2006d: 437). “*Cette bouillie. Cette infection*” (Beckett, 2004: 41). You learn thus: the hedgehog, the poetic, should not be appropriated or taken home, even if it teaches you your heart, self, and image. The image of the hedgehog as the poetic is not of a pure language, or of univocity again. It is not the dream of a singular univocity achieved through reduction or agglomeration, an univocity that could found sovereignty again. The chance of the

poetic-hedgehog is not something to be done or created, a product of the will or labour, nor is it “pure poetry.” Humble, on the ground, there is nothing pure about the poetic. It is a stench, a mush, an infection, mud, a catastrophe: “nothing to be done (*poiein*), neither ‘pure poetry,’ nor pure rhetoric, nor *reine Sprache*, nor ‘setting-forth-of-truth-in-the-work.’ Just this contamination, and this crossroads, this accident here. This turn, the turning round of *this catastrophe*” (1991: 233, 235). We remain on that country road and begin again with Estragon: “Nothing to be done” (2006c: 3).

As we said, above all the poetic should not be brought back to the economy of the home, the absolutely sovereign land or the circle. It should not be appropriated as another term of a relation, assumed or interiorized as a negative moment of a dialectic, the opposite of reason, knowledge, or spirit. Before transforming our “failure” to incorporate, assume, or interiorise it into another instance of a general definition of art, poetry, or theory, it will always be better to leave, let things go, even at the risk of appearing mad, monstrous, like a psychiatrist’s case:

I know that all that is required now, in order to bring even this horrible matter to an acceptable conclusion, is to make of this submission, this admission, this fidelity to failure, a new occasion, a new term of relation, and of the act which, unable to act, obliged to act, he makes, an expressive act, even if only of itself, of its impossibility, of its obligation. I know that my inability to do so places myself, and perhaps an innocent, in what I think is still called an unenviable situation, familiar to psychiatrists. (*Prepares to go*) (2006d: 563).

Thus, the poetic should not be brought back neither to philosophy, literature, poetry, nor to art. Even if it always does. It is not a term in any of these relations. It is the other/death, and the secret of both. It is not part of fiction, theatre, or theory, even if it appears there. It is rather the price to pay in between all discourses, the price of attempting to say, to apprehend it, to give it a law. If as a secret it is still a poem, it is the Beckettian/Derridean poem-prayer: lying under language, below the economy of exchange where something and nothing are different, underneath all calculation, a poem-gift “useful in the depths where demand and supply coincide” (Beckett, 2009: 274). The poem/prayer is god itself only as separation. It is addressed always to *you*, anonymous and spectral, to whom the memory of this secret/death/other, this birth of the heart entrusts and imparts itself, opening and tearing our –and all– sovereignty apart. The poem/prayer is the separation and desire of this absolutely anonymous *you*, and it appears in the absolute distance, in the uncrossable “great gulf” (χάσμα μέγα) between Dives and Lazarus. This poem “is confided like a prayer –that’s safer– to a certain exteriority of the automaton [...] to the automobile that surprises your passion and bears down on you as if from an outside: *auswendig*, ‘by heart’ in German” (1991: 231).

The heart and the memory, coming from the other, come always from without, *aus*, and not from the inside of a sovereign self, to whom they do not belong. As subjects and lands, we do not know, we cannot legislate this “without,” this “exterior,”

this secret desert growing inside of us.¹⁶ As it happens with the person who sends the man to Listener in *Ohio Impromptu*, the unpronounced “dear name,” we never learn it. In both Beckett’s and Derrida’s corpora, it remains unpronounced, secret, but always there. As a secret “outside” that creates and teaches the heart, it is your most intimate ally, the only, unsovereign, *you*.

BIBLIOGRAPHY

- Beckett, S. (2004). *Compagnie*. Paris: Les éditions de minuit.
- Beckett, S. (2006a). Samuel Beckett The Grove Centenary Edition. Volume I: Novels. New York: Grove Press.
- Beckett, S. (2006b). Samuel Beckett The Grove Centenary Edition. Volume II Novels. New York: Grove Press.
- Beckett, S. (2006c). Samuel Beckett The Grove Centenary Edition. Volume III Dramatic Works. New York: Grove Press.
- Beckett, S. (2006d). Samuel Beckett The Grove Centenary Edition. Volume IV Poems, Short Fiction, Criticism. New York: Grove Press.
- Beckett, S. (2009). *The Letters of Samuel Beckett, Volume I: 1929–1940*. New York: Cambridge UP.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1983). “What Is a Minor Literature?” *Mississippi Review* 11 (3), 13-33.
- Derrida, J. (1984). *Glas*. Trans J. P. Leavey, Jr. and R. Rand. Nebraska: University of Nebraska Press.
- Derrida, J., “Che cos’è la poesia?” Trans. P. Kamuf in J. Derrida. (1991). *A Derrida Reader: Between the Blinds*, Ed. P. Kamuf. New York: Columbia UP.
- Derrida, J. (1993a). *Aporias*, trans. Th. Dutoit. Stanford: Stanford UP.
- Derrida, J. (2009). *The Beast and the Sovereign Vol I*. Trans. G Bennington. Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2011). *The Beast & the Sovereign Volume II*. Trans. G. Bennington. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2008). *La bête et le souverain volume I*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2010). *La bête et le souverain volume II*. Paris: Galilée.
- Derrida, J., “Circumfession” in J. Derrida and G. Bennington. (1993b). *Jacques Derrida*. Trans. G. Bennington. Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1994). *Specters of Marx*, trans. P. Kamuf. New York: Routledge.
- Derrida, J. (1989). *Edmund Husserl’s “Origin of Geometry”: An Introduction*. Trans. J. P. Leavy Jr. New York: Stony Brook.

¹⁶ “The desert grows / Awe to whomever harbours deserts [...]” as Nietzsche says.

- Kearney, R. (1995). *States of Mind*. New York: NYU Press.
- Knowlson, J. (1997). *Damned to Fame: The Life of Samuel Beckett*. New York: Touchstone.
- Proust, M. (1999). *À la recherche du temps perdu*. Malesherbes: Gallimard.
- Schlegel, AF. (1991). *Philosophical Fragments*. Trans. P. Firchow. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Uhlmann, A. (2008). *Beckett and Poststructuralism*. New York: Cambridge UP.
- Royle, N. (1995). *After Derrida*. Manchester: Manchester UP.
- Simmons, L. (2013). "Comment ne pas trembler?: Derrida's Earthquake." *SubStance* 42, (3), 132, 28-45.
- Szafraniec, A. (2007). *Beckett, Derrida, and the Event of Literature*. Stanford: Stanford UP.



LA QUERRELLA DE LAS COSAS MARX, LUCRECIO Y EL DESORDEN DEL MUNDO

The Quarrel of Things. Marx, Lucretius, and the Anarchy of the World

Sergio Villalobos-Ruminott

Universidad de Michigan
svillal@umich.edu

Resumen:

A partir de una lectura centrada en *On the Nature of Marx's Things. Translation as Necrophilology*, el siguiente artículo intenta situar la lectura de Marx desarrollada por su autor, Jacques Lezra, tanto en el contexto de sus demás contribuciones relativas a un materialismo salvaje, como en el contexto de los actuales debates sobre nuevos materialismos y ontologías orientadas al objeto. La referencia lucreciana de Lezra permite activar lo que Althusser llamó una corriente subterránea de materialismo aleatorio, cuestión que no sólo problematiza el materialismo histórico convencional, sino la dialéctica materialista y su origen hegeliano. En efecto, subyace tanto a su libro sobre Marx, como a sus demás monografías una lectura fuerte de Lucrecio y su *De Rerum Natura*, cuestión clave para comprender la singularidad de sus aproximaciones al problema de la traducción, de la mercancía, de la filología negativa y, sobre todo, de un republicanismo no normativo ni soberanista, constituido por instituciones defectivas y abiertas.

Palabras clave:

Atomismo, Materialismo Aleatorio, Necrofilología, Republicanismo, Marxismo.

Abstract:

Starting by a focused reading of Jacques Lezra's *On the Nature of Marx's Things. Translation as Necrophilology*, the following piece attempts a double conceptualization, first related to the place of this book within Lezra's contributions, and then, related to his timely reading of Marx in the context of current debates about new materialisms and object-oriented ontologies. To do so, we try to clarify the reference to Lucretius and *De Rerum Natura*, as this reference explains the singular character of Lezra's reading of Marx, his problematization of both historical and dialectical materialism, and his reactivation of Althusser's so-called "underground current of the materialism of the encounter". Actually, Lezra's reading of Lucretius is crucial to understand his singular approach to republicanism from a non-normative and materialist perspective, able to problematize the conventional notion of sovereignty while proposing a new theory of defective institutions at odds with the liberal and normative traditions.

Keywords:

Atomism, Random Materialism, Necrophilology, Republicanism, Marxism.

Recibido: 25/05/2020

Aceptado: 30/06/2020

Lo que Lucrecio reprocha a los predecesores de Epicuro es haber creído en el Ser, en el Uno y en el Todo. Estos conceptos son las manías del espíritu, las formas especulativas de la creencia en el *fatum*, las formas teológicas de una falsa filosofía.

Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*.

I.

Considérense las siguientes anotaciones como un intento preliminar de aproximación al trabajo crítico y teórico desarrollado, en los últimos años, por Jacques Lezra. En esta aproximación hablaré de muchas cosas, de una variedad de ellas, empezando por una famosa mesa, la mesa de Marx, la mesa que funciona como ejemplo central del fetichismo de la mercancía, su valoración, su inscripción en la teoría del valor, en el sistema capitalista; pero también hablaré de otra mesa, imaginal, una que escapa a las ponderaciones de la valoración y a la imagen de la mercancía y que interrumpe la conversión, la traducción casi automática, entre objeto y nombre, entre la cosa y su concepto. Hablaré de la o las mesas de Marx, de cómo ellas permiten las atentas observaciones elaboradas por Lezra en su reciente intervención titulada *Sobre la naturaleza de las cosas de Marx* (2018)¹, y de cómo dichas observaciones, convertidas en proposiciones, resultan, a su vez, difíciles de convertir en un relato unificado, pues interrumpen la lectura convencional de la lógica de la mercancía, es decir, interrumpen la recepción habitual de Marx y “su” llamado materialismo dialéctico, para posibilitar un materialismo de otro tipo, uno para el cual el poeta romano Tito Lucrecio Caro, resultará crucial. Materialismo, in-traductibilidad y necrofilología entonces, marcarán nuestra ruta.

Por supuesto, no pretendo agotar, sintetizar o abarcar la serie de sutiles desplazamientos que hacen posible esta lectura lucreciana de Marx, sino habitar en ella, tendiendo relaciones con lo que pareciera ser la propuesta general de Lezra, relativa a un republicanismo salvaje, ajeno a las prescripciones normativas y jurídicas de la

¹ También podríamos traducirlo como *De la naturaleza de las cosas de Marx. La traducción como necrofilología*.

tradición, y ajeno a las fundamentaciones éticas u ontológicas del orden social. La mayor dificultad que confrontamos tiene que ver, sin embargo, con el *habitus* escritural de Lezra, quien lejos de identificarse como filósofo profesional o como crítico literario, se resiste a la operación del sentido, a *su* lógica, interrumpiendo la traducción como equivalencia, para habitar en las oraciones, en las palabras, al modo de un filólogo melancólico o un cabalista heterodoxo, para quien la forma, el sonido y la organización de las letras parecieran contener el secreto del universo. Esa melancolía proviene de haber percibido en el mundo sus múltiples posibilidades, es decir, de haber entendido cómo todo aquello que se nos presenta de manera natural y necesaria no es sino el producto de una serie de contingencias radicales.

Me parece que esta referencia borgeana no es del todo descaminada, pues es en los relatos de Borges donde el nominalismo radical de *Funes el memorioso*, la inverosímil enciclopedia china titulada *Emporio celestial de conocimientos benévolos*, o el imposible idioma analítico de John Wilkins se muestran como interrupción del acto mismo de pensar. Pensar, habría que precisar, en sentido platónico; es decir, a partir de la sistematización, la unificación, la esquematización y la síntesis; esto es, a partir de la abstracción. De hecho, insiste Borges, “[Funes] Había aprendido sin esfuerzo el inglés, el francés, el portugués, el latín. Sospecho, sin embargo, que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, es abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos” (Borges, 1994: 490). Por supuesto, el caso de Funes no es solo el de una memoria infinita, sino también el de una sensibilidad hipertrofiada y dislocada, y es esta dislocación de los sentidos la que le permite experimentar las infinitas variaciones de un objeto, sentir el paso de los segundos, ver la decadencia de la carne en su imagen en el espejo. Es como si Funes experimentara lo real a partir de una insubordinación de los sentidos, los que se rebelan de la facultad de juzgar y se amotinan contra el entendimiento, siempre armado de esquemas y conceptos, para insistir en la singularidad, casi imperceptible, de las cosas y sus modos de ser.

Exagero un poco con esta ilustración, pero no tanto, pues el horizonte en el que se inscribe el trabajo de Lezra está marcado por una cierta convergencia, todavía a ser iluminada, entre nominalismo, atomismo y materialismo. Cada uno de estos términos comporta, a su vez, una complicación mayor, no tanto por la historia conflictiva de sus recepciones, sino por la forma novedosa en que el trabajo de Lezra hace uso de ellos para despejar un problema mayor, a saber, la posibilidad de una “ontología” no atributiva ni unificante que permita la configuración de un republicanismo material capaz de “traducir”, siempre precaria o *defectivamente*, las claves de una cosmología y de una física plural y heteróclita a las coordenadas de una política institucional sin *arché* ni centro. Como se ve, una tal ontología de lo múltiple, que no se piensa de manera jerárquica ni atributiva, está lejos de la misma ontología, de lo que uno asume, convencional y naturalmente, como ontología, lo que nos presenta un primer problema: ¿Qué le pasa a la ontología con la inflexión lucreciana de Lezra? Problema al que se le suma otro igualmente delicado: Sin ontología jerárquica ni atributiva ¿cómo pensar la traducción y/o la traslación desde esta “física o cosmología de las pasiones”, –a la que Deleuze denomina como “un naturalismo radical”– en su paso hacia el orden sin fundamento de una república de los seres vivos, que no esté afirmada en la ficción unificante del contrato o de la soberanía? ¿Qué papel juega

aquí el clinamen como anulación de todo determinismo?, entendiendo el clinamen como movimiento mínimo e indeterminado, del que surge la cuestión de la contingencia². Es más, gracias a todos estos desplazamientos, ¿cómo podemos pensar ahora la diferencia entre la noción aristotélica de accidente y la noción lucreciana de contingencia, de una contingencia más radical que aquella pensada modernamente en el pragmatismo de Rorty, la teoría de sistemas de Luhmann o la teoría de la hegemonía de Laclau y Mouffe? ¿Qué es, finalmente, un acontecimiento cuya contingencia no responde a ninguna lógica de la necesidad, ni para afirmarla ni para negarla, y cuya inscripción precipita en lo real, descentrando su pretendida unidad?

