

LA VOZ APOCALÍPTICA O PRIMERA FORMULACIÓN DEL IMPERATIVO SALVAJE: «VEN»

Cristina RODRÍGUEZ MARCIEL

UNED

crmarciel@fsof.uned.es

Venido de lo otro ya como una respuesta y una cita sin presente pasado, «Ven» no soporta ninguna cita metalingüística, puesto que él es ya, por sí mismo, un relato, un recitativo y un canto cuya singularidad permanece a la vez absoluta y absolutamente divisible. No se deja fiscalizar ni por una onto-teo-escatología ni por una lógica del acontecimiento, por nueva que sea y cualquiera que sea la política que anuncie. En ese tono *afirmativo*, «Ven», no marca en sí ni un deseo, ni una orden, ni un ruego, ni una petición. Incluso, precisamente, las categorías gramaticales, lingüísticas o semánticas, según las cuales podríamos determinarlo, están asimismo atravesadas por el «Ven». Este «Ven», no sé qué *es*, no porque yo ceda al oscurantismo, sino porque la pregunta «qué es» pertenece a un espacio (la ontología y, a partir de ella, los conocimientos gramaticales, lingüísticos, semánticos, etc.) abierto por un «ven» venido de lo otro.

Jacques Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*

Siendo así, don de habla, don en «pura» pérdida que no podría asegurar la certeza de ser alguna vez acogido por el otro, aunque el otro es el único que vuelve posible, si no el habla, al menos, la súplica de hablar que lleva consigo el riesgo de ser rechazada o extraviada o no recibida.

Así se presiente que la comunidad, en su fracaso mismo, colabora con cierta clase de escritura, la que no hace otra cosa que buscar las últimas palabras: «Ven, ven, venga, usted o tú a quien no podría convenir la inyunción, el ruego, la espera».

Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*

Nadie quiere aquí atarse a una historia (Blanchot, 1962: 18).

Cuentan que se produjo en unas circunstancias extrañas el que fue el primer encuentro entre el entonces joven filósofo, Jacques Derrida, y aquel enigmático escritor que venía fascinándole desde su adolescencia¹. De su

¹ «Gracias a Sartre [Derrida] también descubrió a muchos escritores que se volverán esenciales para él. Lo admite sin rodeos: “La primera vez que vi el nombre de Blanchot, el nombre de Ponge, el nombre de

aspecto, le sorprendió su sobriedad, la autoridad discreta que irradiaba su figura y la «sonrisa dulce» con la que abría y prolongaba «la atención silenciosa»² que concedía siempre a su interlocutor. Aunque venían carteándose desde 1964, aquella mañana del mes de febrero de 1968, Maurice Blanchot había solicitado visitarle en su despacho de la École Normale Supérieure de la calle Ulm. Mientras esperaba, no pudo evitar recordar el contenido de la primera carta sin fecha que recibió cuatro años antes con ocasión de la publicación de «Violence et métaphysique». Con qué vivo entusiasmo, con cuánta vehemencia Blanchot manifestaba haber leído éste y sus artículos precedentes, «de cuánta ayuda» habían sido para él sus investigaciones y de qué modo estaría «encantado de continuar formando parte del movimiento de [su] reflexión» (cit. en Peeters, 2010: 177)³. Jacques Derrida estaba ya al tanto del desagradable incidente que ese día llevó a Blanchot precipitadamente a su despacho y cuya gravedad le había hecho abandonar el voluntario retiro en que permanecía desde algunos años atrás. Dicho retiro le había rodeado hasta tal punto de un silencio buscado que hasta que no recibió la llamada telefónica de una inconsolable Jacqueline Laporte no se puso al corriente de la situación. No relataré aquí el detalle de los hechos y me limitaré a hacer de ellos un sucinto resumen. Todo comenzó cuando François Fédier, alumno de Jean Beaufret, tomó la iniciativa de reunir en un volumen algunos textos con los que homenajear a su maestro, solicitando la contribución de Michel Deguy, René Char, Roger Laporte, Maurice Blanchot y Jacques Derrida, entre otros. Unas semanas más tarde, cuando ya todos habían consentido en formar parte del proyecto, Roger Laporte, en el transcurso de un almuerzo, hizo partícipe a Derrida de su malestar por algunas declaraciones antisemitas que había oído mantener a Beaufret en una conversación privada. La consternación de Derrida desencadenó su reacción inmediata y airada y ese mismo día escribió a Fédier para hacerle partícipe de su indignación: «Acaban de referirme [...] ciertas frases mantenidas repetidas veces por Jean Beaufret, en resumen, unas frases

Bataille [...], fue en *Situations*. [...] Empecé por leer los artículos de Sartre sobre esta gente, antes de leerles» (Peeters, 2010: 49). Estas declaraciones están recogidas por Peeters en el capítulo segundo, «Sous le soleil d'Alger», de la reciente y monumental biografía de Derrida y que corresponde a los años que van desde 1942 a 1949; en dicho capítulo Peeters da cuenta de las lecturas que ocupan a Derrida en su adolescencia.

² «En 1968, según Jacques Derrida, lo que Blanchot viste más a menudo es un jersey negro con el cuello vuelto. La autoridad discreta está siempre ahí. La “sonrisa dulce” abre y prolonga “la atención silenciosa”. Roger Laporte, que lo conoció en 1959 ya casi calvo, con algo de cabello de un rubio muy pálido, se refiere de igual modo a una sonrisa extremadamente tierna, “de una grandísima atención y una grandísima gentileza”, que deja traslucir “un carácter de su corazón al menos igual al carácter de su inteligencia”» (Bident, 1998: 30-31). «[Maurice Blanchot] El nombre de un rostro del que la ternura de su sonrisa no abandonó ni un segundo durante todo el tiempo de nuestros encuentros. Los silencios, la respiración necesaria de la elipsis y de la discreción, en el transcurso de nuestras conversaciones, fue también, en la medida en que puedo recordarlo, el tiempo bendito, sin la menor interrupción, el tiempo continuo de una sonrisa de una espera confiada y benevolente» (extracto del discurso fúnebre pronunciado por Derrida durante la ceremonia de incineración de Blanchot; Derrida, 2003: 325-326).

³ La cita corresponde a una carta sin fechar dirigida por Maurice Blanchot a Derrida (octubre o noviembre de 1964).

brutal, clara y vulgarmente antisemitas. Me resulta absolutamente imposible, a pesar de mi estupefacción, dudar de lo que me ha sido así referido» (Peeters, 2010: 240). Lo que sigue es suficientemente conocido. A pesar de la discreción de Derrida, Fédier colige que «el informador» no es otro que Laporte que, sin haber visto venir la tormenta que desencadenarían sus palabras, se convierte de acusador en acusado. Fédier y Beaufret niegan, Laporte afirma. Laporte no puede tolerar que sus palabras se pongan en duda y su estado de ánimo por el incidente empieza a acercarse a la enfermedad. Jacqueline, finalmente, toma la iniciativa de apelar a Blanchot...

¡Ah, qué torpeza! Había olvidado referir lo más penoso de esta historia. No he mencionado que, aquella mañana tan fría del mes de febrero, fue Jacques Derrida quien tuvo que contarle a Maurice Blanchot lo que nadie le había hecho saber todavía: que el blanco de aquellas manifestaciones antisemitas no era otro que el único amigo al que Blanchot tuteaba⁴: Emmanuel Lévinas.

Sin embargo, si algo podía confortar el ánimo del joven filósofo era constatar el modo en que, al menos, todo este lamentabilísimo asunto era vivido por Blanchot en un frente común de confianza, en una solidaria complicidad con él. Así se lo hizo saber Blanchot unos días más tarde, cuando le pidió que firmaran juntos una carta dirigida a todos los participantes del libro –que se publicaría con el título de *L'Endurance de la pensée*– con la que explicar el motivo por el que, tras difíciles debates y deliberaciones, ambos habían decidido mantener finalmente su contribución: «Estaré, en cualquier caso, encantado de firmar en común con usted esta carta, puesto que con lo que cargamos hoy en común, y que es bastante pesado, estoy seguro de que pertenecerá más tarde (si nuestra vida comporta un más tarde) a la verdad y quizás a la dicha de la amistad» (extracto de la carta enviada por Blanchot a Derrida el 23 de marzo de 1964; en Bident, 1998: 467). *¡Oh, amigos míos, no hay ningún amigo!*

«Si nuestra vida comporta un más tarde». ¿Habrán un *más tarde*? ¿Cuánto más tarde? ¿Cuántos más tarde? «Más tarde», «más tarde», «más tarde» son citas en abismo, citas de citas: «“Más tarde”, son las primeras palabras, al comienzo del epílogo [de *L'Instant de ma mort*]. “Más tarde”, no recuerda solamente la demorancia⁵ y la demora

⁴ «Aquí está mi saludo a Emmanuel Lévinas, el único amigo –ah, lejano amigo– al que tuteo y que me tutea; esto ocurrió, no porque fuéramos jóvenes, sino por una decisión deliberada, un pacto al que espero no faltar jamás» (Blanchot, 2000: 34).

⁵ En francés «*demourance*». Derrida propone este neologismo en *Demeure. Maurice Blanchot* para acercar fonéticamente «*demourance*» a «*demeurance*». El segundo término es una palabra en desuso con la que se definía el hecho de hacer de un lugar un domicilio, esto es, el hecho de habitar o morar en un lugar. Podría traducirse por «habitanza», cuyo significado en la vigésima segunda edición del diccionario de la RAE es también una palabra desusada que define la acción y el hecho de habitar. En español no se

de la moratoria. Habría que releer aquí otros “más tarde” inauditos de Blanchot» (Derrida, 1998: 131).

