

Repolitizando las diferencias. Derrida y la teoría de los actos de habla*

Repoliticizing the Differences. Derrida and the Speech Act Theory

MIRIAM JERADE**
FAL, Universidad Adolfo Ibáñez

RESUMEN. El objetivo de este trabajo es analizar la lectura e inclusive la distorsión que Jacques Derrida hizo de la teoría de los actos de habla para imprimirle una dimensión política. Se expondrán cuatro aspectos a partir de los cuales Derrida se distancia de la teoría austriana que dan lugar a un abordaje político del performativo: la noción de fuerza, el origen de la convención, la noción de subjetividad y, por último, la manera en que Derrida aborda el performativo y lo político a partir de una noción de promesa entendida como acontecimiento, que excede toda convención o contrato y que se contrapone a las interpretaciones deontológicas de los actos de habla.

Palabras clave: Austin; Derrida; actos de habla; performativo; acontecimiento.

ABSTRACT. The aim of this article is to analyze why the interpretation and even the misinterpretation that Jacques Derrida did of the speech act theory is political. I will expose four aspects that distance Derrida from Austin's theory that allow a political reading of performativity: the notion force, the origin of the convention, the idea of subjectivity and finally the way in which Derrida reads performativity and the political through his notion of promise understood as an event that exceeds all convention and contract, denying deontological interpretations of the speech act.

Key words: Austin; Derrida; Speech Act; Performativity; Event.

* Este artículo se ha realizado dentro del marco y con financiación del proyecto PAPIIT IA401118 "Performativos políticos", DGAPA, UNAM. Partes de este trabajo lo presenté en el Seminario Permanente de Profesores del Colegio de Filosofía de la UNAM y en el Grup Derrida de la Universitat de Barcelona; gracias a todos aquellos que participaron e hicieron comentarios a mi texto. Agradezco también los valiosos comentarios de Mauro Senatore y Rosaura Martínez Ruiz.

** miriam.jerade@uai.cl / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-0113-5081>.

En 1955 John Austin dictó un ciclo de conferencias en la Universidad de Harvard en las que expuso que el lenguaje ordinario muestra que no todo enunciado constata o describe hechos en el mundo sino que existen enunciados cuya expresión es la realización de una acción. Los actos de habla que Austin llama ilocucionarios dependen para ser efectivos de seguir un procedimiento convencional en un contexto determinado. No obstante, Austin no ahondó sobre el origen de las convenciones ni de las instituciones que las respaldan, ni tampoco se preguntó si estas últimas tienen un fundamento en el lenguaje. John Searle, quien fue alumno de Austin, desarrolló una teoría social de los actos de habla y los hechos institucionales con base en un sistema de reglas constitutivas y la creación de estatus colectivamente reconocidos. A diferencia de Austin, Searle asume que las instituciones son resultado de los actos de habla, sobre todo en *Creando el mundo social* de 2010, donde inclusive desarrolla un concepto de poder. Searle reconoce una dimensión social y política de los actos de habla con base en una deontología, es decir, ellos “conllevan derechos, deberes, obligaciones, requerimientos, permisos, autorizaciones, títulos ...” (Searle 2017b, 24). Jacques Derrida, quien no proviene de la misma tradición filosófica que Austin y Searle sino de la tradición fenomenológica, hizo a lo largo de su obra una apropiación e inclusive una distorsión de la teoría de los actos de habla que dio lugar a nuevas interpretaciones sobre lo performativo, pero con una lectura opuesta a la que propone Searle¹. El objetivo de este trabajo es mostrar en qué sentido Derrida

hace una lectura política de la teoría de los actos de habla y por qué para el teórico de la deconstrucción el performativo, para ser político, no puede ser deontológico o contractual y debe comprometer a la subjetividad.

En el ámbito académico se ha reconstruido sobre todo la discusión entre Searle y Derrida (Moati 2009, 2014; Navarro Reyes 2010; Kanaan 2002; Hadreas 1996; Raffel 2011), que inició con los conocidos ataques de Searle por la interpretación que el padre de la deconstrucción hizo de las conferencias de Austin en una conferencia que impartió en la Universidad de Montreal en 1971 con el título *Firma, Evento y Contexto* incluido en *Márgenes de la filosofía*, en la cual hace por primera vez alusión a la teoría austiniana. Dicha conferencia se publicó en traducción al inglés en 1977 en la revista *Glyph*, y en un número posterior de la misma revista Searle escribió una crítica que llevaba como título “Reiterating the differences. A Reply to Derrida” (Searle 1977) donde a su vez se publicó una respuesta de Derrida. El interés en este intercambio radica en que funciona como una muestra de las diferencias entre la visión del lenguaje en la tradición de la filosofía analítica y de la continental que a pesar de que Searle iniciara su *Reply* diciendo que esto no podía leerse como una confrontación entre las dos tradiciones puesto que Derrida había malentendido completamente a Austin (Searle 1977, 198), la lectura de Searle y la sarcástica respuesta de Derrida terminaron por mostrar la enorme distancia entre la pragmática y la deconstrucción en temas como la intencionalidad, la noción de escritura o