Quisiera decirlo de manera muy clara: Lezra no elabora una teoría en sentido convencional, y aunque es posible rastrear la coherencia de su proyecto en la trilogía compuesta por sus ya publicados volúmenes *Wild Materialism* y *On the Nature of Marx's Things*, los que serían continuados por un "último" libro, aparentemente titulado *Defective Institutions. A Protocol for the Republic*³, aún así, me resulta difícil contraponer a la operación de substracción, de interrupción, de separación que prima en sus textos, la lógica contrapuesta de narrativización, de continuidad y de producción de un verosímil o "imagen del pensamiento" característica de las formas de proceder de la filosofía y de la teoría universitaria. En lo que sigue intento, no sin problemas, comentar su lectura de Marx en el contexto de la crítica al materialismo vulgar, el predominio naturalizado de una cierta tradición onto-teológica que encontraría en el hegelianismo (que no es lo mismo que en Hegel) una encarnación fundamental. A partir de allí, intento mostrar la continuidad entre sus observaciones epistemológicas y políticas, para, en un tercer y último momento, inscribir esta lectura de Marx en el contexto general de su problematización de la violencia, la que resulta singularmente apropiada para pensar en un republicanismo material no atado a las determinantes normativas de un sujeto ético trascendental.

II.

Permítanme, a modo de excusa, referir el curso de 1964-65 de Derrida, titulado *Heidegger, la cuestión del ser y la historia* (Derrida, 2013; cf. versión inglesa: Derrida, 2016). En él, tempranamente Derrida acomete una lectura rigurosa de *Ser y tiempo*, a partir de destacar dos cuestiones centrales: su problematización de los límites onto-teológicos de la metafísica contemporánea para pensar la historicidad, y las formas en que la destrucción heideggeriana de la metafísica, entendida como destrucción de esas limitaciones, abre la pregunta por la historicidad; pero sin lograr escapar a ciertos remanentes onto-teológicos implícitos no solo en el lenguaje utilizado por Heidegger, sino en su problemática formulación relativa a la analítica existencial y la relación, cuasi autárquica (diríamos soberana) del *Dasein* con la finitud y la muerte, como

² "Por eso afirma con razón Lucrecio que la desviación quiebra las *fati foedera* (los pactos del destino), y como él aplica en seguida esto a la conciencia, se puede decir del átomo que la desviación [clinamen o declinación] es ese algo en su interior que puede luchar y resistir" (Marx, 1971: 38).

³ Cf. Lezra, 2010; versión española: Lezra, 2012. Habría que considerar también la reciente publicación sumaria de su *República salvaje. De la naturaleza de las cosas* (Lezra, 2020).

índice de una nueva concepción de la autenticidad de la existencia. Lo que Derrida entiende como una *solicitud* del pensamiento heideggeriano le lleva, por un lado, a reconocer la pertinencia de la destrucción emprendida por el alemán de aquello que aparece como una historicidad siempre anclada al privilegio de un etnocentrismo espiritual que se presentaría bajo las formas de la consciencia, la razón, el saber y la ciencia (Hegel, Husserl, etc.). Imposibilitados de ir más allá de esta curiosa auto-referencialidad, los pensadores modernos seguirían anclados a la onto-teología, cuya mayor o más clara y acabada formulación moderna se encontraría en el pensamiento hegeliano. En efecto, sería la lógica hegeliana, bajo la forma de un despliegue autotético de la historia como movimiento de la razón hasta llegar a su misma realización, lo que nos impide entreverarnos con la historicidad de manera radical, pues esta historicidad estaría siempre ya anclada, hilvanada y leída desde la performance retroproyectiva de la razón, la que culmina, no por casualidad, en el Estado. De ahí se sigue, entonces, que Hegel nos hable de *pueblos sin historia*; Freud, de *pueblos sin transferencia*; y Husserl, de *pueblos sin ciencia* (sin un concepto espiritual de ciencia). Y no es menor esta vinculación entre historicidad y razón, de la que se sigue una vinculación aún más delicada entre ontología y política, una onto-política que el republicanismo material y lucreciano, como sugeriremos, no puede sino subvertir y anarquizar.

De este breve e injusto recuento, me interesa destacar dos aspectos útiles para entender mejor el aporte de Lezra. Por un lado, Derrida reconoce la radicalidad de la destrucción heideggeriana de la onto-teología, entendiendo dicha onto-teología como subsunción de la historicidad a la *lógica de la existencia*, cuestión que en Hegel, repito, habría adquirido su elaboración más acabada.⁴ Por otro lado, siguiendo meticulosamente el argumento heideggeriano, Derrida retoma las críticas heideggerianas a un cierto hegelianismo que todavía acecha a la concepción marxista de la historia, para mostrar cómo el mismo Heidegger no logra salir totalmente de la problemática de la onto-teología, a pesar de que su proyecto consiste, más allá de lo que él llama “el rumor público”, en la destrucción de toda ontología. En efecto, insiste Derrida, lo que Heidegger intenta no es solo la reconfiguración de la ontología fundamental, como corrección de la ontología aristotélico-kantiana, la que habría predominado como metafísica desde el olvido de la pregunta por el ser; lo que Heidegger realmente intenta es, pues, la destrucción de la ontología, cualquiera sea esta, para abrirse totalmente a la cuestión de la historicidad, pero esa apertura ocurre siempre desde una condición dada, la del *Dasein* como *Mitsein*, es decir, como ser-en-el-mundo-con-otros, que Derrida no se cansa de problematizar. No es mi intención mostrar aquí la forma en que Derrida ha interrogado la cuestión del *Dasein* y su vecindad con el ser, solo me interesa dejarlo consignado.

Antes, sin embargo, de dirigirnos a nuestra segunda cuestión, toda ella relacionada con la problemática de la *différance* y con la posibilidad de *deponer* el vínculo, onto-teológico y onto-político, entre lógica y existencia, es decir, entre republicanismo y

⁴ No olvidemos que *Lógica del sentido* de Deleuze es un directo homenaje a Jean Hyppolite, su profesor, y autor del notable libro dedicado a la lógica hegeliana *Lógica y existencia* (Hyppolite, 1996).

soberanía (indivisible o unitaria), permítaseme volver a la anterior, a saber, la lectura derridiana de la acusación de Heidegger relativa a un cierto hegelianismo que acecharía a Marx y al marxismo. En efecto, es en la sesión dos, del 30 de noviembre de 1964, donde Derrida comienza a dar cuenta de la problemática concepción de la historia elaborada por Marx y de la vacilante lectura de esta concepción realizada por Heidegger. Recurriendo a la *Carta sobre el humanismo*, Derrida nos recuerda ese famoso y ambiguo comentario en el que Heidegger nos dice: “Es precisamente porque al experimentar el extrañamiento Marx se adentra en una dimensión esencial de la historia por lo que la consideración marxista de la historia es superior al resto de las historias” (Heidegger, 2013: 57). Por supuesto, dicho extrañamiento, que en Marx está pensado en términos de una compleja teoría del trabajo enajenado, en Heidegger adquiere un cierto carácter “ontológico” relativo al extravío del habitar en el horizonte de la técnica, o si se prefiere, del olvido de la pregunta por el ser y predominio de una relación instrumental con el sentido y el mundo. Continúa Heidegger: “Pero como ni Husserl ni como yo veo hasta ahora, tampoco Sartre reconoce la esencialidad de lo histórico en el ser, por eso, ni la fenomenología ni el existencialismo llegan a esa dimensión en la que resultaría posible *por primera vez* un diálogo productivo con el marxismo” (Heidegger, 2013: 57-8, cursivas mías). Por supuesto, Heidegger no prosigue con ese diálogo, sino que inmediatamente pasa a mostrarnos sus reservas:

Claro que para eso también es necesario liberarse de las representaciones ingenuas que se suelen tener del materialismo, así como también de las críticas baratas que se le suelen echar en cara. La esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo es materia, sino, más bien, en una determinación metafísica según la cual todo aparece como material de trabajo (58).

Esta vinculación, fundamental para todos los casos, entre materialismo y trabajo (*labor* / trabajo vivo) sería la que limita al materialismo marxista, siempre que “la concepción metafísica moderna de la esencia del trabajo ha sido pensada ya con antelación en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel como el proceso que se dispone así mismo de la producción incondicionada, es decir, como objetivación de lo efectivamente real por parte del hombre, experimentado este como *subjetividad*” (58). En cuyo caso, la concepción marxista de la *praxis* y del quehacer humano contendría las determinantes de este concepto de trabajo o *labor* que entiende el mundo como efecto de una actividad de objetivación y re-conciliación o re-subjetivación de lo previamente objetivado. De ahí que Heidegger insista: “la esencia del materialismo se oculta en la esencia de la técnica, de la que se escribe mucho y se piensa poco” (2013: 58; cf. Derrida, 2013: 45ss).

No me interesa ahora dirimir si Heidegger tiene razón, o si Derrida retoma esta cuestión más allá del uso ilustrativo al que sirve en estas sesiones. Lo que me interesa de acá es el problema mismo: ¿hasta qué punto el materialismo de Marx es homologable o, para decirlo en términos heideggerianos, está determinado por la esencia de la técnica, que consiste en la determinación del trabajo, *of the labor*, como un movimiento circular de objetivación y re-subjetivación? Por supuesto, siempre se puede objetar la lectura heideggeriana de Hegel y mostrar que su *Lógica* supone una relación compleja con el mundo material y orgánico cuyo catalizador no es solo el trabajo. Y también podemos insistir en mostrar al mismo Derrida pre-ocupado desde

siempre con esta problemática, no solo para responder a Heidegger o defender a Marx, cuestión menor, sino para seguir interrogando las determinaciones de la lógica hegeliana en la configuración logocéntrica del sentido, de la política, de la familia, de la vida y de la muerte, y por supuesto, de la determinación soberana de la democracia. De esto da cuenta una inabarcable cantidad de monografías, ensayos, artículos e intervenciones dedicadas a mostrar las habilidades del filósofo argelino y su relativa cercanía con el materialismo antiguo, con Althusser y, de paso, con *la corriente subterránea de un materialismo aleatorio* que ha llegado a ser un nombre más o menos común para un campo marxista de análisis al que el mismo Lezra podría pertenecer fácilmente.⁵

Incluso, no lejos de toda esta argumentación, está la sostenida solicitud derridiana de la lógica hegeliana en el discurso de la biología contemporánea, particularmente en los nombres de François Jacob y Georges Canguilhem (Derrida, 2019), cuestión que vuelve a poner en el centro de la discusión las determinantes materiales de la existencia, más allá de la analítica heideggeriana y del discurso hegeliano sobre la vida orgánica y su relación con el concepto, haciendo vacilar, una vez más, las fronteras que pretendían dividir al hombre del animal y a la materia orgánica de la inorgánica. Todo esto resulta relevante, claro está, para pensar lo que Lezra nos quiere decir con su lectura de Marx.

III.

Pero, insisto, más allá de todo esto, ¿hasta qué punto está Marx (y el marxismo) atrapado en las determinaciones de una formulación especulativa o dialéctica del materialismo? Para responder a esto, necesito volver a la mesa de Marx, aquella que le sirve a Lezra para interrumpir la recepción habitual del alemán y de su materialismo dialéctico, y pensar desde lo que Lezra hábilmente llama una necrofilología, cuyo objetivo no es la producción de positivities, sino su interrupción. En efecto, Lezra vuelve a poner el acento en la relación (y la palabra relación no puede ser reducida a la de mediación dialéctica) entre palabras, cosas y objetos, pero no para restituir una unidad perdida, alojada en la postulación de una subjetividad capaz de mediar o fundamentar la relación, ni tampoco para ceder ante la oferta de una ontología matemática que recuperaría el proyecto de una lógica pluralizada (una *Lógica de los mundos*, à la Badiou), sino para abrir la cuestión misma del sentido, gracias al trabajo de *deposición* (“deponer” es un verbo *lezraciano* o *lezrrático*) e interrupción de esta

⁵ Cuestión señalada por el mismo Lezra en su libro *On the Nature...* (2018) y repasada por Vittorio Morfino en su prólogo al libro de Lezra. Respecto a la relación, abierta y relevante, entre Derrida, el materialismo antiguo y Althusser, véanse, como mínimo, el seminario *Theory and Praxis* (Derrida, 2018a), la entrevista con Michael Sprinter *Política y amistad* (2018b), *Espectros de Marx* (2012), etc. Y respecto al materialismo, por supuesto, “La farmacia de Platón” (en Derrida, 1975), “Mis chances” (en Derrida, 2017) y la entrevista con Kadhim Jihad “El materialismo no dialéctico” (Derrida, 1986). Todas estas, informalmente consignadas, como referencias conocidas en el campo de discusión. Por supuesto, la referencia central al materialismo aleatorio está en “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre” (Althusser, 1982: 553-594).

necrofilología o filología negativa, hacia el abismo de una falta de lógica, es decir, el abismo de una existencia sin *arché* o principio de razón.

No se trata de un gesto meramente especulativo (aunque nunca hay algo así como lo *meramente especulativo*). Lezra arranca su reflexión desde Wall Street, es decir, desde los procesos tardomodernos de abstracción del capitalismo, virtualización de la experiencia y universalización de las equivalencias. Su pregunta es precisamente por las condiciones de posibilidad para un pensamiento radical, crítico o materialista, asumiendo la imposibilidad del materialismo ingenuo frente a la desmaterialización del mundo actual. No nos propone una lectura sistemática de un Marx alternativo, una lectura que, en la forma de una teoría, permitiría reactivar el corpus marxista para entender el presente. Lo suyo es de otra laya, se trata de una desarticulación radical de la lógica que habita y habilita la recepción del mismo Marx, para interrogarla desde un momento lucreciano anterior a los textos canonizados: sus series de notas y observaciones, a fines de los 1830s, las que iban a ser fundamentales en su ya citada tesis doctoral, publicada en 1841 (Marx, 1971). Ahí, Lezra ve una vacilación que, en términos lucrecianos (y benjaminianos), podría ser pensada bajo la figura de una iluminación profana; lo que dicha iluminación profana ilumina, justamente, es una suspensión del clásico relato marxista sobre el modo de producción capitalista, la secuencia evolutiva de su despliegue y los vicios hegelianos de su universalismo, y muestra la posibilidad de una nueva relación epistemológica con el materialismo marxista, ya no mediada por la restitución (idealista) de una subjetividad dueña del proceso histórico y su sentido, sino abierta a la cuestión radical del clinamen como contingencia radical en la que descansaría una teoría todavía no pensada de la libertad.