Un secreto a punto de no serlo ya, un pesado secreto sin secreto con el que ambos cargaron, selló entonces una amistad esencial, el pacto al que ninguno de los dos amigos faltó jamás.

Incluso si los dos hombres no volvieron a verse desde 1968 y si los intercambios de cartas son escasos, se mantuvieron unidos por una «amistad de pensamiento» que siguió siendo, tanto para el uno como para el otro, «una gracia de la vida». Blanchot le escribe a Derrida al día siguiente de una llamada de teléfono, en agosto de 1985: «Oírle, haberle oído ha sido un acontecimiento tan emotivo que apenas he sabido responder a él. Quizás no importa. Desde siempre, todo se ha sobrentendido entre nosotros. Eso afecta a lo más profundo y se dice no diciéndose». Vuelve a decírselo seis meses más tarde, después de haber recibido *Parages*: «A propósito de ese don que me ha sido concedido, no sin riesgo para usted mismo, por este libro y por sus libros y por todo aquello que los desborda al mismo tiempo, no podré expresar lo suficiente mi gratitud; la que consiste, finalmente, en haber sido durante algún tiempo su contemporáneo» (Peeters, 2010: 453).

Otra vez es febrero y otra vez hace frío. Los recuerdos se obstinan en distraerle y apenas puede concentrarse en hablar. Además, está ese dolor agudo con que se ha levantado esa mañana y que le atraviesa el vientre. Sigue siendo filósofo, pero ya no es joven. Diecinueve meses y quince días antes del día su muerte, quiso apartar por un instante de su pensamiento esa frase insistente que se obstinaba en asediarse y con la que había formulado casi un concepto: «La vida habrá sido tan corta». Evocó aquel «más tarde» de Blanchot (¿o era su propio *más tarde*?) y pensó que ahora encontraba su «empleo absoluto».

Un lapso de tiempo: no fue más que un intervalo, casi nada, la disminución infinita de un intervalo musical, y qué nota, qué buena nueva, qué música. El veredicto. Como si de repente el mal, nada malo ocurriera ya. Como si nada malo pudiera ocurrir ya excepto la muerte; pero solamente más tarde, demasiado tarde, mucho más tarde (Derrida-Cixous, 1998: 85).

Su amistad sobrevivió al tiempo y fue más fuerte que la muerte. Sí, ciertamente, el *sobrevivir*, que tanto le obsesiona y cuyo sentido no se añade ni al vivir ni al morir, es otro nombre para la *amistad*. Recordó cómo lo habían aprendido juntos: «todo lo que digo, al menos desde “Pas”, en *Parages*, del sobrevivir como complicación de la

produce, evidentemente, el juego fonético con «*demourance*». Este último término, Derrida lo hace formar parte de la familia semántica de «*demeure*», esto es, la palabra que significa, por una parte, la «demora» o el retraso y, por otra parte, la «morada» o el domicilio. Fonéticamente, Derrida también busca establecer un juego entre el idéntico sonido de la palabra «*demeure*» y algo así como «*de-meurt*», neologismo formado a partir de «*meurt*» que es la tercera persona de singular del presente de indicativo del verbo «*mourir*», cuyo significado es «morir». De ahí que hayamos traducido «*demourance*» por «demoriencia», en primer lugar, porque el diccionario de la RAE recoge el término «premorienencia» y nuestro ordenamiento jurídico recoge también la «conmoriencia» y, en segundo lugar, por rendir un homenaje al hermoso relato de Roa Bastos, «Moriencia».

oposición vida/muerte procede en mí de una afirmación incondicional de la vida»⁶. *Sobrevivir: detener el morir, parada que no lo para, sino que, por el contrario, lo hace durar*⁷. Blanchot tuvo razón con su barrunto: hubo un más tarde y ese más tarde perteneció a una verdad sin verdad y a la dicha de una inaudita amistad. De ese modo, cierta «archi-amistad se inscribiría en el sello mismo del testamento y apelaría a la última palabra de la última voluntad» (Derrida, 1994; 1998 trad.: 42). El 24 de febrero de 2003, Derrida tomaba la palabra en la ceremonia de incineración de Maurice Blanchot, de quien había recibido la petición de convertirse en su ejecutor testamentario, para darle al amigo un adiós que nunca será el último. *Maintenant, la fin*. El fin comienza.

La amistad y la gracia

En 1986, en *Michel Foucault tel que je l' imagine*, Blanchot le reprocha a Foucault su insistencia en interrogar la antigüedad griega en menoscabo de un antiguo judaísmo «donde la sexualidad desempeña un gran papel y donde la Ley encuentra su origen» (Blanchot, 1992; 2002, trad.: 107) (no en vano, aunque no es éste el lugar de desarrollarlo, quizá el deseo de reparación o compensación de ese desequilibrio fue lo que motivó que *La communauté inavouable* se publicara con la forma de un díptico, como la *escritura* en dos tablas: por un lado, la escritura de la ley, y, por el otro, la escritura del sexo y el amor –la escritura de la *relación*, en definitiva–. En la segunda parte del libro, la sexualidad desempeña, efectivamente, un gran papel: en «la comunidad de los amantes» la *relación* sólo tiene lugar dándose la muerte y, en la primera parte, en «la comunidad de los que no tienen comunidad» es donde la ley encuentra su origen y el origen se difiere: en la relación sin relación⁸). Foucault habría caído en la tentación de requerir a los antiguos «la revalorización de las prácticas de la amistad», esto es, cierta *philía* que, para Foucault, seguiría constituyendo un modelo de excelencia en las relaciones humanas y que, sin embargo, según Blanchot, sólo puede

⁶ «Se trata de cierto final. Apresurémonos a comenzar por el fin». Con estas palabras Jean Birnbaum comenzaba el prefacio a un libro, *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*, publicado tras la muerte de Jacques Derrida (que tuvo lugar el 9 de octubre de 2004) en el que se recogía una entrevista que se publicó el 19 de agosto de 2004 en el diario *Le Monde* (Derrida, 2005: 54).

⁷ Cierta «sobrevivir» también ha sido tematizado por Blanchot. Véase por ejemplo Blanchot (1973b; 1994 trad.: 166).

⁸ La segunda parte del libro comienza con la siguiente cita de Jean-Luc Nancy que Blanchot coloca como exergo y que le sirve de bisagra o de elemento de articulación entre las dos tablas: «La única ley del abandono, como la del amor, es la de ser irrevocable e inapelable». En la primera parte del libro, el origen sin origen de la ley podría enunciarse del siguiente modo: «Esta ausencia del otro [su exposición a la muerte] debe ser encontrada en la vida misma; con ella [...] es como la amistad se pone en juego y a cada instante se pierde, relación sin relación o sin otra relación que lo inconmensurable (para la cual no ha lugar preguntarse si hay que ser *sincero* o no, *verídico* o no, *fiel* o no, puesto que representa de antemano la ausencia de vínculos o lo infinito del abandono)» (Blanchot, 1983: 46).

ser «acogida como una herencia siempre capaz de ser enriquecida»⁹ y que no habrá encontrado, sino «excepto en algunos de entre nosotros», «su elevada virtud». Al final de un capítulo titulado: «¡Amigos míos!», escribe Blanchot:

[...] pienso permanecer fiel, aunque fuere torpemente, a la amistad intelectual que su muerte, para mí muy dolorosa, me permite hoy declararle: mientras rememoro las palabras atribuidas por Diógenes Laercio a Aristóteles: «¡Amigos míos! No hay amigo» (Derrida, 1994; 1998 trad.: 108).

El carácter enigmático de la frase atribuida a Aristóteles acerca de ese amigo que no hay habría permanecido inadvertido de no haber sido porque *uno* de «entre algunos de nosotros» que constituyen excepción fue, precisamente, Jacques Derrida. Su amistad esencial vuelve a manifestarse mediante la recepción y refracción de una frase que desde su irradiación derridiana provocará una radical convulsión en la semántica de la amistad. En 1994, Derrida publica un formidable ensayo titulado *Politiques de l'amitié* –cuya apuesta máxima es una reinención del concepto de amistad, no tanto a partir de alguna política de la amistad, cuanto a partir de la amistad, de la afectividad, como cuestión o cuestionamiento de lo político y de la política– en el que se recogieron las sesiones de un seminario que tuvo lugar durante el curso académico 1988-1989. Cada sesión de ese seminario se abría con una misma frase que no consistía sino en una remisión, en un reenvío, en una *apelación* y una *llamada* dirigida a aquellos que *no se acompañan*¹⁰, una llamada que se lanzan los amigos de la soledad, esos amigos que no sólo dicen, sino que se empeñan en forjarla, una comunidad sin comunidad: «Oh, amigos míos, no hay ningún amigo». A partir de dicha frase *atribuida* a Aristóteles, una frase de Aristóteles que acaso no sea en consecuencia de Aristóteles, una frase de un Aristóteles sin Aristóteles y sin aristotelismo, Derrida habrá podido reinventar una amistad apartada de la *philía* griega, de la «fraternidad» cristiana y de cierta Ilustración en cuanto relevo y superación de ambas. Una amistad que desborda la historia de la filosofía a partir, precisamente, de la recuperación de la historia filosófica de dicha frase y cuyo concepto Derrida sitúa lejos de los parámetros tradicionales en los que ésta se ha

⁹ Véase el comentario de Derrida sobre ese «enriquecimiento» de Blanchot en *Políticas de la amistad* (Derrida, 1994; 1998 trad.: 330-334). Derrida propone que el modelo griego de la *philía* sólo podría ser «enriquecido» con aquello que él mismo ha intentado excluir violentamente y en lo esencial, por ejemplo, la mujer que nunca es el «hermano». Por tanto, y aunque aquí no entraremos en ello pero nos parece oportuno recordarlo, no se trata de guardar algo (por ejemplo, la «fraternidad», término al que Derrida es, especial y muy insistentemente, reacio) para no renunciar a ese algo a lo que se está pretendiendo renunciar y que, de ese modo, volvería a través de múltiples denegaciones y cuya retórica es necesario saber descifrar.