la cita. Sin embargo, no se ha abordado la dimensión política de la apropiación que Derrida hizo de la teoría de los actos de habla², es por ello que el presente artículo se propone explicar en qué sentido la noción de lo performativo en Derrida conlleva un pensamiento de lo político –que no una teoría política– y es por ello que propongo no solo reiterar las diferencias sino mostrar sus diferendos.

El interés de Derrida por la *speech act theory* podría tener origen en sus constantes viajes a los Estados Unidos durante los años 70 y principalmente por la relación con Paul de Man quien había utilizado la teoría de los actos de habla en el ámbito literario. También se puede explicar tanto por lo atractiva que resultaba para la deconstrucción una noción de agencia del lenguaje, como por una supeditación de la verdad a la fuerza o por la necesidad de sopesar en el lenguaje tanto a la fuerza como a la significación. La teoría de los actos de habla marcó la obra de Derrida por lo cual Rodolphe Gasché ha sugerido que se puede hablar de un *performative turn* (Gasché 1999, 256) de la deconstrucción. En efecto, una buena parte de las obras que tratan temas de política –sin admitir, como en varias ocasiones lo negó el mismo Derrida, que haya habido un *ethical and political turn* de la deconstrucción– como el perdón, el testimonio, la hospitalidad, la universidad sin condición, su lectura de Marx, el archivo o la soberanía; vuelven sobre el performativo. Mas a diferencia de la pragmática, Derrida desplaza lo normativo del performativo hacia un pensamiento del acontecimiento para pensar la agencia del lenguaje junto con la alteridad del tiempo. Si bien esto parece un tema

más metafísico que político, es precisamente esta relación con la alteridad, del otro y del tiempo lo que implica la dimensión política de la lectura de los actos de habla en la deconstrucción.

Un malentendido y dos discrepancias con la teoría de Austin

La teoría de los actos de habla de Austin que criticaba a los filósofos por lo que llamaba la “falacia descriptiva” y su desdén del lenguaje ordinario dialogaba con la tradición analítica de la filosofía y con el ambiente intelectual de Oxford³ a donde enseñó desde 1952. Curiosamente, la *speech act theory* ha sido también usada por teóricos más bien vinculados a la tradición de la filosofía continental⁴, de la teoría crítica y de los estudios críticos legales como Judith Butler (2004, 2017), Stanley Fish (1980) o Shoshana Feldman (1980) cuyas lecturas han sido influenciadas por Jacques Derrida y su alejada interpretación de las intenciones filosóficas de Austin. A mi parecer, tres son los aspectos en los que Derrida difiere completamente de la concepción austiniana de los actos de habla y en los que me gustaría detenerme para entender la distancia que termina imponiéndose con la teoría de Austin. El primero es en realidad una incompreensión (aunque muy productiva) de la noción de fuerza ilocucionaria por parte de Derrida, el segundo es en torno a la discusión sobre la convención, que de acuerdo con Derrida tiene un origen en la fuerza performativa del lenguaje. Lo que implica analizar la manera en la que concibe al lenguaje no como reglas convencionales de uso sino como una producción o auto-posición. La

tercera es la concepción de la subjetividad que en la teoría de los actos de habla, estaba previamente dada en la figura de un emisor o de un receptor mientras que para teóricos como Derrida, ella se construye de manera performativa y el performativo desestabilizaría la subjetividad.

1. La fuerza

La primera, más que una forma de afrontar, es en realidad una incomprensión de la noción de fuerza ilocucionaria en parte por la herencia filosófica husserliana desde donde Derrida lee el texto de Austin, en parte por el tipo de problemas que quiere resolver al acudir a la teoría austiniana. En la conferencia VIII, Austin da una noción de fuerza ilocucionaria al analizar que una misma expresión con sentido puede ser tomada como un consejo, una sugerencia, una orden o una promesa. Austin distingue entre significado y fuerza, y esto hace la diferencia entre “decir algo” y “hacer algo al decir algo” (Austin 2016, 147). La fuerza ilocucionaria es entonces el tema central de su teoría a la que inclusive llama “una doctrina de las ‘fuerzas ilocucionarias’ ” (146). Por ejemplo, la expresión “Vendré mañana” tiene un sentido pero no tiene la misma fuerza si la dice el Don Juan a su amada o si la dice la policía migratoria a una familia sin papeles. Siguiendo el ejemplo, es importante subrayar que para Austin no se puede hacer de lado el contexto en la comprensión de la fuerza ilocucionaria que puede o no ser explícita a través de un rasgo formal de la emisión. Como lo describe Blanco Salgueiro, la fuerza no está dada sintácticamente sino