Lo que resulta llamativo de este intento anti-lukacsiano, en rigor, es que no intenta mostrarnos, como lo hizo Althusser, un Marx no hegeliano surgido de un cierto corte epistemológico de dudosa datación (hacia 1845 o mediados de los 50s), ni intenta desechar el llamado Marx humanista de juventud, en el que las deformaciones feuerbachianas de Hegel dan paso a un pan-humanismo utópico y rebelde⁶. Antes bien, Lezra abre la firma-Marx, más allá de su resonancia habitual, hacia una serie de posibles encuentros que se ven posibilitados, a su vez, por la deposición operada por su filología negativa. Gracias a esta filología negativa o necrofilología, podemos leer el impacto del materialismo clásico, Epicuro y Lucrecio, no solo en la tesis de 1841,

⁶ Pienso acá en el notable ejercicio desplegado por Felipe Martínez Marzoa en su *La filosofía de "El capital"* (2018), originalmente publicado en 1983. Libro que, buscando prevenir los excesos historicistas del materialismo histórico, postula a *El capital* como una ontología de la sociedad moderna, cuestión que, a primera vista, podría resultar contraproducente, a menos, claro, que estemos dispuesto a asumir el carácter específico de esa ontología diseñada conceptualmente por Marx en su obra mayor. Lo que Martínez Marzoa consigue no es solo dirimir la polémica althusseriana contra el historicismo, sino aplacar las demandas contemporáneas contra un cierto etnocentrismo marxista y contra las limitaciones empíricas de *El capital*, mediante la conversión de dicho libro no en una analítica histórico-social, un modelo ideal a la Weber o una obra histórica mayor, sino en una obra filosófica sobre el mundo moderno. Dejo insinuado acá ese posible contraste entre el Marx de Lezra y el de Martínez Marzoa, que se me antoja importantísimo.

sino en *El capital*. La necrofilología, de alguna manera anticipada intempestivamente por Nietzsche (“*Wir Philologen*”), suspende la producción de positivities (Foucault) y continuidades, permitiéndonos interrogar las mismas condiciones de la recepción ya no según la historia vulgar de los textos y sus lecturas, sino mediante dislocaciones que enrevesan el sentido común de los textos, para ver en ellos, ya no una economía organizada de fuerzas y significaciones hegemónicas según un orden principal y epocalmente distinguible (epocal en sentido de Reiner Schürmann (cf. 2017) o epistémico en sentido foucaultiano). Gracias a esta anarquía (sin *arché* o *arjé*) que habita en el corazón del pensamiento, se obliteran todas las economías de clasificación, ordenación y recepción, dejándonos, sin Dios ni ley, confrontados con la materialidad de los enunciados.

Esta necrofilología, pariente cercana de la lógica de la descomposición con la que Adorno interrumpe la buena nueva de la dialéctica hegeliana para hacerse cargo de la catástrofe instalada en el centro de la historia (cf. Adorno, 2005), supone entonces una cierta acentuación del proyecto de la historia conceptual, en la medida en que, mostrando la historicidad radical del sentido y del vínculo entre palabras, cosas y objetos, no puede sino tantear el sentido a partir de la postulación de conceptos *defectivos*: para-conceptos que, como prótesis, resultan ser simulacros y artificios que viven o habitan más allá de las pretensiones de autenticidad o trascendencia propias de la epistemología platónica.⁷ La necrofilología, por último, no lo olvidemos, supone una compleja teoría de la traducción, o de su imposibilidad, mostrándonos el sentido del mundo como *compositum* contingente, como chance o aleatoriedad, que escapa a la pretensión de una necesidad o de una causalidad dada por una teoría vinculante y universal (ya Epicuro y Lucrecio descreen de Demócrito y de la física clásica, que insiste en esa causalidad para evitar el vacío).

En efecto, esta concepción de la traducción supone una crítica de la teoría general de la equivalencia desarrollada por Marx en los *Grundrisse* y convertida en principio de articulación metafísica-epocal por Jean-Luc Nancy (Nancy, 2009; cf. Villalobos-Ruminott, 2015). Esto último no es secundario, la crítica de la equivalencia interrumpe las concepciones técnicas del lenguaje y la traducción, haciendo imposible alojar el trabajo de Lezra en lo que apresuradamente se denomina el giro lingüístico, y permiten mirar con cierta sospecha las reivindicaciones de los llamados nuevos materialismos y las ontologías orientadas al objeto (OOO), que se opondrían a Lezra por seguir alojando su operación crítica en el lenguaje, como si el lenguaje mismo no fuera lo que queda atomizado por la necrofilología.⁸ Y habría que enfatizar el impacto de esta necrofilología como interrupción de la equivalencia y la traducibilidad universitaria, curricular, editorializada, pero también como interrupción de la misma

⁷ Remito a la lectura deleuziana de los simulacros y a la forma en que se cita allí “La farmacia de Platón” de Derrida. Véase “Simulacro y filosofía antigua” (Deleuze, 1989: 268).

⁸ Más allá de la serie de textos sobre la cuestión de la literatura comparada, de la historia conceptual, de la traducción, y su participación en el monumental volumen de Bárbara Cassin, *Dictionary of the Untranslatables* (Cassin et al, 2014), permítaseme referir un libro que demanda mayor tiempo y atención: *Untranslating Machines. A Genealogy for the Ends of Global Thought* (Lezra, 2017).

equivalencia entre lenguaje *qua* logos (*legein*) y ser, pues esa equivalencia, clave de la ontología, no puede tolerar ni el clinamen ni la contingencia, ni la *différance* ni la historicidad, sin subordinarlas a una determinada reducción logocéntrica del ser y del sentido del mundo. A la vez, desde este materialismo atómico, si así pudiésemos llamarlo, los nuevos materialismos y las OOO en realidad emergen como formas invertidas de un monoteísmo peligrosamente humanista, que no solo le transfiere las cualidades del Uno a la materia, sino que, invirtiendo la lógica hegeliana, piensan la historia como de-subjetivación activa. Ya se sabe, el dolor de la montaña, el internet de las cosas, la democracia de los objetos, etc.

Es aquí donde Lezra se detiene en la “dancing table”, la mesa danzante que aparece en el fetichismo de la mercancía, tomo I de *El capital*, y, reparando en la traducción, en el error de la traducción, nos muestra la imposible sutura entre objetos y sentido, haciendo intervenir el mismo error de la traducción como despeje y corrección de las pretensiones por sentar, de una vez, el sentido de la mesa, de las cosas, del sentido mismo. Es decir, mediante la variación que ocurre desde el original alemán a la versión inglesa de Moore y Aveling, fijándose en el mismo comienzo de la oración (“Es ist sinnenklar” en alemán; “It is as clear as noon-day”, en inglés – confundiendo *sinnenklar* con *sonnenklar*–), Lezra muestra que toda traducción importa una actualización, y por tanto, no es ajena a la valoración, la que no se remite o reduce a una simple línea de fuerza, como la descrita por el marxismo clásico. Necrofilología y teoría del valor, entonces, abren el camino para una concepción de la plusvalía que está más allá de la intencionalidad de la acción y las determinaciones subjetivas del trabajo (*labor*), cuestión que nos devuelve a la pregunta heideggeriana por la posibilidad de un materialismo más allá de la determinación hegeliana del trabajo como subjetivación. ¿Qué hacer de la historia que se acumula a nuestras espaldas, más allá de nuestros deseos?

En efecto, lo que aparece para Lezra en la traducción es la resonancia de una neutralidad que desvincula el valor de la intención, haciendo que la danza de la mesa, su devenir quimera, si atendemos a la versión en español, ya no remita a una equivalencia simple, sino que haga derivar el plusvalor hacia un registro de encuentros múltiples donde el objeto real, la cosa misma y la mesa se confunden con el concepto según una lógica del sentido que va más allá de los sentidos inmediatos con los que, eventualmente, determinaríamos las cualidades o atributos de la cosa que subyace a la mercancía. Así, tenemos por un lado la madera que hace a la mesa, luego está la ‘mesa’ misma que circula como mercancía; pero aparece ahí, bajo la apelación a la quimera, desde su condición inerte y apoyada, una tercera mesa, la “mesa” que ya no responde a la reciprocidad (o correlación) entre la cosa y su nombre. Lezra no lo dice así, pero se podría decir que el supuesto valor de uso es una postulación subjetivante que ya nunca más podrá ser devuelto al valor de la mercancía. Es esta tercera “mesa” que tiene sentido más allá del sentido y de los sentidos inmediatos, lo que complica, para Lezra, la resolución subjetivante o hegeliana, haciendo aparecer el plusvalor más allá de la misma intencionalidad del trabajo. Aquí el fragmento usado por Lezra en la versión de Siglo XXI:

Es de claridad meridiana que el hombre, mediante su actividad, altera las formas de las materias naturales de manera que le sean útiles. Se modifica

la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena como *mercancía*, se transmuta en cosa sensorialmente suprasensible. No solo se mantiene tesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza delante de todas las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar (Marx, 1975: 87).

Esa mesa que danza o que produce quimeras, a la que se adosa un sentido involuntario, incalculable o inesperado, un sentido que la traducción, involuntariamente, hace resaltar, es lo que termina por distinguir el trabajo de la necrofilología de la postulación de una *Lógica de los mundos*, que no puede renunciar a una restitución matemática de la unidad del ser. Y aquí es donde esta lectura de una obra madura, como suele decirse, tardía o acabada de Marx, como es *El capital*, nos muestra la preeminencia de una sospecha o de una suerte de insistencia subterránea en el alemán, relativa a un materialismo no dialéctico, que va más allá de la mera reconciliación o re-interiorización del objeto al sujeto, bajo la forma del reconocimiento. La mesa danzante no puede ser, inmediatamente y sin problemas, remitida al trabajo (*labor*) sin operar sobre esa traducción una asignación de sentido, una subjetivación que termina por ahogar la “mesa” en la ‘mesa’ y su madera.

¿Qué significa leer así a Marx? Y ya no solo a Marx, sino instalar esta necrofilología en el corazón de las humanidades contemporáneas, subsumidas a la lógica inmaterial de la universidad en ruinas (cf. Readings, 1997) y su equivalencialidad infinita. ¿Cómo pensar entonces la relación entre valoración, sentido y traducción desde una interrupción radical de los presupuestos naturalizados de la tradición, sus jerarquías y sus declaradas continuidades? ¿Qué rumbos debería tomar, por ejemplo, la literatura comparada si ha quedado meridianamente claro que la comparación misma estaba basada en un secreto trabajo del espíritu? He advertido que estas son notas preliminares, por lo tanto, no intentan ni hacer justicia (*nunca se hace justicia*) ni traducir o agotar lo que Lezra nos está diciendo, sino acusar recibo de su complejidad y relevancia. Y pensando en esa mesa multívoca y casi serial, danzante o danzarina, he recordado otra mesa de Marx, de la que habla un oscuro policía británico que, habiéndolo visitado en su morada, no pudo evitar describir, con dotes literarias, ese extraño objeto. Dice el reporte policial:

En toda la casa no se encuentra un mueble limpio y en buen estado; todo está estropeado, gastado, hecho añicos, todo está cubierto de una capa de polvo de un dedo de espesor, en todas partes reina el máximo desorden. En el centro del salón hay una gran mesa de edad respetable, recubierta de una espesa capa de cera jamás eliminada. Sobre ella se amontonan los manuscritos, los libros y los diarios de Marx, los juguetes de los niños, los remiendos de la mujer, tazas de té descantilladas, cucharas sucias, cuchillos, tenedores, candeleros, tinteros, vasos, pipas de terracota holandesas, ceniza de tabaco: todo arrojado desordenadamente sobre esa única mesa (cit. en Calasso, 1994: 275).

No habría que reconstruir la historia de cada uno de los objetos de esa mesa para adivinar que, sobre ella, Marx escribió no solo algunas páginas memorables de *El capital*, sino que en ella también se escenificó la danza inadvertida de un modo de

ser de lo real que escapa a las determinaciones de la consciencia y a los deberes de la moral. El denunciado descuido y desorden que impera en la mesa es la imagen intempestiva de una catástrofe en medio de la cual se escribe la lógica sin lógica de nuestro mundo, y, como la catástrofe que estropea el jardín de Epicuro, la mesa de Marx nos habla de una proliferación para la que el materialismo monista, monoteísta, y furiosamente religioso no tiene antídoto (cf. Markovits, 1975). Las cosas se acumulan más allá de la intención, adquiriendo un derecho de ciudadanía en aquella mesa que figura la convergencia, sin necesidad, de los cuerpos en el espacio, forma de una república plebeya de desechos que escapan a la lógica del intercambio y de la comunicación.

IV.

Esa república salvaje de la que nos habla Lezra, me permite volver a la primera cuestión planteada en la lectura derridiana de Heidegger. A saber, la posibilidad, abierta gracias a una sollicitación sin cuartel, de poner en cuestión la lógica hegeliana, expresión acabada y final de la onto-teología occidental, para plantear el problema de la historicidad, de la *différance*, de la democracia por venir y de la justicia, más allá de las determinaciones onto-políticas que se siguen del monoteísmo del uno, de las ontologías fuertes, del platonismo matemático y de las formas vinculantes del sentido y la traducción como equivalencia general. En efecto, la sollicitación derridiana de las limitaciones de la analítica existencial, de la inadvertida metaforicidad heideggeriana y su sonambulismo, son continuadas por la interrogación de las pretensiones husserlianas por un origen incontaminado, que, a su vez, son seguidas por sus observaciones sobre la violencia metafísica de la ética como filosofía primera, y son retomadas en la larga interrogación de la soberanía indivisible de la tradición teológico-política occidental. Más que postular una imagen sistemática y acabada del pensamiento derridiano, me interesa destacar la relación casi *orgánica* entre sus tempranos cuestionamientos a Heidegger y su ineludible problematización de la democracia. Todo esto, abundantemente estudiado por el *scholarship derridiano*⁹, lo menciono acá tan solo para decir que la consecuencia fundamental de la crítica de la ontología y su vinculación con la existencia es también la posibilidad de desvincular dicha ontología de la política, haciendo posible un pensamiento de la democracia que no esté fundado en lo que hemos llamado la onto-política occidental.