¹⁰ Como un eco al texto de Blanchot, *Celui qui ne m'accompagnait pas*, uno de los capítulos de *Politiques de l'amitié*, lleva por título «Celui qui m'accompagne».

comprendido siempre como reciprocidad, pertenencia o intercambio¹¹. Como fraternidad, hermandad o identidad que ama la similitud y lo semejante, en definitiva.

Algo muy diferente de una escena primitiva, sin duda, aunque, en la medida en que retorna de manera regular bajo los rasgos del *hermano*, envite importante en este análisis, la figura del amigo parece que forma parte espontáneamente de una configuración *familiar*, *fraternalista* y en consecuencia *androcentrada* de lo político.

¿Por qué el amigo sería como un hermano? Soñemos con una amistad que se lanza más allá de esa proximidad del doble congénere. Más allá del parentesco, tanto el más natural como el menos natural, cuando aquél deja su firma, desde el origen, en el nombre como sobre el doble espejo de aquella pareja. Preguntémonos, pues, qué sería entonces la política de semejante «más allá del principio de la fraternidad».

[...]

«Oh, amigos míos, no hay ningún amigo». Iniciado con un apóstrofe, este ensayo podría tan solo dejar oír una llamada, cierto, pero con la condición de atraer la apelación de la llamada, para reclamarla a su vez, antes incluso de que se le garantice la posibilidad de un destino, hacia frases similares, frases forzadas por dos locuciones: apelar (*faire appel*) y tomar impulso (*prendre appel*).

La decisión de «apelar» implicaría un procedimiento de revisión. Hay queja, y queja en cuanto al juicio dado, en cuanto a sus considerandos, en cuanto a los conceptos mejor acreditados de lo político y a la interpretación canónica de la amistad, en cuanto a la fraternización: con vistas a protestar o a discutir, a saber, a apelar, ante otra «instancia» testimonial, del hecho al derecho y del derecho a la justicia.

El lanzamiento del «tomar impulso», por su parte, se asemejaría a un cuerpo doblado sobre sí mismo en una reflexión preparatoria: antes del salto, sin horizonte, al margen de cualquier forma de proceso (Derrida, 1994; 1998 trad.: 16).

Derrida propone, alejándose de dichos factores clásicos, una experiencia de la amistad como «apelación», como palabra dirigida que no determina ni precisa a quién envía su llamamiento, puesto que éste sólo está dirigido a la afirmación de la existencia de lo otro como cierta «afirmación salvaje» (Derrida, 1986: 54)¹² que resiste a lo propio; y como «toma de impulso», esto es, como la preparación para cierto salto, la disposición

¹¹ «La *philia* griega es reciprocidad, intercambio de lo Mismo con lo Mismo, pero nunca apertura a lo Otro, descubrimiento del Otro en cuanto que se es responsable de él, reconocimiento de su preexcelencia, vigilia y despabilo por eso Otro que no me deja nunca en paz, goce (sin concupiscencia, como dice Pascal) de su Altura, de eso que le pone siempre mucho más cerca del Bien de lo que pueda estarlo “yo”» (Blanchot, 2000: 33-34).

¹² La «afirmación salvaje» tiene que ver siempre precisamente con el infinito juego de palabras y con la indeterminación que ofrece, por ejemplo, el «*pas*» francés, por una parte, en cuanto adverbio de negación y, por otra, en cuanto sustantivo: el sustantivo «*pas*» que en español traducimos por «paso». En el siguiente fragmento que vamos a traducir, dejamos circular *pas* en francés, de modo que le permita al lector oír mejor su indeterminación: «La afirmación salvaje que brota de estos “dos o tres *pas*” no es, simplemente, no dialéctica. La insistencia acerca de los dos o tres *pas*, aquí y en *Le Pas au-delà*, no se fija en una relación negativa, incluso crítica, que suspende o deniega toda dialéctica. No hay *aquí la [là]* dialéctica. ¿Y si, en otra escena, ésa que no está representada como filosofía (idealista o materialista) no fuera [*c’était pas*], eso, la dialéctica, sino también la disimulación *de* la dialéctica? ¿Y si fuera preciso, como diría el filósofo, re-pensar su posibilidad desde (“a partir de”) semejante part-ida [*dé-part*], en definitiva, o de su paso-en-falso [*faux-pas*]. ¿O de su doble paso-en-falso [*faux-pas*]? Hay *siempre dos pas*. El uno en el otro, pero sin inclusión posible, el uno afecta al otro inmediatamente, aunque para atravesarlo alejándose de él. Siempre dos *pas* franqueando hasta su negación, según el eterno retorno de la trasgresión pasiva y de la afirmación repetida. Los dos *pas*, el doble *pas* desunido y aliado consigo mismo sin embargo [...]. Según el simulacro de círculo –eterno retorno del doble *pas*– aquel que dice ven no inaugura más que porque responde ya [...].»

para dar un vertiginoso «*pas*» doble, un *paso* y un *no*, un *pas-au-delà*, en ese punto de lo «neutro», no neutralizable ni dialectizable, donde «el todo se suspende en la indecisión» (Blanchot, 1953; 2009 trad.: 126). Por supuesto, un trabajo de deconstrucción de la amistad no podrá sino instalarse en el centro más profundo de la amistad *filo-política* cuya herencia puede y debe ser acogida como «herencia capaz de ser enriquecida». De ahí, la llamada, *l'appel*, cuya sacudida resuena a través de la historia de la filosofía, de la historia de la amistad en filosofía, y de la deconstrucción de su esquema genealógico: Aristóteles, Cicerón, Montaigne, Kant, Nietzsche, Schmitt...

Amistad, por consiguiente, como experiencia de una «deconstrucción genealógica» que no es una «operación» de análisis, retrospección y reconstrucción, puesto que acomete la deconstrucción del propio esquema genealógico, una deconstrucción paradójica, por tanto, que consiste en «una deconstrucción a la vez genealógica y a-genealógica *de lo genealógico*» y que debe aplicarse en cualquier lugar donde lo genealógico gobierne en nombre de la naturalidad nacional y de la autoctonía, de la proximidad del prójimo, de la familiaridad de la familia, de la amistad de lo mismo con lo mismo. De ese modo, podríamos quizás...

[...] pensar y vivir una política, una amistad, una justicia que *comiencen* por romper con su naturalidad o su homogeneidad, con su supuesto lugar de origen. Que comiencen, pues, allí donde el comienzo (se) divide y difiere. Que comiencen por marcar una heterogeneidad «originaria» que ha venido ya y que sólo puede venir, en el porvenir, a abrirlas. Aunque sea a ellas mismas (Derrida, 1994; 1998 trad.: 128).

Necesitamos, en consecuencia, pertrecharnos con herramientas detectoras que nos permitan localizar en el corazón de lo próximo y de lo familiar, de lo homogéneo, la síntesis disyuntiva de lo radicalmente otro, cuya heterogeneidad «originaria» viene impuesta no ya por una trascendencia moral, sino por cierta novedosa experiencia de la heteronomía. Por lo demás, esa heterogeneidad estuvo siempre ahí y sólo había que detenerse a mirar, dedicarle una mirada de *respeto*, una mirada que inaugura una inaudita *distancia*... Una revolución sísmica tiene lugar entonces en el concepto de amistad que hemos heredado. Sin embargo, no entraremos en los complejos y variados argumentos que Derrida despliega en *Politiques de l'amitié*, no es éste el lugar para ello y, sin embargo, sí es preciso que esta alusión nos sirva para acentuar la formidable consideración que la escritura de Blanchot entraña en las reflexiones de Derrida conducentes a la reinención de una amistad que sólo podrá ser entendida en adelante como don: «Habría que pensar así la disimetría de un don sin intercambio, en consecuencia infinito, infinitamente desproporcionado, en todo caso, por modesto que sea, a partir de la finitud terrestre» (Derrida, 1994; 1998 trad.: 316). Disimetría y

desproporción: sólo pensada así, disimétrica y desproporcionada, se puede detraer la amistad de su interpretación filosófica: amistad, en consecuencia, como «gracia», la gracia o el don que se hace o se recibe sin merecimiento, la concesión gratuita, la amistad que se ofrece o con la que se es bendecido sin esperar nada a cambio. La gracia es lo que hace falta para que haya amistad. La gracia imprime en la amistad una flexión a la vez violenta y dulce, el oxímoron de un «suave rigor» que introduce en ella un principio de infinitud inconmensurable que hace estallar cualquier proporcionalidad. De ese modo, esa amistad, su «suave rigor», está cerca de cierta experiencia de «ahumanidad»:

¿Es posible, sin hacer vociferar a los militantes de un humanismo edificante o dogmático, pensar y vivir el suave rigor de la amistad, la ley de la amistad como la experiencia de cierta ahumanidad más allá o más acá del comercio de los dioses y de los hombres? (Derrida, 1994; 1998 trad.: 326).