que hay otros marcadores como la entonación que pueden explicitarla o existen casos en los que la emisión adquiere su fuerza justamente porque ella no es explícita, como en el caso de la calumnia, y en otros casos, es el oyente el que decide sobre la explicitación de la fuerza (Blanco Salgueiro 2007).

Al inicio de la conferencia X, Austin enumera los tres tipos de actos que constituyen un acto del habla: “Distinguimos así el acto locucionario (y dentro de él los actos fonéticos, ‘fáticos’ y ‘réticos’) que posee significado; el acto ilocucionario, que posee una cierta fuerza al decir algo; y el acto perlocucionario, que consiste en lograr ciertos efectos por (el hecho de) decir algo” (Austin 2016, 167). Más adelante, especifica que los actos ilocucionarios son convencionales mientras que los perlocucionarios no lo son. Si bien es probable que Austin terminara subsumiendo estas diferencias en lo que denomina un acto total del habla, es a partir de ellas que se puede entender cómo Derrida entiende la fuerza. En *Firma, Evento y Contexto*, Derrida reconoce que Austin trastoca un cierto sentido de comunicación⁵ pues lo que es comunicado no es solo un contenido semántico o conceptual sino una fuerza: “Comunicar, en el caso del performativo [...] sería comunicar una fuerza por el impulso de una marca” (Derrida 1998a, 362). Sin embargo, Derrida más adelante habla de la fuerza en un sentido muy distinto al de la fuerza ilocucionaria que hemos expuesto anteriormente:

Austin ha debido sustraer el análisis del performativo a la autoridad del valor de verdad, a la oposición verda-

dero/falso, al menos bajo su forma clásica y sustituirlo por el valor de fuerza, de diferencia de fuerza (*illocutionary o perlocutionary force*), (Esto es lo que, en este pensamiento que es nada menos que nietzscheano, me parece señalar hacia Nietzsche; éste se ha reconocido a menudo una cierta afinidad con una vena del pensamiento inglés) (Derrida 1998a, 363).

Sorprende mucho esta alusión a Nietzsche y quizás a partir de ella se pueda entender por qué Searle en su *Reply* dice que el Austin de Derrida es irreconocible. Moati sostiene que esto se debe a que Derrida naturaliza la fuerza austiniana como “voluntad de poder”⁶ (Moati 2009, 71–82). De hecho, Derrida redirige la fuerza a un fenómeno perlocucionario⁷, es decir, la fuerza estaría del lado de las consecuencias del acto de lenguaje (mientras que como vimos más arriba, la fuerza en Austin refiere sobre todo al acto ilocucionario).

Hay, no obstante, otro uso de la noción fuerza en Derrida en este mismo texto, que me parece que Moati pasa por alto, cuando al avanzar la noción de escritura para criticar que la metafísica de la presencia está de trasfondo de la noción de comunicación, escribe: “un signo escrito comporta una fuerza de ruptura con su contexto, es decir, el conjunto de las presencias que organizan el momento desde su inscripción. Esta fuerza de ruptura no es un predicado accidental, sino la estructura misma de lo escrito” (Derrida 1998a, 358). Para Derrida, la escritura desborda tanto el contexto de significación como el contexto de la intención del emisor en el que fue producida y a su vez, crea nuevos contextos.

Derrida agrega en ese mismo párrafo de SEC: “siempre podemos tomar un sintagma escrito fuera del encadenamiento en el que está tomado o dado, sin hacerle perder toda posibilidad de funcionamiento, si no toda posibilidad de ‘comunicación’ precisamente. Podemos, llegado el caso, reconocerle otras inscribiéndolo o injertándolo en otras cadenas. Ningún contexto puede cerrarse sobre él” (Derrida 1998a, 358). Esto se puede entender muy bien por la manera en que Derrida inserta en otro contexto el ejemplo de agramaticalidad de Husserl al mostrar que la frase “El verde está o” (*Le vert est ou*) se puede escuchar en su traducción al francés como ¿Dónde está el verde? (*Le vert est où*) o inclusive ¿Dónde está el vaso?, por la homofonía entre “ou” y “où” y “vert”, “verre”. Esta fuerza de ruptura, da a entender Derrida, es la estructura de toda marca, de todo lenguaje como espaciamiento.