Por supuesto, este es para mí el otro lugar donde el trabajo de Lezra, dedicado a Marx o al materialismo de Lucrecio, a la república y sus instituciones defectivas, al terror y a la violencia, tiene algo importante que decir, en la medida en que co-incide con la deconstrucción en una consideración de la política desujetada de las determinantes ontológicas del ser y su soberanía. En efecto, ya habíamos planteado esta pregunta: ¿Qué le pasa a la ontología con la inflexión lucreciana de Lezra?

⁹ No debe entenderse esto ni de manera peyorativa ni como una ironía; por el contrario, uso este nombre para aludir a un trabajo sostenido y necesario relativo a la problemática de la violencia y de la ley en Derrida y a sus relaciones con la democracia y la soberanía. Véase el instructivo texto de Campos Salvaterra. *Violencia y fenomenología: Derrida, entre Husserl y Levinas* (2017).

¿Podemos seguir hablando, sin más, de ontología, y correr el riesgo de restituir un vínculo onto-político? ¿No es esta ontología plural de Lucrecio, como la llamó Deleuze, intrínsecamente politeísta y, por eso mismo, débil o defectiva en lo que respecta a las funciones de la fundación y de la fundamentación? Y sobre esto mismo, permítaseme otra pregunta derivada: ¿qué rol juega el poema, *el poema* de Lucrecio, en la misma constitución y *como* constitución de la república?¹⁰

Como se ve, la postulación de un republicanismo salvaje, materialista, ya no puede ser sostenido ni en la lógica del pensamiento normativo trascendental (Kant), ni en la lógica pacificadora de una resolución final de los conflictos (Hegel-Kojève). No se trata de una república “fundada” en el terror, sino de una república sin fundamento, *agregada* o *compuesta* en la experiencia insosegable del terror como vértigo de la existencia en el vacío. Ese republicanismo suspende entonces toda filosofía de la historia y le restituye la dignidad perdida a la política, en la medida en que la vuelve a pensar como lucha y antagonismo, pero no habilitada por la lógica estratégica de un conflicto central, mediada por las lógicas de la pertenencia y de la identidad, sino abierta al *conatus* de la existencia, aunque no abundan en Lezra las referencias a Spinoza (salvo la contra-lectura que este realiza de la famosa tesis: *determinatio est negatio*). Un *conatus* que, como insiste Deleuze en su lectura de Lucrecio¹¹, apunta al *clinamen* como perseverancia y desasosiego. En ese *clinamen* yace no solo la posibilidad de una cosmología o una física de los cuerpos, sino de una política que se resiste a su conjugación totalizante. Es en este horizonte, amplio y complejo, donde la necrofilología desactiva la tradición e interrumpe la traducción como lógica de la equivalencia generalizada, y donde el republicanismo aparece como posibilidad de un habitar “sin miedo a la muerte” (“nada es pues la muerte y en nada nos afecta”).

Pero también aquí es donde el *clinamen* supone una teoría de la afección y de la contingencia que rompe con el ego familístico y patriarcal moderno (me refiero a la recuperación elaborada por Lezra de un Freud materialista, más allá de Lacan), rompiendo a la vez con el sujeto jurídico del contrato social y sus abstracciones derivadas de una antropología hipotética y aparentemente secularizada, pero todavía teológicamente orientada hacia una concepción salvífica de la historia. Pues es aquí donde esta concepción del *clinamen* permite pensar en una teoría radical de la libertad no solo como interrupción de la causalidad, sino también de la transferencia, siempre abierta a la contingencia como acontecimiento sin teología ni excepcionalidad, en una suerte de anti-schmittianismo radical *avant la lettre*. En otras palabras, la aproximación acá elaborada nos permite comprender los remanentes teológico-

¹⁰ Por supuesto, aquí habría que pensar el lugar que Lezra le asigna a *el poema* de Lucrecio, en la constitución de una república salvaje, materialista, en cuanto ese poema tematiza el azar y el *clinamen*, el golpe y la caída, en una suerte de “*in-familiaridad*” que resultaría interesante cruzar con las aprensiones de Derrida frente a la lectura heideggeriana de Georg Trakl. Véase Derrida, 2018c. Y frente al lugar pedagógico y alegórico que el poema, en general, ha cumplido para lo que, con Philippe Lacoue-Labarthe, llamaríamos *el nacional-esteticismo moderno*, en Heidegger y más allá, sobre todo, en nuestras “jóvenes repúblicas criollas” imaginadas por la Silva de Bello.

¹¹ Hipótesis sostenida por Warren Montag (2016).

políticos en el pensamiento contemporáneo asociado con la cuestión de la soberanía y su indivisibilidad, como teoría del Estado o como ontología. Como en Bataille, no se trata de una superación de la soberanía, sino de su divisibilidad, la que comporta una compleja relación entre literatura, ritual y sacrificio.

Me gustaría terminar, por ahora, insistiendo en que no he intentado ni resumir ni producir una imagen acabada del trabajo de Lezra, sino solo acentuar una cierta insistencia republicana, que desanda la tradición y desactiva sus fundamentos, para pensar la república y sus instituciones más allá de la pretensión normativa moderna que ve en ellas la posibilidad y la resolución del sufrimiento y del terror. No hay afuera de la violencia, pues esta se muestra, como diría Nietzsche, inocente en su devenir, ya no marcada por la venganza y el resentimiento. Pero queda mucho por pensar y comentar, cuestión que excede mi cometido actual, sobre todo en los términos de una posible relación entre clinamen y libertad, materialismo y temporalidad, historia y narración, sin descontar, cuestión que nos devuelve siempre al comienzo, la necesaria pregunta por la serenidad imposible, o si se prefiere, por la derogación de la *Gelassenheit* heideggeriana, desde el terror de la existencia para la que no hay sosiego, pues prima el goce como violencia inocente y sin culpa (¿cabe la culpa en el átomo?). Como en una república de zombis, la república salvaje *lezrrática* es aquella que no está ilusamente pacificada por las leyes, pues en ella se mantiene presente al otro como objeto de deseo y apropiación (mordisco), con la salvedad, no menos importante, de que la representación habitual de los zombis no está a la altura del problema material de los cuerpos, más bien expresa la disolución literal de la teoría moderna del sujeto y del individuo. Efectivamente, otra cosa es una república lucreciana, y de otros cuerpos habremos de proveernos.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th. (2005). *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (1994). *Écrits philosophiques et politiques*, tome I. París: Éditions STOCK/IMEC.
- Borges, J. L. (1994). Funes el memorioso. En *Obras completas I*. Buenos Aires: EMECE Editores, 1994. P. 490.
- Calasso, R. (1994). La tienda del mago Röckle. En *Los cuarenta y nueve escalones*. Barcelona: Anagrama.
- Campos Salvaterra, V. (2017). *Violencia y fenomenología: Derrida, entre Husserl y Levinas*. Santiago: Metales Pesados.
- Cassin, B.; Apter, E.; Lezra, J.; Wood, M. (eds.) (2014). *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Princeton: Princeton University Press.
- Deleuze, G. (1989). Simulacro y filosofía antigua. En *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (2019). *La vie la mort. Séminaire (1975-976)*. París: Seuil.
- (2018a). *Theory and Practice*, trad. de David Wills. Chicago: University of Chicago Press.

- (2018b). *Política y Amistad. Entrevistas con Michael Sprinter. Sobre Marx y Althusser*. Madrid: Nueva Visión.
- (2018c). *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*. París: Seuil.
- (2017). *Psyché. Invenciones del otro*. Buenos Aires: La Cebra.
- (2016). *Heidegger: The Question of Being and History*, trad. de Geoffrey Bennington. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.
- (2013). *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm (1964-1965)*. París: Éditions Galilée.
- (2012). *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- (1986). Del materialismo no dialéctico. Entrevista con Kadhim Jihad. *Culturas*, 69, III-V.
- (1975). *La diseminación*. Trad. de José Martín Arancibia. Madrid: Fundamentos.
- Heidegger, M. (2013). *Carta sobre el humanismo*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.
- Hypollite, J. (1996). *Lógica y existencia*. Madrid: Herder.
- Lezra, J. (2020). *República salvaje. De la naturaleza de las cosas*. Santiago: Ediciones Macul.
- (2018). *On the Nature of Marx's Things. Translation as Necrophilology*. New York: Fordham University Press.
- (2017). *Untranslating Machines. A Genealogy for the Ends of Global Thought*. London: Rowman & Littlefield.
- (2012). *Materialismo salvaje. La ética del terror y la república moderna*. Trad. de Javier Rodríguez Fernández. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2010). *Wild Materialism. The Ethic of Terror and the Modern Republic*. New York: Fordham University Press.
- Markovits, F. (1975). *Marx en el jardín de Epicuro*. Barcelona: Editorial Madrágora.
- Martínez Marzoa, F. (2018). *La filosofía de "El capital"*. Madrid: Abada.
- Marx, K. (1975). *El capital*, vol. I, libro I. Trad. de Pedro Scarón. Ciudad de México: Siglo XXI.
- (1971). *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Madrid: Editorial Ayuso.
- Montag, W. (2016). From Clinamen to Conatus: Deleuze, Lucretius, Spinoza. En J. Lezra y L. Blake (coords.). *Lucretius and Modernity. Epicurean Encounters Across Time and Discipline*. New York: Pelgrave Macmillan, 2016, pp. 163-172.
- Nancy, J.-L. (2009). *La verdad de la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Readings, B. (1997). *The University in Ruins*. Cambridge: Harvard University Press.
- Schürmann, R. (2017). *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*. Madrid: Arena Libros.
- Villalobos-Ruminott, S. (2015). El poema de la universidad. Nihilismo e infrapolítica. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 5/1, 106-122. También en: <https://escholarship.org/uc/item/3475x32f>



“NADA VIVE MÁS QUE EL FANTASMA”

“Nothing Lives but the Ghost”

Pablo Bernardo Sánchez Gómez

Universidad Nacional de Educación a Distancia
pabersg@gmail.com

Reseña de: Rocha, D. (2019). *Deconstrucción de la pena de muerte*.
Madrid: Oficina de Arte y Ediciones. 136 p.

Uno podría pensar que la cuestión de la pena de muerte no es de especial relevancia en un contexto como el nuestro, Europa, donde esta pena ha sido abolida en todos los países que conforman la unión. No obstante, sin obviar el hecho de que la pena de muerte continúa existiendo en sesenta países, de lo que se trata verdaderamente en esta obra es de pensar “la imposibilidad de su no existencia”. Y para tratar esta aporía, esta imposibilidad, esta necesidad, Delmiro Rocha parte del seminario impartido por Jacques Derrida en torno a la pena de muerte sin por ello limitarse, no obstante, a un simple comentario o exposición de lo allí tratado. Por el contrario, el autor se propone explorar seis cuestiones abiertas en este seminario a través de las que muestra que una deconstrucción de la pena de muerte no consiste simplemente en una reflexión política sino, mucho más que esto, en pensar el trasfondo teológico-político en el que la pena de muerte se asienta, pudiendo así llevar a cabo una interrogación profunda en torno a la soberanía, la sexualidad y la animalidad.

El primero de los capítulos comienza con una proposición que atraviesa la totalidad del texto: “la idea de la pena de muerte es indisociable del concepto de soberanía” (p. 15). En este sentido, durante estas primeras páginas, y a través de una lectura de textos canónicos en torno a la cuestión de la soberanía, como Bodin o Kantorowicz, Delmiro Rocha se ocupa de mostrar cómo la noción de “soberanía” se ha venido construyendo históricamente en cuanto acto o decisión que viene del Otro, pero de un otro tal que no tiene Otro, del paradójico “Otro mismo”, del “Gran Otro”. De este modo, siendo la ley o la norma, y con ella la ley que establece la pena de muerte, un emisión de este “Otrísimo”, el soberano se sitúa más allá, “por encima” de la ley: como recuerda el Delmiro Rocha, el término “soberanía” no expresa sino “lo más alto”, “lo máximamente alto”, esto es, “el Altísimo”. Ahora bien, si el soberano, el Altísimo, es el único que puede decidir sobre la vida y la muerte de sus súbditos, siendo por tanto el único que establece la ley para matar legalmente, ¿no sería también el soberano el único capaz de dar muerte a la pena de muerte? En última instancia, solo el Altísimo, solo Dios, en cuanto soberano, en cuanto legislador de la pena de muerte, tiene el poder de abolir esta misma pena. Se podría complementar, por tanto, aquella primera frase que daba comienzo a este primer capítulo: una deconstrucción de la pena de muerte no es solo una deconstrucción de la soberanía sino, ante todo, una deconstrucción del sistema teológico-político-jurídico sobre el que ésta se asienta.

En el segundo de los capítulos nos encontramos con el autor en el que habíamos estado pensando constantemente a lo largo del apartado anterior: Carl Schmitt, con su célebre afirmación “soberano es quien decide sobre el estado de excepción”. Ahora bien, desde Derrida, Delmiro Rocha subraya que el soberano no es simplemente quien decide qué se debe hacer en el estado de excepción, esto es, *cómo* se materializa el estado de excepción sino, primero y ante todo, *cuándo* nos encontramos ante una excepción. Sin embargo, si el soberano decide sobre el estado de excepción, es decir, si controla la excepción, y al mismo tiempo es quien establece la ley y la norma, el estado de excepción no viene a ser sino un estado normal *del* soberano, por lo que no habría excepción en absoluto: como afirma Delmiro Rocha, “el argumento de Schmitt normaliza la excepción. Convierte la excepción en norma” (p. 35). A esta excepción normalizada y contralada se contrapondría esa excepción inconmensurable que es el acontecimiento derridiano: lo que viene sin anticipación alguna, imprevistamente, fuera de control, más allá de todo programa y de todo cálculo. En definitiva, esto no es sino afirmar que solo la deconstrucción es capaz de pensar y dejar ser “propia” la excepción, el acontecimiento excepcional en la medida en que comprende que el acontecimiento no puede venir del “Otro mismo”, del soberano que decide, sino del “cualquier otro”, de todos los otros, incluso del otro “en mí”, dejando vivir al otro, pues solo *en* el otro puede *uno* vivir.