¿Esta experiencia de «ahumanidad», al desbordar el ámbito de lo conocido y del saber, al situarse más allá del comercio de dioses y hombres, al establecerse como «relación sin relación» siempre por venir, al ofrecerse al pensamiento como un don infinito, pero no obstante a partir de la finitud terrestre, no consiste, además de en la *ley de la amistad*, en una «gracia de la vida»?

Enseguida veremos en qué consiste dicha «ley de la amistad». Ahora nos detendremos en la mencionada experiencia de «ahumanidad» que, más allá o más acá del comercio de los dioses y de los hombres, tenga acaso que ver con lo que tiene lugar, precisamente, *entre* los dioses y los hombres: la gracia, la palabra «gracia» que fue esencial en los muchos reenvíos entre Derrida y Blanchot. Fue Derrida quien utilizó el término para describir la amistad entre Lévinas y Blanchot como una «gracia», una «gracia que permanece como una bendición de este tiempo» (Derrida, 2003: 247); y la única vez que «Jacques Derrida», Jacques Derrida *entre comillas*, vio transformado su nombre *à plus d'un titre* en «título» en un texto de Blanchot fue para recibir, cabalmente, una «*grâce*». No olvidemos, sin embargo, y haciendo un inciso, que «el título siempre tiene la estructura de un nombre» (Derrida, 1986: 210) y, siendo así (como, por lo demás, es sobradamente conocido por la amplia tematización llevada a cabo por Derrida en torno a la cuestión del nombre propio), debe comportar los mismos efectos del nombre propio, permaneciendo ajeno tanto a la lengua como al discurso, introduciendo en la lengua una violencia ilegítima, la «ilegalidad que funda el derecho y la ley».

La gracia vendría quizás cuando la escritura del otro nos absuelve, por algunos instantes, del *double bind* infinito y, en primer lugar, tal es la condición de un don, se absuelve, se desliga, aligerada o inocente ella misma, ella, la lengua de la escritura, esa huella dada que viene siempre del otro, incluso si no es nadie. Hacernos inocentes del don,

del don dado, del propio dar, es la gracia que yo nos supongo ahora y que en todo caso nos deseo. Ella es siempre improbable, jamás se ha hecho su experiencia (Derrida, 1983: 10-11).

«Gracias al nombre, la amistad comienza antes de la amistad, gracias al nombre la amistad sobrevive a la amistad» (Derrida, 1994; 1998 trad.: 322). «Grâce (soit rendue) à Jacques Derrida»¹³ no es, sin embargo, un texto «sobre» Derrida, como lo indica, por otra parte, su propio autor. Para Blanchot, no se trata de escribir sobre Derrida, sino, «con su ayuda» y «persuadido de que le traiciono en el mismo instante», escribir, como veremos enseguida, acerca de cierto doble de sí, recordando el modo en que Derrida había explicitado las exigencias de la diseminación textual a través de la duplicación de la Tora en *La dissémination* para afirmar que, frente a un origen indivisible del texto unívoco y hegemónico, no hay sino una divisibilidad ilimitada, una plurivocidad numerosa, cuya repetición, cuya «iterabilidad» provoca que una copia sea siempre anterior al original. Una «nueva» Tora siempre puede salir de la otra: «los fuegos de la Tora, fuego negro y fuego blanco: el fuego blanco, texto escrito en letras todavía invisibles se da a leer en el fuego negro de la Tora oral que viene, a toro pasado, a dibujar en ella las consonantes y a puntuar las vocales» (Derrida, 1972: 417).

En el texto de Blanchot, la «grâce» viene a confirmar, en primer lugar, su adhesión a los planteamientos de la deconstrucción. Con ello, no sólo se está comprometiendo a formar parte del movimiento de la reflexión de Derrida, sino que con este movimiento de reflexión Blanchot se está involucrando a su vez con el modo en que la cuestión de la amistad se dejar ver como el hilo conductor en las dos grandes cuestiones de tipo deconstructivo: en la historia de los conceptos (en el caso que nos ocupa, precisamente, en la historia del concepto de «amistad», esto es, la amistad puesta en abismo o invaginada: la cuestión de la amistad como hilo conductor de la historia del concepto de la amistad) y en la hegemonía, por decirlo con Derrida, «llamada trivialmente textual». En resumen, «la de la historia sin más y la del falogocentrismo», la de la historia en cuanto falogocentrismo que, con respecto a la amistad, se ve puesta en cuestión como «fratrocentrismo» (Derrida, 1994; 1998, trad: 3079). En el texto de Blanchot, la «grâce» confirma también, en segundo lugar, el modo en que la amistad está ligada a la literatura y a cierto «fracaso de la comunidad» que colabora con la

¹³ «Grâce (soit rendue) à Jacques Derrida» se publica por vez primera en el número 2 de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, en 1990. La dificultad de encontrar este texto de Blanchot, junto con algunos otros, hizo que Christophe Bident pidiera autorización para publicarlo con las Actas del coloquio internacional «Maurice Blanchot, récits critiques», que tuvo lugar en París entre el miércoles 26 y el 29 de marzo de 2003. El recopilatorio de dichas actas está publicado con el título *Maurice Blanchot. Récits critiques*. Durante la preparación de este coloquio, en el mes de febrero, tuvo lugar la desaparición de Maurice Blanchot. La aportación de Derrida lleva por título «Maurice Blanchot est mort».

propia escritura, con una clase de escritura que sólo dice «las últimas palabras»: el fin comienza.

La Tora, según Blanchot, está escrita por un Dios que no sólo pretende que ésta sea conservada en la memoria, sino por un Dios que privilegia la escritura precisamente por su «secundariedad»: «toda primera escritura es ya segunda, es su propia secundariedad» (Bident-Vilar, 2003: 55). Dios se convierte, de este modo, en el primer y último escritor, lo cual le sirve a Blanchot para oponer a la verdad revelada del cristianismo la verdad de la escritura que nos llega a través de Moisés, el escriba fiel. Blanchot pone a circular en su texto un juego constante de repeticiones, duplicidades y doblajes que desvirtúa cualquier intento de lectura unitaria del Éxodo: «lo que ocurre a continuación es conocido permaneciendo completamente desconocido (conocido en la forma de una historia)». Sabemos, desde *La Folie du jour*, que Blanchot es el narrador incapaz de contar una historia, el narrador incapaz de responder a la petición del relato –«¿Un relato? No, nada de relatos, nunca más» (Blanchot, 1973a: 64)– y, en consecuencia, «lo conocido en la forma de una historia» permanecerá oculto como el secreto del texto, como su renuncia expresa a dar a «conocer» su sentido. La interpretación del Éxodo ofrecida por Blanchot («sin duda, equivocada», dice él mismo, sin duda, fabulada o ficticia, literaria, diríamos nosotros) no tiene pérdida y, no obstante, no es disparatada y se ajusta a la letra bíblica. Moisés es el elegido por Dios debido a su tartamudez, porque, cuando habla, cada una de sus palabras se repite doblándose:

Y la respuesta que le fue dada a Moisés, pero que conocemos sólo transmitida ya por Moisés y que expresa la virtud del necesario tartamudeo, provocará comentarios y más comentarios. Unas veces, cito (recito): «Yo soy el que es» (interpretación ontológica, primacía y glorificación del Ser sin el ente [...]). Otras veces: «Yo soy el que soy». Esta respuesta puede pasar por ser no una respuesta, sino un rechazo de respuesta. Sublime o decepcionante repetición, pero ahí interviene el pensamiento temerario y si lo que nos es dado a entender (o a leer) fuera la reduplicación a causa de una Voz tartamuda, rica por el tartamudeo, de manera que si Moisés se hubiera expresado en latín (¿Por qué no?, dispone de tantas lenguas), entonces habría dicho: *Sum, Sum*. En el Talmud, y sin que se haga referencia a la singularidad de Moisés, se enuncia: *Una palabra ha sido pronunciada por Dios, pero yo he oído dos* (Bident-Vilar, 2003: 56).

Elegido por Dios, precisamente, por no ser un buen orador y porque tiene dificultades con el lenguaje y es incapaz de utilizar la elocuencia y la retórica que conviene a los grandes hombres de este mundo: «sin dominio de la voz, tartamudea, sin duda. Moisés, en consecuencia, se hará *doblar* por su hermano Aarón, más dotado que él para los convencionalismos [...], pero también [...] no pudiendo hablar más que *doblado, repitiendo las palabras*, aunque fueran las supremas a causa de su tartamudeo, no físico, sino “metafísico”» (Bident-Vilar, 2003: 56; la cursiva es mía). Moisés, premioso de palabra y torpe de lengua, subió a la montaña del Sinaí o monte

Horeb para estar a solas con Dios y escribir las Tablas de la ley: tablas en las que había puesto «la soberana y absolutamente primera escritura». Perdido en las alturas, no obstante, Moisés se *demoraba* más de lo deseable y, como tardaba en bajar de la montaña, el pueblo se congregó en torno a su hermano Aarón. Privados de guía a causa de la tardanza de Moisés, Aarón construyó a su pueblo un ídolo, un becerro de oro, al que adorar. Fue preciso entonces que el mismo Dios advirtiera a Moisés: baja, baja, pues tu pueblo se ha pervertido. Moisés desciende con las Tablas y se desencadena la ira que provoca furor y destrucción. *Dies iræ, dies illa*, aquel día será el último día... el último día en que todo comience (y ése y no otro será el misterio de la escritura):

El becerro egipcio es reducido a polvo, la imagen desaparece y la materia preciosa (el oro) rechazada, aniquilada. Pero la destrucción va más lejos, puesto que Moisés destruye, rompe las Tablas. Nosotros nos preguntamos: ¿Cómo es posible? ¿Cómo pudo Moisés destruir lo indestructible: la escritura escrita no por él, sino por el Altísimo? ¿Esto quiere decir: todo se borra, todo debe borrarse? [...]