En *La escritura y la diferencia*, Derrida ya había conceptualizado la fuerza como lo que posibilita el lenguaje: “La fuerza produce el sentido (y el espacio) mediante el mero poder de ‘repetición’ que habita en ella originariamente como su muerte” (Derrida 1989a, 273). Aquí Derrida pareciera unir la fuerza a la iterabilidad (que según explica en SEC refiere tanto a la repetición como a la alteración) en tanto que posibilidad del lenguaje que funcionaría como una cita que se desprende de la intención (si bien quizás la crítica más aguda de Searle a Derrida es que este último piensa separadamente la intención y la expresión). Y esta es también la noción de escritura que, para retomar un título de Derrida, “Fuerza y significación” obliga al significante a entrar en una economía de la de-

ferencia infinita y de la repetición. La dimensión política de este gesto no radica únicamente en la ruptura con la noción de transparencia del sentido o de la comunicación sino en la posibilidad de este injerto o inscripción para crear nuevas marcas, inclusive nuevas convenciones y contextos⁸.

La noción de fuerza se va naturalizando en la obra de Derrida para dar más bien lugar a un pensamiento del acontecimiento contrario a uno de la decisión intencional. En *La universidad sin condición* escribe “Se dice demasiado a menudo que el performativo produce el acontecimiento del que habla” (Derrida 2010, 72), aquí Derrida parece haber ya abandonado la noción de acto por el de acontecimiento, si bien distingue entre la fuerza del performativo y la fuerza del acontecimiento: “su fuerza [del acontecimiento] es entonces irreductible a la fuerza o al poder de un performativo, aun cuando esta fuerza confiera finalmente su oportunidad y su eficacia al performativo mismo, a lo que se denomina la *fuerza* (locucionaria, perlocucionaria, ilocucionaria) del performativo. La fuerza del acontecimiento es siempre más fuerte que la fuerza de un performativo” (Derrida 2010, 73). La pregunta es ¿de dónde proviene esa fuerza del acontecimiento que parece irrumpir en el enunciado performativo? ¿Es una fuerza distinta a la del lenguaje? Pareciera que aquí Derrida da más efectividad a la irrupción del acontecimiento que al acto, al que lo concebirá, a pesar de la contradicción en términos, a partir de la pasividad. En este cambio de la noción de acto a la de acontecimiento, Derrida deconstruye la noción de decisión y de una subjetividad autónoma.

Por otro lado, solo a partir de una naturalización de la fuerza se puede entender la manera en que Derrida utiliza la noción del performativo para pensar la ley y cuestionar la teoría de los actos de habla que se fincaba en la convención sin cuestionar su origen.

2. La convención y el lenguaje

Quizás el momento de la deconstrucción que da mayor pie a la discusión sobre los actos de habla y la institución es *Fuerza de ley* de 1989, ahí podemos encontrar que Derrida ataca una dimensión política que está ausente de la teoría de los actos de habla, sobre el origen de las convenciones y de las instituciones que la sostienen. En dicha obra, si bien no cita ni una sola vez a Austin, al comentar la distinción que hizo Walter Benjamin entre violencia fundadora y violencia conservadora de derecho, Derrida sostiene que la ley, así como la institución del derecho se originan en un acto de lenguaje que no podía entenderse a partir de un metalenguaje sino que es como todo performativo: autorreferencial.

Ahora bien, la operación que consiste en fundar, inaugurar, justificar el derecho, *hacer la ley*, consistiría en un golpe de fuerza [*coup de force*], en una violencia realizativa [*performative*] y por lo tanto interpretativa [...]. Ningún discurso justificador puede ni debe asegurar el papel de metalenguaje con relación a lo realizativo del lenguaje [*performativité du langage*] instituyente o a su interpretación dominante (Derrida 2002a, 33).

El origen de la ley y por lo tanto de aquello que sostiene la convención radica, de acuerdo con Derrida, en la fuerza performativa que es violenta porque rompe con los contextos hermenéuticos para fundar un nuevo derecho y por lo tanto no puede entenderse a partir de un metalenguaje porque es autorreferencial. Esta fuerza es productiva como lo especifica en *Spectros de Marx*: “Esa performatividad originaria que no se pliega a convenciones preexistentes, como lo hacen todos los performativos analizados por los teóricos de los *speech acts*, pero cuya fuerza de ruptura produce la institución o la constitución, la ley misma” (Derrida 1995b, 44). Por lo tanto, la agencia del lenguaje sería el fundamento infundado de lo político. A su vez, de acuerdo con el párrafo de *Fuerza de ley* antes citado, esta violencia performativa hace a la historia porque a su vez origina la ley, su interpretabilidad y la posibilidad de ser deconstruida.