La soberanía y la excepción nos conducen a analizar, ya en el tercer capítulo, la cuestión de la crueldad en la pena de muerte. De este modo, se comienza recordando ese momento histórico en el que la Corte Suprema de los Estados Unidos de América decretó en el año 1972 la ilegalidad de la pena de muerte al considerar que se trataba de un castigo cruel que vulneraba, por ello mismo, la octava enmienda. No obstante, como esta paralización basaba su justificación en el *método* de la pena de muerte, en su ejecución, en su forma, tan pronto como se encontró un método *más humano* de realizar la ejecución pudo volver a matarse a los condenados sin el peso y la culpa de la crueldad. Así, “tanto la lógica abolicionista como la lógica anti-abolicionista girarían en este sentido en torno al concepto de crueldad” (p. 46). De lo que se trataría, por tanto, desde la perspectiva abolicionista, no es tanto de demostrar que la forma en la que se ejecuta la pena de muerte es cruel, sino que la pena, en sí misma y por sí misma, es un hecho necesaria e inevitablemente cruel. Por ejemplo, mostrando que la crueldad no reside en los gritos y alaridos del reo, en la sangre y lo obscuro de la muerte, sino en el mero hecho de contar lo que no se puede contar, esto es, el tiempo *del* otro: la crueldad es poner fin a la indeterminación de la vida, matar la finitud de la vida. En este sentido, lo cruel de la pena de muerte no es *quitar* la vida, sino precisamente el *dar* aquello que no se debe dar, un saber, el saber del día de la muerte. Lo cruel en la pena de muerte, por tanto, no es su irracionalidad y su barbarismo, sino precisamente su ultrarracionalidad, su exceso de racionalidad o su racionalidad excesiva, el cálculo de lo no-calculable. La cuestión de la crueldad, por tanto, es en definitiva una cuestión económica, algo que Delmiro Rocha desarrolla en el cuarto capítulo.

La justicia económica más difundida, y cada vez con más seguidores, es sin duda la ley del talión. En este sentido, el “ojo por ojo, diente por diente” (del que Delmiro Rocha se encarga de recordarnos que tiene una continuación: “mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe”), es sin duda

una transacción económica en la que un sujeto, el reo, salda una deuda contraída por medio de su delito. Esta economía ancestral, sin embargo, se funda en una transacción muy particular: en ella no hay interés, no hay plusvalía, no hay ganancia. El pago del deudor (la mano, el pie, la vida) es estrictamente equivalente a aquello que arrebató (una mano, un pie, una vida). Y en este sentido, más allá del hecho de que se puede argumentar tanto desde una posición anti-abolicionista con la Biblia en la mano, basándose en la ley del talión dada por Dios, como apoyándose de forma abolicionista en la buena nueva de su Hijo que nos enseña a poner la otra mejilla, la cuestión económico-teológica viene a señalar que solo Dios es capaz de sostener una economía circular, una economía sin plusvalía: dándose a sí mismo en sacrificio a través de Cristo, Dios Padre salda la deuda imposible de los hombres de su pecado, y por tanto señala que la ley del talión solo es posible *en Dios y por Dios*: desde que la justicia es humana, hay interés, hay beneficio, se esfuma la equivalencia. Ahora bien, ¿no es esto admitir que desde que hay interés en la justicia económica humana, ésta no puede ser *desinteresada*? Este “quien a hierro mata, a hierro muere” solo es aplicable, por tanto, en el reino de los cielos, mientras que aquí abajo no hay sino cálculo, precisamente de lo no-calculable, el tiempo del otro, y por tanto exceso, interés, desequilibrio, parcialidad. La pena de muerte no es solo cruel, como se indicó anteriormente, sino que es sencillamente falaz al considerar que los hombres pueden calcular, no lo incalculable, es decir, lo “demasiado grande” para ser calculado, sino lo heterogéneo al cálculo, lo no cuantitativo. Y esto que no se puede calcular, el tiempo del otro, si nos situamos en una deconstrucción de lo teológico-político, no puede ser contado ni por el soberano, ni por Dios, ni por la máquina de la colonia penitenciaria de Kafka.

El quinto capítulo se inicia como comienza el seminario en torno a la pena de muerte de Derrida: “¿qué responder a alguien que viniese a decirles, al alba: ‘saben ustedes, la pena de muerte es lo propio del hombre?’”. En este sentido, a la deconstrucción de la soberanía, que no es sino una deconstrucción del cristianismo, Delmiro Rocha viene a añadir la necesaria “deconstrucción del hombre” (p. 89). Así, toma como punto de partida la posición de Victor Hugo, para quien matar a *una* mujer mediante la pena de muerte resultaría un hecho penoso. De este modo, Hugo no estaría tratando de *la* mujer concreta, de *esta* mujer (“una mujer llamada... –¿qué importa el nombre?”), sino de la *figura* de la mujer, de la mujer *como* figura. Con vistas a combatir una violencia que considera deplorable, la pena de muerte, Victor Hugo materializa una segunda violencia, una violencia sin sangre, sin escarnio público: la exclusión de la mujer. En este sentido, desde una perspectiva kantiana, es decir, aceptando que la dignidad del hombre se encuentra siempre “por encima” de los hombres particulares y, por tanto, es justo ejecutar a *este* hombre en favor del *todos*, porque el hecho de poder ser ejecutado legalmente se basa en que el reo es humano y es hombre, es decir, es digno, lo que vendría a señalar Victor Hugo, como afirma Delmiro Rocha, es que “lo propio de la mujer sería no pertenecer a lo propio del hombre” (p. 106). De este modo, para luchar *contra* la pena de muerte sin caer en otra forma de violencia, en la violencia de la exclusión, resulta imprescindible reconfigurar ese mundo *propio* del hombre, de los hombres: la deconstrucción de la pena de muerte es, por tanto, una deconstrucción de Dios, pero también una deconstrucción *del* hombre.

El último capítulo comienza también con una interrogación: “¿se puede condenar a muerte a un animal?” (p. 109). En este sentido, Delmiro Rocha destaca en primer lugar que, tal y como sucede con el “una mujer”, el hecho de hablar de “un” animal, de “los” animales, elimina toda diferencia y toda heterogeneidad en el animal, manteniendo, sin embargo, una última frontera: Animal / Hombre. Así, si la pena de muerte se aplica a “un” animal, ¿se estaría aplicando a una generalidad, es decir, a todos los animales? ¿Estarían, por tanto, todos los animales condenados a muerte? ¿Se trataría, entonces, de un genocidio? Intentando resolver estas cuestiones nos topamos, de nuevo, con que no resultan sino una cuestión teológica: es la Biblia quien determina que lo *propio* de un animal, de un animal *muerto*, es servir de alimento al hombre y, por tanto, “el animal es un ser condenado a muerte desde el momento en que su existencia se define como alimento” (p. 117). Si la deconstrucción de la pena de muerte nos hace movernos continuamente en el terreno de la teología política, en este caso de la teo-alimentación, podría afirmarse que el vegetarianismo constituiría una suerte de “desobediencia teológico-política” (p. 119), esto es, una teoría de la justicia. Sin embargo, la verdadera cuestión a tratar en esta dietética teológica, más allá de la “cuestión animal”, no es sino la de la aporética relación con el otro en cuanto apropiación de la alteridad, lo que conduce a “la imposibilidad de la abolición de la pena de muerte” (p. 124), o lo que es lo mismo, la posibilidad imposible de su abolición.

Seis cuestiones, por tanto, que no hacen sino revelar la pertinencia de plantear la pregunta por la pena de muerte, la cuestión de la imposibilidad de que la pena de muerte sea imposible. Seis cuestiones que hacen de este libro no un comentario, ni un ensayo, ni un opúsculo, sino una verdadera deconstrucción de la teología política, una deconstrucción del cristianismo. Una invitación, por tanto, a pensar las cuestiones de nuestro presente tomando como punto de partida la obra de Derrida, es decir, haciéndonos herederos de su obra, inventores de sus cuestiones, aquí y ahora.



SINGULARIDAD, FORMA Y GOBIERNO LUCRECIO Y LOS TÉRMINOS DE UN REPUBLICANISMO MATERIAL Y SALVAJE

Singularity, Form, and Governing
Lucretius and the Elements for a Wild and Material Republicanism

Gonzalo Díaz-Letelier

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile
gonz.diaz.letelier@gmail.com

A propósito de: Lezra, Jacques. (2020). *República salvaje. De la naturaleza de las cosas*. Santiago de Chile: Ediciones Macul. 333 pp.

Cetera de genere hoc mirande multa videmus,
quae violare fidem quasi sensibus omnia quaerunt,
ne quiquam, quoniam pars horum maxima fallit
propter opinatus animi, quos addimus ipsi,
pro visis ut sint quae non sunt sensibus visa;
nam nihil aegrius est quam res discernere apertas
ab dubiis, animus quas ab se protinus addit.¹

Lucrecio, 1976: v. 462-468

En su libro *República salvaje. De la naturaleza de las cosas* (2020), Jacques Lezra plantea la cuestión de lo común en relación con la traza del registro imaginal y literario de la ontología de la *república* –en una cierta estela de Demócrito, Epicuro, Lucrecio, Maquiavelo, Marx y Althusser, y por ello también de Platón y Aristóteles, astillados todos ellos y sobre todo estos últimos, en tensión con la performance de su sobrevida espectral en algunas escenas de lectura más o menos institucionalizadas como buenas artes en el estudio de los “clásicos”. En relación con la discusión sobre el estatuto ontológico del materialismo dialéctico de Marx –que pasa por nombres como Jacques Derrida o Alain Badiou, entre muchos otros–, Lezra marca una sustracción que en su diferencial se retrotrae y proyecta a Tito Lucrecio, en una vuelta al materialismo aleatorio en sus fuentes antiguas y sus derivas como hilos más o menos secretos a través de la modernidad hasta hoy. Lo que sigue no es una glosa del textil

¹ En este caso, permítaseme traducir por mi cuenta y error: “Muchos otros espectáculos de este género vemos, / que tienden a violar la fe en casi todos los sentidos, / pero no hay caso, porque la mayor parte de los engaños / proviene de lo opinado por el alma, de las cosas que ella misma añade, / como vistas, cuando no han sido vistas sensiblemente; / pues nada es más difícil de discernir y abrir a la duda, / que aquello que el alma ha puesto de antemano delante de sí”.

de Lezra, menos un panorama exhaustivo, sino un desvarío retroversivo respecto de su asunto. Acampar a la orilla del texto, recibiendo sus envíos y extravíos en el desvío hacia los que podrían ser sus problemas iniciales –hacia ningún “origen”, por supuesto, sino solo atendiendo a la problemática facticidad de ciertas tradiciones consagradas y demasiado fiables *por mor del uso* hermenéuticamente configurador del hábito. Del hábito configurador, del pensamiento dormido, del “instinto filosófico” respecto del cual hay que estar vivos, quizás hasta despertar. Intento aquí hacer explícitamente perceptibles solo algunas de las trazas de unas coreografías universitario-policiales para nada inusitadas del discurso de la “filosofía primera”, monumentalizadas, canonizadas y canónicas literariamente en el ámbito de la llamada “filosofía política”, a las que Lezra en su libro asedia, desenhebrándoles el paso de su danza consuetudinaria en la agostiza pista de baile de los campos disciplinarios que la cultivan, y en vistas de sus rendimientos en la cruenta escena material de los tiempos que corren.

¿Cómo pensar la política de la *república* en un sentido *material*? ¿De qué modo la materia puede ser puesta en analogía con la república? ¿Cómo pensar una *república material*, no caída en el fundamentalismo principal ni en la substancialización identitaria que habilitan el devenir antidemocrático y autoinmunitario de la república? En su libro, Lezra piensa la posibilidad de una *república salvaje* –y las curvas monstruosas hacia las repúblicas ideales– al hilo de una magnífica lectura del poema *Dē rērum natūra* del filósofo romano Lucrecio, escrito en el siglo I a.C. Lezra lee a Lucrecio en la dispersión de sus múltiples registros (poética, pedagogía, filosofía de la naturaleza y moral, etc.), los que habitualmente son apropiados en su especificidad por diversas disciplinas (Lezra, 2020: 46-47). El poema de Lucrecio declara poéticamente la filosofía de la naturaleza atomista de Demócrito y la filosofía moral del placer de Epicuro, enunciando en sentido materialista la vida de relación del hombre –*antes que las entidades, hay relación*– en un cosmos sin dioses, e intentando liberarlo de su temor a la muerte, en la medida en que el terror a la finitud y a la indeterminación lo lleva a proyectar supersticiones sobre dioses y, además, a acogerse a tiranos que se pretenden omnipotentes, como suplementos psíquicos y políticos al ansia de inmortalidad y orden ideal. Tarea infinita la de liberarse el hombre de esto último, dado su recurrente “olvido” de la dimensión radicalmente material de la naturaleza en general y de la vida humana en particular –efecto de la misma *cadencia material de todo saber*. Dimensión salvaje una y otra vez descubierta por el pensamiento serenamente espantado, y una y otra vez recubierta por la espectralidad implicada en la aterrada maximización de la fantasía y el lenguaje. Tarea infinita y ardua, pues, como anuncia Lucrecio, “nada es más difícil de discernir y abrir a la duda, / que aquello que el alma ha puesto de antemano delante de sí” (Lucrecio, 1976: v. 467-468).

República salvaje. De la naturaleza de las cosas (2020) es un libro escrito en español y publicado en Chile. Su primera sección, titulada “Peripecias”, en efecto corresponde a las sesiones de un seminario que Lezra ofreció, en junio de 2017, en el Departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, en Santiago de Chile; Lezra desarrolla allí una lectura del *Dē rērum natūra* de Lucrecio en relación con las gramáticas de la naturaleza, la república y el poema, en la tensión dinámica entre forma y *clīnāmen* (desvío). La segunda sección,

“Contrainstitución de la república”, elabora a partir de esa tensión dinámica un concepto de republicanismo material y salvaje, en *clīnāmen* respecto de la filosofía política tradicional en sus apropiaciones contemporáneas de la institución del saber universitario. La tercera sección, “La república desde la violencia”, es una conversación entre Jacques Lezra y el profesor Miguel Vázquez de la Universidad Complutense de Madrid, que versa sobre violencia y republicanismo, en el diferencial entre terror y terrorismo. *República salvaje. De la naturaleza de las cosas* (2020) es un libro en español vinculado a una trilogía en inglés donde Lezra desarrolla el argumento de que el gobierno republicano depende de producir e instituir conceptos defectivos de asociación política. De esa trilogía hacen parte *Wild Materialism* (2010), *On the Nature of Marx's Things* (2018) y un tercer título por venir anunciado hasta ahora como *Defective Institutions. A Protocol for the Republic*.