Después de lo cual todo vuelve a comenzar: la subida de Moisés, la ausencia, la frustración y la expiación de los cuarenta días y cuarenta noches, la obediencia a la tarea de buscar y esculpir [...] las dos Tablas simétricas de piedra, en las cuales el dedo de «Dios» escribirá de nuevo una segunda vez, la Ley (lo que la lengua griega llamará el Decálogo). Aquí está también la humildad de Dios, el misterio no obstante de la escritura. [...] es como si no hubiera primera escritura; toda primera escritura es ya segunda, es su propia secundariedad (Bident-Vilar, 2003: 54-55).

Moisés, explica Blanchot, posee el don de la escritura, aunque carezca del don del habla. En el *Éxodo* se relata que, ya antes de la escritura de las Tablas, «Moisés escribió todas las palabras de Yahvéh», Moisés escribe porque los ancianos sabios de Israel habían declarado previamente: «Todas las palabras con las que “Dios” habla, nosotros las haremos», «pondremos en práctica todo lo que ha dicho Yahvéh». Lo importante, en consecuencia, es ese «poner en práctica», *hacer las palabras*: este «hacer» y «esta promesa de cumplimiento sella la escritura de Moisés, se hace por Moisés escritura». Blanchot propone aquí un nuevo juego de dobles y de doblajes, Moisés como un Platón suplementario, Moisés que *suple* y *complementa* a Platón:

Haremos notar aquí de pasada qué diferencia se establece entre Platón y Moisés: para uno, la escritura externa, extranjera, es mala, puesto que suple la pérdida de memoria y así fomenta la incapacidad de la memoria viva (¿para qué acordarme, puesto que está escrito?). Para Moisés, la escritura, desde luego, asegura la memorización, pero ella es *también* (o en primer lugar) el «hacer», el «actuar», la exterioridad que precede a la interioridad o que la instaurará (Bident-Vilar, 2003: 54-55; las cursivas son mías).

Otra vez la ley, por tanto, de esa radical exterioridad, la ley del *tout autre*. Heteronomía salvaje, puesto que la escritura recibe su determinación de algo diferente de ella misma y, sin embargo, puesto que también tiene el derecho incondicional de decirlo todo, conserva la también «más salvaje de las autonomías, la desobediencia misma» (Derrida, 1998: 30). Como afirma Derrida en *Demeure. Maurice Blanchot*,

«esta contradicción es su existencia misma, su proceso extático. Antes de su llegada a escritura, depende de la lectura y del derecho que le confiere una experiencia de lectura» (Derrida, 1998: 30). Se imponen, por tanto, un *hacer* y un *padecer* más antiguos que cualquier actividad que se oponga dialécticamente a la pasividad y viceversa.

El artículo de Blanchot, como reflexión acerca de la escritura, no renuncia tampoco a su estructura de supervivencia testamentaria ni, en consecuencia, a cierta espectralidad que también excede otra oposición, en este caso, entre lo real y lo irreal, entre lo efectivo y lo ficticio, para que la frontera entre la literatura y su otro se exhiba como indecible. «Moisés no pudo contar, escribir su muerte», dice Blanchot, aunque «sabe (con un saber no elucidado) que muere por “Dios”, “en la boca de Dios”, último, postrero mandamiento donde hay todo el dulzor del fin; pero fin hurtado». Nadie, hasta el día de hoy, conoce el lugar donde se halla el sepulcro de Moisés. Los supersticiosos se sienten autorizados a dudar de su muerte, como se durará de la de Jesús. Para esta desaparición, dulzura del fin, no hay, empero, *promesa* de retorno (el Mesías no está garantizado, cierta estructura mesiánica le impide asegurar su venida):

Desaparición sin promesa de retorno. Pero la desaparición de «el autor» da necesidad todavía más de la enseñanza, escritura (huella antes de todo texto) y habla, *habla en la escritura, habla que no vivifica una escritura* la cual de otra manera estaría muerta, *sino al contrario nos solicita a ir hacia los otros*, en el afán de lo lejano y de lo próximo, sin que nos sea dado todavía saber que es en primer lugar el único camino hacia el Infinito (Bident-Vilar, 2003: 59; las cursivas son mías).

Sin promesa de retorno podrá haber, no obstante, *reaparición* no garantizada, *Doppelgänger*, aparición del doble fantasmático; *reaparición* del doble caminante, del que camina a mi lado y, sin embargo, no me acompaña. La escritura consiste en la experiencia de este *doble de sí*, en un desdoblamiento en el que el autor puede verse a sí mismo como su propio testigo, como su propio fantasma, como aquel cuya aparición es exigida, pero no consumada y nunca garantizada: ¡Ven! La escritura consiste asimismo en un *doblaje* mediante el cual una voz *habla en la escritura*. Un «habla que no vivifica la escritura», sino que «nos solicita a ir hacia los otros». La amistad tiene lugar, entonces, en ese espacio escritural parasitado por la voz de una «elevada virtud» que ya nada tiene que ver con la virtud aristotélica, sino con esa «virtud» que, como la de Zaratustra, es «la suya» porque *no la tiene en común con nadie*¹⁴ y sólo se anuncia, al contrario, como la disimetría y la desproporción antes aludidas, como la *ley de la separación* en cuanto *ley de la amistad*.

¹⁴ Así habló Zaratustra de Nietzsche es citado por Derrida (Derrida, 1994; 1998 trad.: 305; las cursivas son mías).

Tenemos que renunciar a conocer a aquellos a quienes nos liga algo esencial; quiero decir que tenemos que acogerlos en la relación con lo desconocido en donde ellos a su vez nos acogen también, en nuestra lejanía. La amistad, esa relación sin dependencia, sin episodio, y en donde entra sin embargo toda la simplicidad de la vida, pasa por el reconocimiento de la extrañeza común que no nos permite hablar de nuestros amigos, sino tan sólo hablarles, no hacer de ellos un tema de conversación (o de artículos), sino el juego del entendimiento en el que, al hablarnos, aquéllos reservan, incluso en la mayor familiaridad, la distancia infinita, esta separación fundamental a partir de la cual aquello que separa se convierte en relación. Aquí la discreción no está en el simple rechazo a hacer confidencias [...], sino que es el intervalo, el puro intervalo que, de mí a ese otro que es un amigo, mide todo lo que hay entre nosotros, la interrupción de ser que no me autoriza jamás a disponer de él, ni de mi saber de él (aunque sea para alabarlo) y que, lejos de impedir toda comunicación, nos pone en relación al uno con el otro en la diferencia y a veces en el silencio de la palabra (Blanchot, 1971: 328-329).

En «Grâce (soit rendue) à Jacques Derrida», el amigo no es, por tanto, el tema de un artículo. Dirigiéndose a Derrida, hablándole, Blanchot nos invita a pensar en esa proximidad de lo lejano «siempre bajo la ley neutra y no dialectizable del *pas* y de la “X sin X”» y nos insta a formar parte del juego del entendimiento en el que el amigo, ese otro que es el amigo, se reserva la distancia infinita a partir de la cual comienza una relación en la que no puede disponer de él ni de su saber de él, ni siquiera para alabarlo. Una estructura apocalíptica comienza a perfilarse en esta *ley* neutra y no dialectizable *de la separación*, para ofrecernos un pensamiento sin precedentes de la *ruptura* o de la *interrupción* como lugar de la amistad. Parece que ha llegado el momento de abordar, en primer lugar, en qué consiste esta «ley» siempre *recibida* y no esperada, esta ley imperiosa y salvaje, el *imperativo* de esta ley que, en consecuencia, y como la amistad, también es una *gracia* y que encuentra, precisamente, sus mejores desarrollos en la amistad, en la «amistad de pensamiento», en la amistad de vida y de escritura entre Jacques Derrida y Maurice Blanchot.

Bajo la ley del otro: una voz venida de otra parte

Ya hemos visto cómo la amistad, entendida como «gracia», debe ser asimismo comprendida como la gracia que *recibimos* sin que podamos rechazarla, puesto que no sabemos siquiera ser beneficiarios de ella y, de este modo, no depende de una voluntad que la acepta o la rechaza. Debemos someternos a ella ineludiblemente, la gracia se recibe, en consecuencia, como ley. En este sentido, «la ley de la amistad» que más arriba era vinculada por Derrida a cierta experiencia de la «a-humanidad» puede ser entendida como *la ley* sin más. *El otro, lo otro*, desde su alteridad absoluta dicta la ley que deberemos acoger con una pasividad que no es el contrario dialéctico de la actividad (lo que se acoge es, en consecuencia, ese «hacer» que unas líneas más arriba también sustraíamos del par dialéctico: la exterioridad que insta cualquier interioridad). Una pasividad, o pasibilidad, más allá de la oposición entre actividad y

pasividad siempre en deuda con Blanchot. La ley, por tanto, es también una gracia, la recibimos como gracia. Lejos de encerrarse los tres términos, ley, gracia y amistad, en un vicio de circularidad, el apartado anterior nos ha dado la ocasión de ver el modo en que la amistad puede ser descrita a través de la co-implicación originaria de los tres términos: conceptualizar la amistad como gracia es lo que le permite a Derrida deconstruir la historia de la amistad en cuanto fratro-logocentrismo y, si esto es así, si puede ser así, es porque la gracia es recibida como *ley*, una ley que, por lo demás, no deja, como veremos en adelante, de estar coimplicada también con la repetición y la afirmación. Lo que Derrida propone es una enigmática ley que nada tiene que ver con las leyes humanas, ya sean naturales o positivas. Una ley antes de la ley, o de las leyes, instauro la separación absoluta, la alteridad trascendente del otro, una alteridad capaz de mantener abierta la relación de lo mismo y de lo otro, de mantener abierta la relación del «tú» y del «yo» para impedir que un tú siempre sea entendido como otro yo. Una interrupción de imposible sutura que evita el encierro en una relación especular.

¿Acaso, en efecto, no pasa por la ley mi relación con la singularidad del otro como otro? ¿No me manda la ley, sobrevenida como tercera pero siempre de la singularidad del otro, reconocer la alteridad trascendente del otro que no puede nunca dejar de ser heterogénea y singular, y en consecuencia resistente a la generalidad misma de la ley?

Lejos de disolver el antagonismo y de forzar la aporía, lo que hace es agravarlos: y en el corazón mismo de la amistad.

La partición (singularidad/universalidad) ha dividido siempre la experiencia, el concepto y la interpretación de la amistad (Derrida, 1994; 1998 trad.: 306).

En el *corazón*¹⁵ mismo de la amistad, esa ley sobrevenida como tercera nunca es un tercero en discordia que media para zanjar una desavenencia, sino la *discordia* misma en su sentido etimológico, en el sentido en que algo le ocurre al corazón, al *cor* latino, cuando se le añade el prefijo *-dis* para indicar con él la separación, la dificultad o la anomalía, en el *corazón mismo de la amistad*. La discordia en el corazón no deja en paz a cierta «ley moral en mí» que hemos heredado, fractura el orden de «la ley moral en *mi corazón*» en cuanto separación absoluta y discordia para que, en consecuencia, podamos preguntarnos ¿dónde está ahora la ley, cuál es su emplazamiento, cuando ese «mí» no soy «yo», pero ni siquiera eres «tú», sino un «tercero»? La amistad o la ley consisten en una *interrupción* del narcisismo celoso de la relación dual, encerrada como está siempre esta última en la relación entre «yo» y «mí», entre «yo» y «tú». La universalidad de esta ley abre lo mismo en el preciso momento de constituirlo:

[...] la relación con la singularidad del otro pasa también por la universalidad de la ley. Este discurso sobre la universalidad puede determinarse en las regiones de la moral, del derecho o de la política, pero apela siempre al tercero, más allá del cara a cara de las

¹⁵ «Ven, y devuélvenos la conveniencia de lo que desaparece, el movimiento de un corazón» (Blanchot, 1962: 68).

singularidades. Por eso hemos prestado tanta atención al surgimiento del tercer amigo, a la cuestión del secreto que éste abre y que impide, para siempre, cerrar. El tercero testimonia siempre una ley que viene a interrumpir el vértigo de la singularidad, de la doble singularidad o de ese duelo en el que se creería reconocer los rasgos de un narcisismo, en el sentido más convencional de la palabra (Derrida, 1994; 1998 trad.: 304).

«L'inconnu n'est jamais qu'en tiers»¹⁶, había escrito Blanchot, el desconocido no está nunca más que en tercera persona y la amistad no es sino para el desconocido sin amigos. «¿Qué hay entonces de la amistad? *Amistad: amistad para el desconocido sin amigos*» (Blanchot, 1983: 44) donde «desconocido» no dice el límite negativo de un conocimiento: «ese no saber es el elemento de la amistad o de la hospitalidad para la trascendencia de lo ajeno, la distancia infinita de lo otro». «*Inconnu*» es la palabra que Blanchot elige para referirse al «*quién* de la amistad» e indicar con ella lo que excede el interés por el conocimiento, el saber, la verdad, la proximidad, y hasta la vida, y hasta la memoria de la vida. El amigo no es todavía un yo identificable, sino alguien *a quien se le habla pero de quien no se habla*. Lo hemos citado con anterioridad: «La amistad [...] pasa por el reconocimiento de la extrañeza común que *no nos permite hablar de nuestros amigos, sino tan sólo hablarles* [...] juego del entendimiento en el que, al hablarnos, aquéllos reservan, incluso en la mayor familiaridad, la distancia infinita, esta separación fundamental a partir de la cual aquello que separa se convierte en relación».

La interrupción y la distancia infinita son un «desastre» en el corazón de la amistad, son el desastre sin el cual la amistad no se da: *désastre au cœur de l'amitié*. «Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y siempre crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellos el pensamiento»: el cielo estrellado dentro mí, en mi corazón, los astros, *des-astres* en mi corazón y una radicalmente nueva ley moral que ya no está en mí, sino situada como una bóveda por encima de mi cabeza. Los astros y el desastre: *amitié-des-astres*. Trastorno, por tanto, de la ley moral cuya «sublimidad estelar» la hace caer bajo la ley de cierta *escritura del desastre* (Blanchot, 1980). Esta pasividad, sobre la que hemos escrito algunas líneas más arriba, con la que se nos impone la ley del otro, no es sin embargo en absoluto incompatible con la libertad y con la autonomía, lejos de eso, libertad y autonomía sólo encuentran su condición de posibilidad en la relación heteronómica con la ley y con el otro.

Cuando en *Demeure. Maurice Blanchot*, Derrida analiza ciertas «trayectorias pasionales de la literatura» –siete sellos para la prefiguración septenaria del Apocalipsis–, con el fin, en primer lugar, de indicar la imposibilidad de tomar una decisión acerca de si el relato de Blanchot, *L'instant de ma mort*, formaría parte de la

¹⁶ En la primera parte del enorme ensayo *L'Entretien infini*, Blanchot le dedica un capítulo «La connaissance de l'inconnu» al tratamiento de esta cuestión. No obstante, hemos extraído esta cita de «L'absence de livre» (Blanchot, 1969: 611).

ficción o del testimonio, es decir, de la verdad autobiográfica o de la literatura (preguntándose si, precisamente, este texto no será emblemático por su capacidad de hacer temblar y desestabilizar ese «reparto»), tiene la ocasión de retomar, en segundo lugar, con alguna de estas trayectorias, el motivo de cierta «pasividad de la pasión» y que, en el caso que nos ocupa, escribe Derrida, sólo puede apuntar a Lévinas y a Blanchot y, más en particular, a un análisis de este último de «lo neutro» de una «voz narrativa» (Blanchot, 1969: 556-568) como la voz neutra que dice el relato sin ser la voz de nadie, para oponerla a una «voz narradora» cuyo «yo» indica la voz de un sujeto que se presenta y se identifica para contar una historia. Desde esta voz narrativa o voz neutra, la «pasividad de la pasión» está «categorizada», esto es, remite al *katègorein* en su sentido griego de «acusación», de decir la verdad acusadora sobre alguien, en el sentido de imputarle una culpa, una responsabilidad. Ése es el modo en que una ley imperativa «categoriza»¹⁷ a su destinatario, en la posibilidad de ser interpelado por el otro, desde la alteridad del otro: «“Pasión” connota todavía la pasibilidad, es decir, también la imputabilidad, la culpabilidad, la responsabilidad, cierto *Schuldigsein*, una deuda originaria del ser-ante-la-ley» (Derrida, 1998: 27).

Dicha categorización implica la exigencia, la obligación, en las dos dimensiones en que Derrida comprende la relación con el otro: el respeto y la responsabilidad. El primero se debe a la «figura espacial de la distancia y de la mirada» y la segunda se debe «al tiempo del habla»¹⁸, un tiempo del habla anterior a todo lo que podría decirse acerca del tiempo y del habla. Doble trastorno, en consecuencia, del tiempo en el que se escucha, antes de cualquier escucha y como su condición, la extrañeza de esa voz neutra que habla en la ficción de la literatura y en el testimonio biográfico, y que resuena en el corazón discordante de la lengua, no como una voz originaria, sino como la llamada y la respuesta que nos remitimos en cuanto responsabilidad de una respuesta que comienza por responder antes de que le sea formulada cualquier pregunta. Dicha voz, algo así como una *voz media*, tiene mucho que ver con esa *voz narrativa* blanchotiana:

[...] la experiencia sin dominio y, por tanto, sin subjetividad activa; como esta pasión, que no es activa, no es tampoco simplemente pasiva, toda la historia sin historia de la voz media –y quizás de lo neutro de la voz narrativa– se abre así en la pasión. Si una *différance* no se deja escribir más que en la gramática de cierta voz media, e incluso si no se confina en tal gramática histórica, «*différance*» podría reducirse a otro nombre para la pasión (Derrida, 1998: 27).

¹⁷ Véase cómo es tratado este asunto por Jean-Luc Nancy en «Le katègorein de l'excès» (Nancy, 1983: 31-32).

¹⁸ La cuestión del respeto y la responsabilidad como dimensiones de la ética es tratada por Derrida en muchos lugares. Remitimos aquí, por ejemplo, al tratamiento que se le da en *Politiques de l'amitié* en el capítulo «Por primera vez en la historia de la humanidad».