*

El “republicanismo clásico” implica una concepción de *institución fuerte*, con su gramática metafísica del sujeto y la presencia –de teleología, representación y ley, de estabilidad orgánico-institucional e identidad fuerte de pueblo o ciudadanía política. Institución autosubsistente (*substantia*) en la forma estable de su orden: *subsiste “en forma” a la contingencia democrática que intenta transformarla*. En la consideración de esta fórmula puede saltar una pregunta, la que asalta a Lezra: ¿cómo evitar el *mito-logema* de que *la democracia necesita instituciones fuertes*? Se trata de un ritual narrativo del acontecimiento que presupone que la democracia es una *substancia que sobrevive a la contingencia*. Pero conservar la democracia sería, de este modo, conservar el orden representacional y representacionalmente en condición de régimen fáctico. En contraste con ello, Lezra señala hacia “la tensión absolutamente lucreciana entre evento y substancia” (Lezra, 2020: 27) y muestra que si pensamos el quiasma analógico entre materia y república, de ello podemos derivar la conceptualidad defectiva de una “república material” hecha de *instituciones defectivas*. Pensar el quiasma analógico entre materia y república significa, por una parte, *concebir la forma como potencia inmanente a la materia* (efecto de la dinámica de la combinatoria de los átomos) y, por otra, *concebir la república en el desgarramiento de sus singularidades y en su intraducibilidad representacional* (proliferación material y anárquica de mundos posibles en formas defectivas de asociación política).

De Platón a Lucrecio, de la república ideal a la república material, el poema de Lucrecio se halla en *clīnāmen* respecto del concepto platónico de república. A modo de comentario en excursu, apuntaría aquí algunas cuestiones relativas a Platón. Que el elemento de la república de Platón sea inteligible (Platón, 1903a: VII, 523b; Lezra, 2020: 152) significa, en un sentido decisivo para el argumento de Lezra, que lo común y la comunicación pueden ser reducidos a la trascendencia de la unidad ideal del sentido –por la vía de la reducción noética del elemento aleatorio y conflictivo de la singularidad. Platón sostiene, en efecto, que la idea (*ἰδέα*) es la entidad (*οὐσία*) de algo, su “ser más propio”. La entidad o ser más propio de la cosa es el aspecto (*εἶδος*) estable y no sensible que mantiene a la cosa en su identidad y

unidad, aspecto que es accesible solo al pensamiento (λόγος).² La idea (ἰδέα) es así la reunión del ver (εἰδέναι, νοῦς) y lo visto (εἶδος), es decir: la reunión de, por un lado, el pensamiento como un ver del alma, y, por otro, el aspecto universal y necesario³ que la cosa impone como su propio ser o “naturaleza originaria” (ἀρχαία φύσις). En cuanto fundamento de la naturaleza, la idea es *aquello por lo cual* (αἴτιον) la cosa es *lo que es y sigue siendo lo que era*, pese a todos sus cambios accidentales. Y en cuanto trascendente respecto de la multiplicidad sensible, la idea tiene los atributos del ser de Parménides: es una, eterna, inmutable y perfecta.

La definición (ὁρίσμος) de la idea o entidad (οὐσία) de algo, metódicamente, se hace por género y diferencia: recolección hacia lo general (συναγωγή, συνάγειν εἰς ἓν) y división hacia lo específico (διαίρεσις, διαίρειν κατ'εἶδη) –esto implica una dialéctica de lo uno y lo múltiple en lo ideal: la idea de ‘animal’ subsume en sí, en su universalidad más amplia, las ideas menos universales de “gato” y “perro”. La universalidad tiende hacia la *unidad*, hacia *lo común* o *la comunidad del género* (κοινωνία τῶν γενῶν) –y, en efecto, es esta *comunidad* (κοινωνία) la que expresa la participación (μετέξις) y la perfección (τέλειον) de la cosa en la idea: en qué medida comparte con otras el carácter propio de su clase ideal. A partir de lo Uno (Platón, 1903b: 253b-8) se despliega así un vértice cadente en que lo ideal va multiplicándose, especificándose, dividiéndose hacia las ideas más particulares o especies ínfimas (ἄτομα εἶδη, infimae species), rebasando las cuales se llega al extremo inferior de lo que ya ni siquiera se subordina a especie alguna: se desciende a lo singular que es en cuanto tal indefinible, inesencial, indeterminado y por lo mismo ilimitado (ἄπειρον) (Platón, 1903c: 16d7), resto huidizo, indecible e ingobernable por el pensamiento. Toda la constelación del verbo latino *cadere* –“caer”–, vinculada en el pensamiento de Lucrecio a la declinación de los átomos, aparece aquí conjurada como tendencia al no-ser: acaecer, caso, acaso, cadencia, ocaso, accidente, etc.⁴ Lo uno singular respecto del todo (τὸ ἐν ἕκαστον τῶν πάντων) es lo que puede ser despreciado, repudiado y lanzado lejos (μεθίημι, excluir). Hay un pasaje de Platón al que me gustaría señalar:

Τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν πρὶν ἂν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδη τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός, τότε δ' ἤδη τὸ ἐν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χείρειν ἔαν. (Platón, 1903c: 16d7-e2).

Pero la idea de infinito no ha de aplicarse a los muchos antes de haberse hecho cargo de su número total, número que se halla entre el uno y el

² La entidad de la cosa, el aspecto estable y no sensible que mantiene a la cosa en su identidad y unidad, para Platón es algo accesible al pensamiento (λόγος) que, en cuanto ver (εἰδέναι) del alma, es intuición intelectual (νοῦς).

³ La familia léxica latina relativa a la *ūniversālītās* traduce del griego al término καθόλου, es decir: que se impone sobre todo caso particular, que se cumple para la cosa en todo lugar. Lo mismo ocurre con la familia léxica de *necessitās* respecto del griego ἀνάγκη: inflexible, inquebrantable, que se impone y se cumple siempre, en todo momento.

⁴ Lezra: en la declinación de los átomos, “la caída es siempre y en cada caso: un evento” (Lezra, 2020: 161; ver también 218, 241 y 313).

infinito; una vez sabido este número, lo uno singular respecto del todo podrá ser repudiado y relegado al infinito.

En este pasaje del *Filebo* encontramos una determinación inmunitario-metafísica de la “inmundicia” (*in-mundus* / ἀ-κοσμία) o, digámoslo con su violencia, de la *mierda*.⁵ Corresponde al residuo de lo infinito/indeterminado (τὸ ἄπειρον), lo último, lo peor (τὸ ἔσχατον) (Platón, 1903d: 482b1, 522e1), resto que no se deja subsumir en lo ideal. Lo fecal expulsado del *corpus* orgánico. Ahora, la cuestión de la transitividad entre *lo singular* (τὸ ἕκαστον, *ecceitas*), *lo último* (τὸ ἔσχατον, *ultimus*, *excrementum*) y *lo malo* (τὸ κακόν, *malum*), es decir, la concepción de lo singular como lo último, como “lo malo” e “inmundo”, no se puede entender si no es sobre el fondo de la cuestión teológica platónica: la unidad de lo ideal en lo Uno, divino, bello y verdadero: la idea de bien. Si la unidad de las cosas sensibles se funda en la idea, ¿en qué se funda la unidad de las ideas? Platón responde a este enigma: la unidad de las ideas se funda en la *idea suprema* del *bien* (τὸ ἀγαθόν). Por “participación” (μετέξις), las cosas sensibles (φαινόμενον) tienen su fundamento y unidad en la idea (ἰδέα), y las ideas tienen su fundamento y unidad en la idea del bien (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) (Platón, 1903a: 509b).

La dimensión *arcóntica* de la idealidad platónica, la estabilidad formal y unitaria del acontecimiento en total, pensada como fundamento de la naturaleza (ἀρχή de φύσις), determina cierta racionalidad orgánica en la ontología política de Platón: la multiplicidad, aleatoriedad y contradicción de lo sensible tienden, en su movimiento natural ascendente, a subsumirse en la unidad del elemento universal de la idea –y en el *arcontado* o estructura jurídico-institucional de la ciudad ideal, por supuesto. El énfasis de este aspecto en la ontología política de Platón determina una escena de lectura largamente sedimentada, que entre otros de sus efectos ha puesto histórica e historicistamente en juego un *concepto fuerte de institución*, al hilo de una *desmaterialización de la república*. Se trata de una tradición que, desde Platón y pasando por la teología cristiana y la Ilustración, llega hasta nuestros días. A contrapelo de ello, Lezra lee en Lucrecio el gesto de un pensamiento que, en lugar de *inmunizarse para ponerse en forma*, reconoce su carácter material e incorpora el carácter aleatorio y radicalmente heterogéneo de la singularidad y la singularización de la naturaleza material en general. Frente al *pensamiento unitario* de Platón, articulado fundamentalmente por el gesto de la *reductio ad unum* (πρός ἓν) –interesado en la gramática del mundo como texto soberano–, el pensamiento de Lucrecio sería traza de un *pensamiento hospitalario*: le interesan esos lugares donde la gramática del mundo se desgarran, y por eso puede pensar una *república material y salvaje hecha de instituciones defectivas* que den cuenta de la potencia histórica de los pueblos y su eventualidad no caída al régimen representacional fuerte.

*

⁵ En efecto, en griego todavía hoy se usa corrientemente τὸ ἔσχατον en su acepción más violenta pero reprimida, de *mierda* –en lo presentable, tal acepción es normalmente reprimida, pongamos el caso, por los helenistas hispanos que elaboran los diccionarios corrientes de griego-español.

Si toda vida es una forma de vida, la lógica teo-onto-antropológica que proyecta el platonismo occidental –en cuanto lógica de gobierno y asociación política– implica, en primer término, la *separación entre vida y forma*, y la *proyección de la forma como anterior a la vida* –de tal manera que la vida no puede tener con su forma otra relación que no sea la obediencia a su régimen de deuda. En segundo término, la lógica ontoteológica de gobierno implica la *articulación de la forma de vida en relación a un principio* –el fantasma hegemónico como interdicto hermenéutico y normativo, que en griego se expresa en la “relación a lo uno” (πρός ἓν). Pero en la mirada de Lucrecio, tal fantasmática –*esse ea quae rerum simulacra vocamus*– es tensionada en su hegemonía por el *clīnāmen* o movimiento discordante de la vida que se escapa, con la imagen en fuga de una república salvaje. El *clīnāmen* es aquí el concepto clave de una gramática defectiva de la apertura, el encuentro y el desvío, de la violencia originaria y el resto ingobernable política y categorialmente.

Me parece que la lectura que hace Lezra del oceánico poema de Lucrecio nos permite volver a explorar, desde otros motivos, estrategias y artesanías, al menos un par de cuestiones articuladoras de la imaginación política occidental desde el ensamble de la tradición platónica con la del tomismo aristotélico en el canon universitario de la filosofía primera: 1) la trama representacional de *relaciones entre potencia y acto mediadas finalísticamente*, al momento de pensar la eventualidad del movimiento y de la vida de relación entre entidades; y 2) la lógica proposicional que, al problematizar la relación entre la entidad (substancia) y las categorías, sistematiza el orden del juicio clasificatorio en virtud del cual el singular/plural (lógica de la diferencia) deviene relación a lo uno: el *singular* deviene “caso” *particular* de un *universal* teleológicamente informado (lógica del gobierno en cuanto *imperium*).

Platón, por supuesto, como bien lo vio su lector Maquiavelo varios siglos más tarde, también enfrentó la dimensión material de la historia en su carácter aleatorio y conflictivo –ya sea pensando la guerra civil (στράσις) en *República* (Platón, 1903a: 470b), o incluso en el *Timeo* (Platón, 1903e: 52b), en esa dimensión del no-lugar-que-da-lugar (χώρα) que se halla antes de toda posible relación mimética entre lo sensible y lo inteligible. Pero allí donde Platón *retrocede* ante algo abismal y aterrador, conjurando lo que se le aparece como la tendencia al no-ser del singular como lo último (ἔσχατον) –subsumiéndolo o aniquilándolo en nombre del orden ideal de la república–, la pedagogía del terror del poema sobre la naturaleza de Lucrecio acoge ese secreto una y otra vez descubierto y olvidado como el corazón de un pensamiento serenamente espantado, que busca conjurar, además de la necia violencia supersticiosa y sacrificial de los hombres, los efectos autoinmunes de una república ideal derivada de ello. Jacques Lezra escribe:

Dos milenios después de que se redactara (antes del 50 antes de Cristo), la sombra del «*Dē rērum natūra*» de Lucrecio cae sobre las disciplinas “populares” de la filosofía, la historia y la crítica literaria, los estudios religiosos, los clásicos, la filosofía política y la historia de la ciencia, entre otras. ¿Cómo dar cuenta de la modernidad de la obra? ¿O, quizá, de su impresionante resistencia ante todo esfuerzo de alinearla con las preocupaciones de una época (ya sea el momento de su escritura; el de su redescubrimiento; su primera y escandalizada recepción; su persistencia en tanto monstruo filosófico siniestro que vaga por los áticos de la

Ilustración; su incómodo flirteo con las críticas al determinismo; su regreso a los debates académicos a finales del siglo veinte)? ¿Qué significa *Dē rērum natūra* para nosotros? (Lezra, 2020: 32).

Repensar lo político con Lucrecio conlleva un movimiento o dislocación epocal radical desde la estructura arborescente de la ontoteología política (el *πρός ἔν* o afirmación sacrificial de lo uno como incorporación orgánica bajo un principio trascendental) a la afirmación anárquica y no sacrificial de las multiplicidades inmanentes de lo vivo, proliferación de la vida pagana, de sus éjidos y sus heterocronías. La potencia del viviente como resto habría que pensarla, pues, en tensión destituyente respecto de la ficción imaginal de la trascendencia del poder soberano –el fantasma hegemónico como “trono vacío” o *non res*– y de su proyección económico-gubernamental en la inmanencia como captura, modelamiento, productivización o sacrificio de la vida –tecnología de crianza humanista. Como si fuera una ontología modal barroca, la “expresión” de la potencia implica la “destrucción” del principio de representación que la captura. En ello se juega la imagen en fuga de la república.