La «voz narrativa», tal y como es retomada por Derrida en *Parages*, sería una «voz neutra que se dice en la obra a partir de ese lugar sin lugar donde la obra se calla»: voz silenciosa, por tanto, retirada en su propia «afonía». La «voz narradora», tal como ésta ha sido conceptualizada por Blanchot en *L'Entretien infini*, sería la de la crítica literaria, la poética o la narratología que se emplea para situar, localizar y emplazar en el sistema del relato, de la novela de la narración. La voz narradora se debe a un sujeto que cuenta algo, acordándose de un acontecimiento o de una secuencia histórica, sabiendo donde está y de qué habla. La voz narrativa es portadora de lo neutro y, siendo así, a pesar de la forma negativa, del *neuter* latino, de cierto «ni» esto «ni» aquello, desborda cualquier negatividad.

Lo neutro y no la neutralidad, lo neutro más allá de la contradicción dialéctica y de toda oposición, tal sería la posibilidad de un «relato» que no sea simplemente una forma, un género o un modo de literatura y que se lleva más allá del sistema de las oposiciones filosóficas. No se deja dominar por ninguno de los términos tomados en la oposición en el interior de la lengua filosófica o de la lengua natural. Y sin embargo, no está fuera del lenguaje. Es, por ejemplo, voz narrativa. A pesar de la forma negativa que lo neutro adopta en la gramática (*neuter*, ni-ni) y que lo traiciona, desborda la negatividad. Se alía más bien a la afirmación redoblada (sí, si, ven, ven) que se re-cita y se compromete en el relato (Derrida, 1986: 141).

Esa «pasión», recuerda Derrida, es también, para nuestro acervo cristiano, el martirio, el testimonio que pretende y jura siempre decir la verdad y nada más que la verdad y cuya pasión consiste en su perjurio, en «sufrir» por su pecado de complicidad con la ficción y la mentira. De ese modo, «pasión» connota igualmente un límite indecible entre la literatura, que debe sufrirlo o padecerlo todo, precisamente, «porque ella no es ella misma, no tiene esencia, sino sólo funciones» y su otro. Si la literatura no tiene esencia, no hay ninguna posibilidad de que se mantenga «en un ser histórico idéntico a sí mismo»:

La historicidad de su experiencia, puesto que tiene una, se debe a eso mismo que ninguna ontología podría esencializar. Ningún enunciado, ninguna forma discursiva es intrínsecamente o esencialmente literaria antes y fuera de la función que le asigna o reconoce un derecho, es decir, una intencionalidad específica inscrita directamente en el cuerpo social (Derrida, 1998: 29).

¿Por qué esta mención del derecho, de un derecho que separa la literatura de su otro, de sus otros, y que tiene capacidad, además, para asignarle a la literatura sus funciones? Para nuestra tradición jurídica, el testimonio debería mantenerse ajeno a la literatura puesto que ésta se ofrece como ficción o como falso testimonio; y el testimonio, precisamente, promete la verdad. Sin embargo, ¿y si en el corazón de la ley misma, como en el corazón de la amistad, también hubiera una discordia, un principio

de impureza, de contaminación o de parasitaje? Dicha ley de la ley, la ley antes de las leyes y antes del derecho que viene a limitarla, es la posibilidad misma de la literatura:

Y sin embargo, si lo testimonial es jurídicamente irreductible a lo ficcional, no hay testimonio que no implique estructuralmente en sí mismo la posibilidad de la ficción, del simulacro, de la disimulación, de la mentira y del perjurio; es decir, de la literatura, de la inocente o perversa literatura que juega a pervertir todas esas distinciones. Si esta posibilidad que parece prohibir estuviera efectivamente excluida, si el testimonio, a partir de ahí, se hiciese prueba, información, certeza o archivo, perdería su función de testimonio. Para seguir siendo testimonio, debe dejarse asediar. Debe dejarse parasitar por eso mismo que excluye en su fuero interno, la *posibilidad*, al menos, de la literatura (Derrida, 1998: 31).

Por lo demás, para nuestra legislación queda excluida cualquier instancia técnica en el testimonio. Como ha dicho Derrida en alguna ocasión, «uno no puede enviar un casete para testimoniar en su lugar». Hay que estar presente, presentarse. Antes de ofrecer un testimonio hay que testificar de sí mismo y por sí mismo, y testificar en un momento preciso, en un instante puntual en el tiempo y, sin embargo, este instante va a necesitar de un encadenamiento temporal en el que las frases del testigo prometan su propia repetición, su propia «reproductibilidad cuasi técnica». El trastorno del tiempo al que antes hemos aludido vuelve ahora el testimonio posible e imposible a la vez. Y también, como hemos comprobado anteriormente para la escritura, esa primera vez del testimonio es ya segunda, es su propia secundariedad: «lo que digo por primera vez, si es un testimonio, es ya una repetición, al menos una repetibilidad; es ya una iterabilidad, más de una vez en una vez, más de un instante en un instante, al mismo tiempo; y el instante a partir de ahí se divide siempre en su punta misma, en la punta de su escritura» (Derrida, 1998: 48). Distorsión temporal, asombrosa flecha del tiempo en la que el fin siempre comienza por empezar, porque el fin siempre habrá comenzado ya: «¿Es que la voz no es siempre la del último hombre? ¿La voz o la lengua misma?». En *La Folie du jour*, escribe Blanchot, «habiendo tropezado con un acontecimiento verdadero, iba a apresurarme hacia su fin. Ya llega, me dije, el fin viene, algo sucede, el fin comienza». «El fin comienza» es una cita y, a partir de ahí, el fin adquiere un tono apocalíptico. «El fin comienza equivale al tono apocalíptico», escribe Derrida.

No se sabe ya muy bien quién presta su voz y su tono al otro en el Apocalipsis, no se sabe muy bien quién dirige qué a quién. Pero por una inversión catastrófica, aquí más necesaria que nunca, podemos pensar igualmente esto: cuando no se sabe ya quién habla o quién escribe, el texto se vuelve apocalíptico. Y si los envíos remiten siempre a otros envíos sin destinación decidible, la destinación que queda por venir, entonces esta estructura totalmente angélica [...] ¿no es también la de toda escena de escritura en general? Es una de las sugerencias que quería someter a vuestra discusión: ¿lo apocalíptico no sería una condición trascendental de todo discurso, incluso de toda experiencia, de toda marca o de toda huella? (Derrida, 1983: 77-78).

En cierta manera, todos los *ven* que se deben al *motivo* «Ven» que circula en todos los textos dedicados a Blanchot en *Parages*, como ha señalado Derrida, todos esos «ven» que repiquetean en los relatos de Blanchot resuenan también, retumban con cierto «ven» del Apocalipsis. Y ese género «apocalíptico», al que pertenecerían todos esos relatos blanchotianos estudiados por Derrida en *Parages*, ¿no sería un ejemplo, una «revelación *ejemplar*» de esa estructura trascendental que según Derrida es la condición de todo discurso?

En ese caso, si el apocalipsis revela, es ante todo, revelación del apocalipsis, autopresentación de la estructura apocalíptica del lenguaje, de la escritura, de la experiencia de la presencia, ya sea del texto o de la marca en general: *es decir, del envío divisible por el cual no hay autopresentación ni destinación asegurada* (Derrida, 1983: 78).

La voz apocalíptica dice *ven* y repite *ven*. Ninguna «venida» agota al insaciable *ven* en el que la venida puede encontrar alguna posibilidad. «Venido de lo otro ya como una respuesta» significa que responder al *ven* de la venida sólo puede hacerse reiterando la llamada una y otra vez, obstinadamente. Dicha apelación es la condición de posibilidad de todo acontecimiento y no debe confundirse con él. Derrida ha conceptualizado este acontecimiento en numerosos lugares y ofrecemos aquí un ejemplo del citado acontecimiento puesto en relación con el apóstrofe «Ven»:

He tratado a menudo, por lo demás, de analizar esta especie de apóstrofe performativo, esta llamada que no se pliega al ser de nada de lo que es. Dirigida a lo otro, no dice todavía, simplemente, ni el deseo, ni la orden, ni el ruego, ni la solicitud, que anuncia, ciertamente, y puede después volver posibles. Hay que pensar el acontecimiento a partir del «ven», y no a la inversa. «Ven» se dice a lo otro, a otros a los que todavía no se ha determinado como personas, como sujetos, como iguales (al menos en el sentido de la igualdad calculable). Con la condición de ese «ven» es como se produce la experiencia del venir, del acontecimiento, de lo que llega y, en consecuencia, de aquello que, porque llega del otro, no es anticipable (Derrida-Stiegler, 1996: 19-20).

Aquello que es llamado por el «ven» está siempre por venir y su llamada no proviene de una voz que alguna vez o en alguna circunstancia pudiera decir «yo», ni se dirige tampoco a una identidad que pudiera ser determinada y establecida. Lejos de eso, «Ven» *solamente* es derivable de lo otro. «Ven es apocalíptico».

Estaréis tentados quizás de llamar a eso el desastre, la catástrofe, el apocalipsis. Ahora bien, precisamente se anuncia aquí, promesa o amenaza, un apocalipsis sin apocalipsis, un apocalipsis sin visión, sin verdad, sin revelación, *envíos* (pues el «ven» es plural en sí), direcciones sin mensaje y sin destinación, sin emisor o destinatario decidible, sin juicio final, sin otra escatología que el tono del «Ven», su diferencia misma, un apocalipsis más allá del bien y del mal. «Ven» no anuncia este o aquel apocalipsis: resuena ya con cierto tono, es en sí mismo el apocalipsis del apocalipsis, *Ven* es apocalíptico (Derrida, 1983: 75).