BIBLIOGRAFÍA

- Lezra, Jacques. (2020). *República salvaje. De la naturaleza de las cosas*. Santiago: Macul.
- Lezra, Jacques. (2018). *On the Nature of Marx's Things. Translation as Necrophilology*. New York: Fordham University Press.
- Lezra, Jacques. (2010). *Wild Materialism. The Ethic of Terror and the Modern Republic*. New York: Fordham University Press.
- Lucrecio, Tito. (1976). *Dē rērum natūra / De la naturaleza*. Barcelona: Bosch.
- Platón. (1903a). *Πολιτεία*. Oxford: Oxford University Press.
- (1903b). *Σοφιστής*. Oxford: Oxford University Press.
- (1903c). *Φίληβος*. Oxford: Oxford University Press.
- (1903d). *Γοργίας*. Oxford: Oxford University Press.
- (1903e). *Τιμαευς*. Oxford: Oxford University Press.



THE FORCE OF NONVIOLENCE

Antoni Isidor Marí Marí

Universitat de Barcelona
marimari.antoni.i@gmail.com

Reseña de: Butler, Judith. (2020). *The Force of Nonviolence*. Londres: Verso.

¿Cómo afirmar una praxis política verdaderamente comprometida con la preservación de la vida y de las condiciones que la hacen posible? ¿Cómo vehicular la fuerza, la agresividad y las pasiones ambivalentes que entran en juego en la política, con un hacer que afirme la igualdad de todas las vidas de ser (potencialmente) lloradas? Pero, sobre todo, cómo hacerlo en un mundo en el que una persona racializada, víctima de violencia policial, puede y es llevada a juicio acusada de la violencia que padece. En un mundo en el que protestas pacíficas en contra de medidas represivas son tachadas y tratadas por la ley y el Estado como violentas; donde miles de refugiados son dejados a morir en el mar Mediterráneo o en las vallas fronterizas de Europa, en condiciones deplorables, mientras esperan asilo. En un mundo donde millones de mujeres, personas trans, queer, gays, lesbianas e identidades disidentes son nombradas como violentas por manifestarse precisamente contra la extrema violencia que padecen día a día. Es desde estas urgencias, desde y para estas vidas, vidas precarizadas, dejadas a morir, que Judith Butler escribe su último texto hasta la fecha.

The Force of Nonviolence (Butler, 2020) es la afirmación de la posición de Judith Butler frente a los debates recientes en torno a la violencia en la izquierda política y académica¹, así como la situación convulsa que vivimos en la actualidad. En este texto la autora incita una fecunda reflexión a partir y hacia movimientos sociales, como el Me Too en Estados Unidos o Ni Una Menos en Latinoamérica, a la luz del diálogo con autorxs como Foucault, Fanon, Freud, Klein y Benjamin.

Los temas y reflexiones que despliega Butler en esta obra son materiales que ha ido trabajando y exponiendo durante los últimos años. Los diversos capítulos son elaboraciones a partir de los seminarios que ha ido impartiendo en la Universidad de Yale (2016), Glasgow (2018) y Dublín (2019), así como reflexiones a partir de los diálogos llevados a cabo en centros como el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, la Universidad de Meiji, Tokyo, o la Universidad de Zúrich. Este texto se escribe pues, no desde una posición teórica o académica, sino desde la voluntad de confundir e integrar su voz con la de los movimientos sociales recientes (algunos de ellos ya mencionados), y dar una respuesta a las encrucijadas que azotan la vida de todxs en la actualidad.

¹ Véase Žižek (2008), Agamben (2005), Derrida (1991), Foucault (2004) o Benjamin (1998).

La obra inmediatamente anterior a *The Force of Nonviolence*, esto es, *Frames of War: When is life grievable?* (Butler, 2009), concluye con el capítulo “The Claim of Nonviolence” (traducido al catalán como “La reivindicació de la No-violència” (Butler, 2019)). En este, la filósofa invoca un “grito”, un llamamiento a una posición afirmativa desde la no violencia. Es a partir de este capítulo y de los ya nombrados seminarios, impartidos durante estos últimos años, que Butler coge el relevo y afirma dicha posición, ya no desde un llamamiento, sino desde la *fuerza* que esta contiene.

Así, *The Force of Nonviolence* se enmarca en la línea que Butler viene trazando con sus publicaciones más recientes, inaugurada con *Precarious life: The Power of Mourning and Violence* (Butler, 2004), seguida de *Frames of War: When is life grievable?* y extendida con numerosos artículos y publicaciones, como *Violència d'estat, guerra i resistència* (Butler, 2010) o *Vulnerabilitat, supervivència* (Butler, 2008). La autora responde a la urgencia del presente y a las exigencias de su propia obra con una posición afirmativa: una no violencia agresiva y militante, contrapuesta a posiciones individualistas y pasivas; una posición íntimamente comprometida con la igualdad, la preservación de la vida y las condiciones que la hacen posible.

Ya en el inicio Butler traza, a través de citas, un linaje a partir del cual se inspira en la reflexión que sigue: se trata de citas de Mahatma Gandhi, Martin Luther King Jr. y Angela Davis. Asimismo, empieza señalando que el problema principal que se presenta al elaborar una posición no violenta es precisamente definir qué entendemos por violencia y por no violencia. La búsqueda de determinación de un atributo esencial que caracteriza la violencia se vuelve escurridiza, puesto que en muchos casos esta adquiere la forma del golpe (*blow*) físico, pero no se limita a este campo (pues podemos considerar otros tipos de violencia no-física como la violencia verbal, la violencia institucional, la precariedad...). A su vez, la distinción entre violencia y no violencia está atravesada por una confusión lingüística: el hecho de que una misma práctica pueda ser nombrada como violenta por el estado, y como no violenta por aquellas personas que la ejercen, pone de relieve que la caracterización de un acto como “violento” depende del ser nombrado y del poder que nombra.

En diálogo con Walter Benjamin y su obra *Para una crítica de la violencia* (1998), de la que hace una potente interpretación a través de otros textos de Benjamin como “La tarea del traductor” (2010) y “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos” (1998), la filósofa afirma que el monopolio de la violencia por parte del Estado se mantiene a través de la práctica exclusiva de nombrar como violentos ciertos actos, práctica que se sustenta en un campo de fuerza estatal, social y discursivo. Este campo de fuerza opera e insiste en el seno de la vida social, determinando qué vidas merecen ser lloradas y qué vidas son consideradas como ya perdidas de antemano.

A partir del concepto de biopoder foucaultiano, Butler traza y piensa a partir de la noción de “vidas lloradas” (*grievability*), esto es, cómo una vida, para ser reconocida como tal en el campo de fuerza estatal, debe ser leída como una vida poseedora de un valor incuantificable, una vida que debe ser protegida y (potencialmente) llorada si muriera. Es esta capacidad de “ser llorada” la que le da a la vida su verdadero estatuto, y es esta capacidad la que el poder estatal regula y niega a ciertas vidas, prohibiendo el marco social, lingüístico, cultural e intersubjetivo de su reconocimiento. En ausencia de este marco, las vidas dejadas a morir son vidas perdidas: como señala

Butler, “We cannot lose those who cannot be grieved. They are treated as beyond losing, already lost, never living, never having been entitled to life” (2020:122).

En todo el mundo, y especialmente en los Estados Unidos, esta fuerza estatal y social que determina el estatuto de la vida está atravesada por el racismo institucionalizado. Recogiendo el proyecto foucaultiano trazado en seminarios como *Naissance de la biopolitique* (2004), y ensamblándolo con la noción de “the zone of non-being” trazada por Frantz Fanon, Butler desarrolla el concepto de *phantasma* racial (*racial phantasm*). Este *phantasma*, que Butler articula a partir de la obra de Melanie Klein (y que escribe con ph- para diferenciar y recalcar su carácter psicoanalítico), es la imagen especular que atraviesa todo el tejido social e insta a las personas racializadas, aquellas que padecen una brutal violencia policial y estatal, como sujetos leídos bajo las categorías de “violentos”, potencialmente violentos o incluso como “pura violencia encarnada” (Butler, 2020: 4). Así, el marco de poder policial y estatal se justifica a sí mismo, invirtiendo el sentido de la violencia y estableciendo su poder como legítimo y justo. La simple existencia de las personas racializadas queda leída como “violencia”, como aquello de lo que hay que protegerse. Una vez más, las vidas de estas personas son determinadas como “no llorables”, como ya perdidas, inexistentes; como nunca llegadas a ser vidas.

Por ello, una posición verdaderamente comprometida con la igualdad debe tener en cuenta este marco, debe hacer inoperativa la distinción entre vidas (potencialmente) lloradas y vidas “ya perdidas”. Y es en la justificación de la violencia como autodefensa que se repite, una vez más, esta distinción: una distinción entre las vidas que merecen ser protegidas mediante la violencia, y unas vidas de las que hay que protegerse, llegando incluso a su destrucción; distinción atravesada por la problemática de establecer de antemano un(os) sujeto(s) políticos, un “nosotros” que hay que proteger ejerciendo violencia sobre un “ellos”². Asimismo, la violencia como autodefensa se despliega ante una “posible” amenaza. Entrando en el terreno del *phantasma* social, la amenaza es situada en cualquiera de aquellos sujetos que se caracterizan como potencialmente violentos, en contraposición a aquellos que son vistos como sujetos a defender, llegando, si es necesario, a la destrucción de “la violencia encarnada”.

Pero las posiciones no violentas son mayoritariamente calificadas como individualistas, como posiciones éticas que no tienen en cuenta la realidad social y la violencia padecida. Esto se debe, de acuerdo con Butler, al *phantasma* social heteronormativo, edadista y capacitista desde el que se piensan los sujetos políticos, y que tiene su representación más clara en los mitos del Estado de naturaleza. Lo que estos mitos, en la mayoría de sus formulaciones, ponen de relieve, es la posición de amo a partir de la cual el hombre blanco occidental actúa: la posición del hombre adulto, autónomo, independiente, que no necesita curas, que se abastece y sobrevive por sí solo en contraposición a los demás sujetos, considerados como esclavos de su dependencia (mujeres, niños, sujetos colonizados etc.). Esta fantasía, presente de manera inconsciente en el hacer político, muestra la ilusión de la vida que se vale por

² Véase Dorlin, 2019.

sí misma, una vida que puede emanciparse mediante la razón y defenderse mediante la fuerza.

Contra esta caracterización, una política desde la no violencia parte de un imaginario antagónico: Butler afirma una vez más lo que atraviesa toda su obra y de donde la no violencia saca toda su fuerza: la profunda e íntima interdependencia de la vida. Desde su inicio, lo que caracteriza la vida humana es un “ser dado al otro”, un estar en manos del otro; cuando un bebé nace, su vida recae, de la manera más clara, en las manos de los otros. Esta condición de radical interdependencia establece la verdadera igualdad de la vida humana: todos estamos, en la misma medida, abocados hacia los otros, conectados interdependientemente. Aceptar esta condición es afirmar una práctica no violenta, afirmar que todas las vidas son iguales, que toda vida merece ser llorada.

Sin embargo, esta condición pone de relieve el potencial destructivo de toda relación. Recogiendo la experiencia psicoanalítica de Klein y Freud, Butler afirma que las pasiones que atraviesan y constituyen la vida política son en ellas mismas ambivalentes: como el niño que teoriza Klein, amamos a quien nos cuida, y, a su vez, le odiamos por encarnar nuestra profunda interdependencia. Las pasiones que nos unen en la vida con los otros tienen también el poder de destruirla: del amor a la agresividad, del cuidado a la indiferencia.

En el último capítulo, Butler analiza la pulsión de muerte como aquello que amenaza la pervivencia de los lazos sociales a partir de los textos de Sigmund Freud. Es en “Duelo y melancolía” (Freud, 1993) que Freud caracteriza la melancolía como la vehiculación de la pulsión de muerte contra el yo a partir de la imposibilidad de aceptar la pérdida de un objeto amado, llegando a reclamar la propia vida para suturar la pérdida. A ella le opondrá la “manía”, que busca romper el lazo con el objeto perdido, protestar contra la brutalidad del *super-ego* y sobrevivir a la pérdida del objeto amado. Es en esta “manía” que Butler divisa la fuerza necesaria para llegar a un saber hacer con la agresividad del *super-ego*, correlato en el sujeto de la autoridad en la sociedad; una posición subjetiva que no sucumba al círculo vicioso de las agresivas demandas del *super-ego* cultural, que busque preservar los lazos sociales que nos unen.

Pero esta preservación de la vida y de los lazos sociales no tiene que estar fundamentada en el amor o en una supuesta comunidad, sino en la afirmación de la vida interdependiente, de los lazos que nos unen y de los que nuestra vida pende. En las últimas líneas del texto, Butler (2020: 205) escribe:

We do not have to love one another to engage in meaningful solidarity. [...] We can always fall apart, which is why we struggle to stay together. Only then do we stand a chance of persisting in a critical commons: when nonviolence becomes the desire for the other’s desire to live, a way of saying, “You are grievable; the loss of you is intolerable; and I want you to live; I want you to want to live, so take my desire as your desire, for yours is already mine.”

En definitiva, el planteamiento que traza Butler en esta obra es de una gran potencia: contra la legitimación de la violencia instrumental, solo la afirmación del para con el otro, solo la práctica no violenta militante y agresiva es capaz de sostener

el deseo de vivir; el deseo de vivir una vida que merezca la pena ser vivida, una vida que pueda ser llorada. Es de aquí, de nuestra radical interdependencia, de donde surge la fuerza de la no violencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2005). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi Editore.
- Benjamin, W. (2010). "La tarea del traductor". En W. Benjamin. (2010) *Obras Completas, IV, 1*. Madrid: Abada.
- (1998). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.
- (1998). "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos". En W. Benjamin. (1998) *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.
- Butler, J. (2020). *The Force of Nonviolence*. Londres: Verso Books.
- (2019). *Marcos de Guerra: Quines vides plorem?* Barcelona, Angle Editorial.
- (2010). *Violència d'Estat, guerra i resistència*. Barcelona: CCCB.
- (2009). *Frames of War: When is Life Grievable?* Londres: Verso Books.
- (2008). *Vulnerabilitat, supervivència*. Barcelona: CCCB.
- (2004). *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*. London: Verso Books.
- Derrida, J. (1991). *Force de loi. Le "fondement mystique de l'autorité"*. Paris: Éditions Galilée.
- Dorlin, E. (2019). *Autodefensa. Una filosofía de la violencia*. Navarra: Txalaparta.
- Freud, S. (1993). "Duelo y Melancolía". En S. Freud. (1993) *Obras completas, XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique*. París: Gallimard.
- Žižek, S. (2008). *Violence*. Londres: Profile Books LTD.



CONTAGIO SOCIAL: GUERRA DE CLASES MICROBIOLÓGICA EN CHINA

Social Contagion. Microbiological Class War in China

Javier Moscoso Cala

Universidad de Málaga

javiermoscoso@uma.es

Reseña de: CHUANG. (2020). *Contagio social: guerra de clases microbiológica en China*. Rosario: Lazo, 68 p.