Acaso esta voz apocalíptica que reverbera y se refleja entre Derrida y Blanchot sea el necesario contrapunto, el contraste inevitable frente a una ética que, como la de Lévinas, por ejemplo, dependiente quizás todavía de cierto humanismo, hizo del rostro su condición esencial. No ya el rostro, entonces, sino acaso una voz venida de otra parte, una voz antes del habla y cuya emisión no viene de un sujeto, sino que es la voz de nadie, será la condición trascendente de todo discurso, de toda experiencia, de toda respuesta y de toda responsabilidad. No en vano, Blanchot hizo de esto un emblema, ocultando al mundo su rostro y consagrándose a un silencio que no es en absoluto el de las palabras, porque «para callarse, hay que hablar» (Blanchot, 1983: 92). «El fin comienza» equivale a la voz apocalíptica, un fin que resuena para todos y para cada uno, por tanto, para nadie, con un doblaje, con una duplicidad tonal siempre por venir.

La respuesta está en cada uno de nosotros y sabemos que, cercanos a la muerte, tenemos aún que «velar en silencio», que acoger la secreta amistad por la cual se deja escuchar una voz venida de otra parte. ¿Vana voz? Quizá (Blanchot, 1996; 2002 trad.: 13).

«Ven» está sustraído del orden del lenguaje y su ley se escribe con un rigor muy suave, muy dulce, pero inflexible. No es una orden habitual y su *suave rigor* le confiere «una suerte de salvajismo no lingüístico» que deja el acontecimiento «ven» en libertad. Ni orden, ni ruego, ni petición, ni deseo. Vuelve posibles todos esos modos, aunque lo hace solamente más tarde y, sin embargo, esa anterioridad no es la de un origen trascendental. Cada vez es un acontecimiento singular a condición de un *ven*, cada vez único, pero eternamente repetido. «Ven» es, por tanto, un imperativo salvaje e indómito siempre cercano de *L'arrêt de mort*, de la *sentencia* de muerte y de la *interrupción* de la muerte y, en consecuencia, de un fin que comienza: «le digo eternamente “Ven” y eternamente está ahí». Un imperativo que, en su segunda formulación, dice: «sí, sí». «Sí» es la afirmación exigida por la gracia. «Sí» lleva en sí la promesa de su propia repetición, sí siempre volverá a decir sí porque está dividido en su propio acto de afirmarse. Sólo el elemento de la repetición puede abrir el *respeto* y la *responsabilidad*. Cuando digo «Ven» ya he comenzado a decir otro ven y su eternidad está, precisamente, en su división. La repetición, la *recitación* de *ven*, la que hace posible su primer acontecimiento, ¿no es la afirmación repetida? Si *ven* es *en primer lugar* citado se debe a la fuerza de repetición afirmativa, a la afirmación que se afirma, que se produce como llamada como la voluntad de repetirse, de aliarse con lo que afirma eternamente.

Al final del largo texto titulado «Pas» en *Parages*, tras una línea de puntos, dos trazos o señales largas, dos guiones o dos rayas indican una enumeración sin número, y ahí están, con su suave rigor, escritas como en dos tablas las dos formulaciones de este imperativo salvaje. El imperativo salvaje es así pues único y, por cierto, es éste: *viens*.

Sin embargo, dicho imperativo también podría rezar así: *Oui, oui*. Y ya no es único y si es único, si pudiera serlo, no lo es más que, precisamente, porque es doble.

«—Ven.

—Sí, sí.»

Si filosofamos, si escribimos, si sentimos *respeto* y *responsabilidad* por la escritura, por la literatura y por la poesía, es porque hay algo en la lengua, en las lenguas, en «la lengua de la escritura», en «esa huella que viene siempre del otro incluso si no es nadie», que va más allá de la mera transcripción de datos, de temas y del intercambio de mensajes; es un *pas-au-delà*, un paso (no) más allá que comunica sentidos indeterminados e inacabables. Eso que habla en la lengua más allá de los significados disponibles y de nuestras solicitudes de significación, «escritura (huella antes de todo texto) y habla, habla en la escritura, habla que no vivifica una escritura la cual de otra manera estaría muerta, sino [que] al contrario nos solicita a ir hacia los otros, en el afán de lo lejano y de lo próximo», eso, ese algo, resuena ahí donde una voz apocalíptica venida de otra parte pronuncia una sola palabra y yo oigo siempre dos.

Es el momento de interrumpir. El fin comienza. Necesariamente hemos debido dejar fuera de este trabajo infinitos temas junto con las necesarias profundizaciones y derivas que conciernen a la relación de Derrida y Blanchot en torno a la cuestión de la literatura. Quizás, precisamente, entre las más importantes, la cuestión de la literatura y la muerte, «la literatura y el derecho a la muerte»¹⁹. Al tratar, sin embargo, de la relación «de vida» y «de pensamiento» de Derrida y de Blanchot no pueden, como hemos comprobado, dejarse al margen las relaciones que se establecen entre ficción y verdad biográfica o autobiográfica, esto es, entre *Dichtung und Wahrheit*, tal y como son tematizados por Derrida a propósito de la cuestión de la literatura en general y a propósito de los relatos literarios de Blanchot en particular. No puede, en consecuencia, soslayarse la relación entre la literatura y la muerte. Una muerte que aquellos que conocen los trabajos de ambos saben bien hasta qué punto ellos no dejaron de pensarla, de pensar la muerte, en la muerte y en su propia muerte, aquella que cada uno de ellos afirmaron precisamente para vivir, para afirmar la vida y el vivir. Ellos habrán preferido siempre la vida, hasta el fin. Ahí donde el fin comienza. Porque la muerte ¿no es el otro

¹⁹ El texto de Blanchot, «La littérature et le droit à la mort» publicado en *La Part du feu* (Blanchot, 1949) es tratado por Derrida en «Maurice Blanchot est mort», un texto que, inicialmente, fue la aportación de Derrida a *Maurice Blanchot. Récits critiques* y que, ha sido incluido en *Parages* en su última edición.

nombre de *ven*? Acaso sólo queda *recitar*, retomar una cita escrita por Derrida en *Pas* y repetirla, afirmarla con la transformación precisa. La cita está dedicada a la amistad que unía a Maurice Blanchot y a George Bataille, pero ahora es nueva y es otra. Como una primera mañana del mundo. Y dice así:

¿De dónde viene el derecho de interrumpir? ¿Imaginas un diálogo, un habla plural sin la violencia siempre injustificable de una interrupción? ¿Ven es una interrupción? Te interrumpo para decir: no deberíamos poder citar *L'Amitié*. Todo debería estar fechado en ella: sellado por la singularidad absoluta de una única amistad, la de Maurice Blanchot y *Jacques Derrida*.

Bibliografía

- BIDENT, C. (1998): *Maurice Blanchot. Partenaire invisible*. Seyssel, Champ Vallon.
- BIDENT, C., y VILAR, P. (2003): *Maurice Blanchot. Récits critiques*. Tours, Farrago.
- BLANCHOT, M. (1948): *L'Arrêt de mort*. Paris, Gallimard.
- (1949): *La Part du feu*. Paris, Gallimard.
- (1951): *Au moment voulu*. Paris, Gallimard [(2006): *El momento deseado*. Trad. Isabel Cuadrado. Madrid, Arena].
- (1953): *Celui qui ne m'accompagnait pas*. Paris, Gallimard [(2009): *Aquel que no me acompañaba*. Trad. Hugo Savino. Madrid. Arena].
- (1962): *L'Attente l'oubli*. Paris, Gallimard.
- (1969): *L'Entretien infini*. Paris, Gallimard.
- (1971): *L'Amitié*. Paris, Gallimard.
- (1973a): *La Folie du jour*. Paris, Gallimard.
- (1973b): *Le Pas au-delà*. Paris, Gallimard [(1994): *El paso (no) más allá*. Trad. Cristina de Peretti. Barcelona, Paidós].
- (1980): *L'Écriture du désastre*. Paris, Gallimard.
- (1983): *La Communauté inavouable*. Paris, Minuit.
- (1986): *Michel Foucault tel que je l'imagine*. Montpellier, Fata Morgana.
- (1992): *Une voix venue d'ailleurs – Sur les poèmes de Louis-René des Forêts*. Plombières-les-Dijon, Ulysse fin de Siècle [(2002): *Una voz venida de otra parte*. Trad. Isidro Herrera. Madrid, Arena].
- (1994): *L'instant de ma mort*. Montpellier, Fata Morgana.
- (2000): *Pour l'amitié*. Tours, Farrago.
- DERRIDA, J. (1972): *La dissémination*. Paris, Éditions du Seuil.
- (1983): *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris, Galilée, 2^{ème}. ed. 2005.
- (1986): *Parages*. Paris, Galilée, 2^{ème}. ed. revue et augmentée, 2003.

- (1994): *Politiques de l'amitié* suivi de *L'oreille de Heidegger*. Paris, Galilée
[(1998): *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*. Trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte. Madrid, Trotta].
- (1998): *Demeure. Maurice Blanchot*. Paris, Galilée.
- (2003): *Chaque fois unique, la fin du monde*. Paris, Galilée.
- (2005): *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*. Paris, Galilée.
- DERRIDA, J., y CIXOUS, H. (1998): *Voiles*. Paris, Galilée.
- DERRIDA, J., y STIEGLER, B. (1996): *Échographies de la télévision*. Paris, Galilée.
- NANCY, J.-L. (1983): *L'impératif catégorique*. Paris, Flammarion.
- PEETERS, B. (2010): *Derrida*. Paris, Flammarion.