El 26 de febrero de 2020, después de casi tres meses del inicio de la por entonces todavía epidemia de covid-19,¹ el colectivo Chuang publicaba en su web un artículo titulado «Social Contagion: Microbiological Class War in China». A comienzos de abril de 2020, el texto había circulado ya en un grado comparable a la propagación del virus SARS-CoV-2, causante de la enfermedad covid-19, y había sido traducido a diez lenguas.²

El brevísimo libro que se reseña aquí es la traducción de este artículo al castellano, revisada por la editorial. Contiene, como añadido, un breve prólogo y la presentación del propio grupo. Ofrece un análisis serio, histórico y reflexivo en un momento en que el contexto mediático global y editorial³ había ofrecido mayormente señalamientos vagos y tratamientos ligeros.

Chuang es un grupo de investigación chino que está realizando una importante contribución al estudio del desarrollo económico reciente del país asiático, sus raíces históricas y sus tensiones presentes. Inspirado en la oposición de los movimientos de liberación de Hong Kong, defensores de la imbricación de la crítica con las ciencias

¹ La epidemia fue declarada pandemia por la OMS el día 11 de marzo de 2020.

² Chuang, (2020), «Social contagion: Microbiological Class War in China», última modificación el 26/II/2020, Chuangcn: Blog, en <http://chuangcn.org/2020/02/social-contagion/>.

³ Cabe destacar la siguiente recopilación, con portada desafortunada, de las intervenciones realizadas por figuras intelectuales de América, Europa y Corea del Sur entre el 26 de febrero y el 28 de marzo de 2020: VV. AA., (2020), *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*, lugar desconocido, ASPO. Para un exhaustivo elenco de publicaciones en Internet, ordenadas por día y en cinco lenguas: cfr. Thomas Project, (2020), «Covid-19: UNA MAPPA DI LETTURE / UM MAPA DE LEITURAS / PRESS REVIEW / REVUE DE PRESSE», consultado el 14/III/2020, Thomas Project. A Border Journal for Utopian Thoughts, en <http://www.thomasproject.net/2020/03/14/coronavirus-map/>.

duras y firmes partidarios del reconocimiento del desastre ecológico, están consiguiendo renovar la crítica al capitalismo de Estado del Partido Comunista Chino.

El grupo publica una revista homónima en inglés donde podemos encontrar entrevistas, traducciones, artículos propios y colaboraciones externas, así como sugestivo material fotográfico. Han publicado hasta la fecha dos números: el primero, *Dead Generations*, donde presentan tanto su marco teórico como la primera parte de su historia económica reciente de China, y registran, también, algunas tensiones actuales en el país; y *Frontiers*, el segundo, donde narran la transición al capitalismo iniciada en 1978 por Deng Xiaoping y dedican especial atención a los límites fronterizos y al reciente colonialismo del gigante asiático.

La tesis que se encuentra en la base de *Contagio social: guerra de clases microbiológica en China* es que la propagación del virus expresa la situación actual de la producción y de la distribución económicas. Como efecto de retroalimentación sobre esta situación, la crisis derivada de la epidemia intensificó sus tensiones previas y desembocó en una crisis política en China de carácter bivalente. La crisis política hizo visible a la población las potencialidades y dependencias invisibles de nuestro mundo, al mismo tiempo que permitió al Estado ensayar formas inéditas de control social (p. 20).

En el primer capítulo, «El horno», se presenta la situación de la ciudad de Wuhan, del país asiático y se señalan los problemas a resolver. El grupo identifica la poca profundidad de las explicaciones mediáticas de la crisis. Entre ellas, las que son capaces de apuntar a la dimensión económica se circunscriben, meramente, a las políticas estatales de contención del virus y a sus consecuencias económicas. Se reducen, de esta manera, a los límites de la acción en respuesta por parte de los Estados y a sus efectos económicos, y no alcanzan a preguntarse cómo enfermedades y plagas de este tipo pueden llegar a tener lugar y a expandirse con la virulencia con la que lo hacen. Por otro lado, desaprovechan la oportunidad de detenerse y de reflexionar sobre el estado actual de la sociedad y sobre las tensiones que la propia crisis revela (p. 19-20).

En este sentido, la finalidad del texto es doble. Primero, persigue ofrecer una explicación histórica de las condiciones de propagación y génesis del virus SARS-CoV-2, que parta de las relaciones entre la dimensión socioeconómica y la biológica. En segundo lugar, busca extraer algunas lecciones de la respuesta del Estado chino a lo que terminó por convertirse en una crisis sanitaria, socioeconómica y política a escala global. A cada uno de los objetivos le corresponde lo que podemos denominar una sección.

La primera sección se compone por los cuatro capítulos que siguen al primero. En «La producción de las plagas», el grupo estudia cómo la expansión de la producción bajo la lógica de acumulación mejora las condiciones para la génesis de cepas cada vez más virulentas. En «Historia y etología», se articula una historia del desarrollo histórico de tales condiciones y estudia tres casos notables de nuestra historia contemporánea: las epidemias de ganado inglesas del siglo XVIII, el brote de peste bovina en la década de 1890 en África y la pandemia de Influenza tipo A-H1N1, o gripe española, de 1918. Después, interpreta el brote de SARS-CoV-2 en China,

primero bajo el aspecto de la distribución o de las condiciones de su circulación, en «La edad dorada», y seguidamente bajo el aspecto de la producción o de las condiciones de su génesis, en «No hay ninguna tierra salvaje». Sumariamente, el grupo Chuang sostiene mediante un hilo argumental claro y convincente cómo epidemiología y economía se relacionan recíprocamente.

Su argumentación comienza con el plano de la producción de las epidemias, como el ébola, el SARS y las gripe aviar y porcina. Para realizar esta indagación se remiten mayormente al reciente libro de Robert G. Wallace, *Big Farms Make Big Flu*,⁴ y otras publicaciones sobre etiología de las epidemias, que aplican de manera perspicaz a la propagación del SARS-CoV-2 y comentan algunos casos históricos.

Regularmente, el origen de tales enfermedades es la transferencia zoonótica, es decir, «saltan» entre especies animales. El entorno propicio para tales saltos son la proximidad y la regularidad del contacto. Con frecuencia, además, evolucionan en la *interfaz* entre especies, es decir, en la zona de interacción recíproca entre éstas. Por ello, cuando la interfaz entre las personas y el resto de los animales cambia, también lo hacen sus condiciones de evolución. Esto sucede a través de dos vías, como recoge el texto hábilmente de R. G. Wallace.

La primera está directamente vinculada con la industria agroganadera. Cuando un virus infecta a numerosos individuos de la misma especie próximos entre sí, que, al mismo tiempo, cuentan con un ciclo de vida acortado por la exigencia industrial de rentabilidad, el aumento de su nivel de contagio supone una ventaja evolutiva para su pervivencia. Muchos de esos animales, por lo general, han sido «cultivados» genéticamente, de modo que su variedad genética es menor y se reducen los «cortafuegos» inmunológicos que podrían frenar una hipotética transmisión. A estos factores se le suma las condiciones de hacinamiento y la proximidad con humanos propios de las industrias agroganaderas, que hoy pueblan gran parte de las zonas rurales de los países pobres y de países con destacado crecimiento económico, como China (p. 24).

La segunda vía se vincula a la expansión y ocupación geográfica cada vez mayor de las industrias agroganaderas, que empuja a los animales silvestres hacia hábitats nuevos y acerca progresivamente a los grupos humanos a los animales silvestres y a nuevos entornos. Este proceso «desentierra» nuevos patógenos al hacerles entrar en contacto a ambos, a velocidad acelerada, con habitantes y entornos nuevos. Mientras tanto, los propios animales silvestres son enlazados cada vez más con las cadenas de valor productivas del mercado global (p. 41).

Mediante estas dos vías, la subsunción real y la subsunción formal en la producción, se aprecia cómo el aspecto geográfico de la expansión económica y de la ocupación crecientes de las industrias agroganaderas alteran las condiciones de proximidad entre especies animales, entre ellas las humanas y no-humanas. Esto agranda y conforma una interfaz que aumenta las oportunidades y favorece las

⁴ Cfr. Robert G. Wallace, (2016), *Big Farms Make Big Flu. Dispatches on Influenza, Agribusiness, and the Nature of Science*, Nueva York, New York University. Robert G. Wallace es biólogo evolucionista y filogeógrafo de la salud pública en el Institute of Global Studies, de la Universidad de Minnesota.

condiciones para la transferencia zoonótica, haciendo más probable la propagación de enfermedades virulentas (p. 41). La geografía económica se vincula, por tanto, con la epidemiología.

El segundo de los planos que se estudian es la distribución de tales virus. Su propagación es favorecida por el crecimiento de los circuitos mundiales de mercancías, así como por las migraciones regulares de mano de obra. Estos factores generan, por los altos niveles de distribución y de diseminación, un número creciente de vías evolutivas locales en un tiempo reducido, lo que posibilita un mayor número de variantes y mejora las posibilidades de pervivencia y circulación. Así, estas nuevas condiciones optimizan paulatinamente las condiciones para que las cepas virales salvajes y las generadas en contextos industriales se conviertan en nuevas pandemias globales (p. 42).

En el caso particular de China, el texto nos brinda con todo lujo de detalles los efectos de las recientes urbanización y producción industrial agroganadera, así como de la extrema desregulación de artículos domésticos y alimentos. Así mismo, se detiene en el abandono y privatización del sistema estatal de salud y en el consiguiente deterioro del estado de la salud pública causado por la conjunción de estos factores. Para ello, se remite a recientes publicaciones sobre la historia del sistema sanitario chino y algunos escándalos sanitarios previos a la crisis causada por el SARS-CoV-2.⁵

Remitiéndose a una sugerente bibliografía, el grupo defiende que, al igual que en el caso de la gripe de 1918, las débiles condiciones de salud de la población han facilitado la rápida propagación del virus, en un contexto en el que aparecen nuevas enfermedades transmisibles en China cada uno o dos años (p. 38). Aunque las causas no se demostraron antes de la publicación, las hipótesis que las situaban en el mercado mojado⁶ de Wuhan, nos remiten o bien a los cerdos criados por la industria ganadera o bien a murciélagos o serpientes silvestres procedentes de la caza destinados a satisfacer las demandas de alimentación (p. 39).

En la segunda sección del texto, el grupo registra y comenta la crisis política derivada de la propagación del virus en China. En «La contención como ejercicio en el arte del Estado» detalla la respuesta del Estado, en «Incapacidad» recoge algunas reacciones de la población e instituciones y, finalmente, extrae algunas lecciones de la crisis en «La guerra surrealista».

A ojos del colectivo Chuang, la respuesta del Estado fue torpe en su respuesta temprana, incapaz a la hora de coordinar las localidades y tuvo que depender en

⁵ Se han producido numerosos escándalos, como la adulteración de leche animal con plástico (melamina) para alcanzar niveles aptos de proteínas y como el empleo de vacunas falsas en hospitales privados, que han generado un clima de desconfianza entre el público (p. 34). La degradación del sistema de sanidad público ha conducido, en casos extremos, a agresiones violentas a personal sanitario, huelgas y la posterior represión por parte del Estado (p. 37-38).

⁶ «En algunos países asiáticos, se llama generalmente mercado mojado a un mercado de comida al aire libre, un mercado callejero. El nombre procede de la costumbre de mojar y limpiar rutinariamente los suelos con agua, hasta el extremo de inundarlos» (p. 17).

exceso de medidas punitivas y represivas. El sobreesfuerzo en el control y circulación de la información y de la propaganda estatal causó expresiones de malestar dentro de sus mismas plataformas de difusión. Por esta vía, la incapacidad quedó expuesta a un importante número de personas (p. 53-54).

La descoordinación entre el nivel central y el local, y la ridícula arbitrariedad de las respuestas locales, indican lo que, según el colectivo, es una pauta en el arte de gobierno del Estado asiático. El Estado central, al carecer de estructuras de mando formales y eficaces que lo conecten con las localidades, debe basarse en una combinación de llamamientos generalizados a la población y funcionarios, y en una serie de castigos ejemplares posteriores para quienes peor respondan. El texto registra clarificadoras reacciones de la población y reveladoras declaraciones, y alerta del carácter arbitrario y del riesgo de la violencia que protagonizaron las descoordinadas reacciones locales (p. 59).

En pocas palabras, la contribución del grupo Chuang supone un análisis riguroso de las causas y efectos de la crisis del SARS-CoV-2 que no incurre en conclusiones superficiales. A diferencia de las que tratan de atribuir responsabilidad a las prácticas culturales de la población china, recurre a las condiciones de producción y distribución de las epidemias contemporáneas para ofrecer un marco interpretativo serio de la propagación de las epidemias y sus efectos.

El análisis es, sin duda, una aportación esclarecedora. Las consideraciones realizadas sobre la producción y la distribución dejan lugar para que, con posterioridad, se pueda indagar en qué medida la crisis expresó y afectó a las condiciones de la reproducción social. Desde luego, preguntarse por el papel de la reproducción social en la crisis, que hoy día todavía recae mayormente sobre las mujeres, así como por su probable abandono en las reacciones de los Estados, es una excelente pregunta para siguientes investigaciones.

Sobre el otro foco del libro, la respuesta estatal y, en particular, sobre la violencia, un buen recurso para ampliar y profundizar sus análisis posiblemente sea la asunción política de la precariedad de toda vida y de nuestra vulnerabilidad compartida, en los términos en los que lo propone la filósofa estadounidense Judith Butler. Bajo esta estela, elementos también distribuidos y asignados diferencialmente, como la exposición a la violencia, los cuerpos que aparecen públicamente y cuyas pérdidas son, finalmente, lamentadas y aquello que públicamente en momentos de tal gravedad se puede decir, escuchar, leer y sentir, pueden, todos ellos, comenzar a tener relieve propio. Con esta breve, pero sugerente aportación, el colectivo Chuang se presenta por primera vez al público hispanohablante y contribuye a que la discusión académica y pública sobre la crisis derivada del coronavirus se parezca algo más a un diálogo transcontinental e intercultural.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BUTLER, Judith. (2016). *Frames of War. When Is Life Grievable?* Nueva York: Verso.
- BUTLER, Judith. (2006). *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. Nueva York: Verso.

GILSON, Erinn C. (2014). *The Ethics of Vulnerability. A Feminist Analysis of Social Life and Practice*. Nueva York: Routledge.