En una conferencia que impartió en 1976 en Charlottesville para conmemorar el bicentenario de la declaración de independencia americana, publicada en *Otobiografías*, Derrida ya había abordado la relación entre el performativo y la fundación de las instituciones al exponer la paradoja según la cual la declaración de independencia americana es promulgada por el pueblo americano que solo se origina a partir de ella. Derrida subraya que la fuerza de este texto institutor reside en una contaminación entre enunciados performativos y constataivos. Cito: “No se puede decidir, y en ello radican todo el interés, la fuerza y el golpe de fuerza de semejante acto declarativo, si este enunciado *comprueba* o *produce* la indepen-

dencia” (Derrida 2009, 16). No es que Derrida crea en la productividad de la distinción entre enunciados constataivos y performativos, de la cual Austin también sospecha. Derrida no sostiene que haya enunciados con valor de verdad y otros con fuerza ilocucionaria sino que para él la efectividad de la declaración de independencia reside en la confusión entre los enunciados que realizan la declaración y los que parecen constatarla. Es “como si” la constataran.

En *La universidad sin condición* Derrida habla de ficciones convencionales sobre las cuales se fundaría una comunidad institucional. Curiosamente, en *Creando el mundo social*, Searle acepta una dimensión ficcional de los hechos institucionales, la ficción que Austin había excluido rotundamente de la teoría de los actos de habla. Respondiendo a una crítica, Searle afirma: “Si en la fantasía podemos considerar a una X como una Y que realmente no es, entonces con la madurez no es en absoluto difícil constatar cómo podemos considerar a una X como una Y, donde la Y tiene un tipo de existencia, puesto que regula y atribuye poderes a nuestra vida social, a pesar de que el rasgo Y no sea un rasgo de la naturaleza. Nótese que nada de esto puede hacerse sin el lenguaje” (Searle 2017b, 173). La diferencia es que Searle busca fundar una ontología social con base en el reconocimiento, es decir, de la aceptación de los miembros de un grupo mientras que Derrida no plantea el consenso sino una noción de ficción que borra la diferencia entre discurso serio y literario al contradecir los planteamientos metafísicos del fundamento.

Cuestionar la noción de convención lleva forzosamente a preguntarse sobre la naturaleza del lenguaje, si se trata de una institución con base en convenciones. *Cómo hacer cosas con palabras* daba por hecho que poseemos un lenguaje que está constituido por una fonética y una gramática a los cuales da el nombre de acto “fático” y acto “rético”, uno consiste en la emisión de ciertos vocablos mientras que el rético es el de usar los términos con sentido y referencia. En “Un alegato en favor de las excusas” una conferencia de 1956, Austin da algunas notas sobre su idea del lenguaje, ahí escribe: “Las palabras son nuestras herramientas, y, como mínimo, debíamos usar herramientas pulidas: debíamos saber qué significamos y qué no, y debemos estar prevenidos contra las trampas que el lenguaje nos tiende” (Austin 1975, 174). Si bien la concepción de Austin no es totalmente instrumentalista pues más adelante en ese mismo texto, además de dar una noción historicista del lenguaje o de la inteligencia de generaciones atesorada en el lenguaje ordinario, dice que no se trata únicamente de considerar las palabras sino las realidades en las cuales las usamos e inclusive con unas comillas irónicas dice que se podría hablar de una ‘fenomenología lingüística’ (174). Sin embargo, Austin no se cuestiona sobre el origen del lenguaje ni plantea si este tendría su origen como institución social en los actos de habla.

Searle, en cambio, concede esto último y argumenta que el lenguaje es una institución social primaria que a diferencia de otras instituciones, no se funda por enunciados declarativos (pues tendríamos una regresión al infinito). Searle va cambiando

su noción de normatividad en relación con el lenguaje, en *Actos de habla* (1980) lo asimila a los juegos mientras que en *Creando el mundo social* (2020) reconoce que los juegos solo pueden ser explicados en función del lenguaje. Derrida plantea el lenguaje como juego de diferencias (en la que hay alteridad y deferencia) y critica a partir de la noción de diseminación la idea de una unidad de sentido. Pero también critica la noción del lenguaje como posesión o instrumento de un sujeto, por ejemplo en *Memorias para Paul de Man* escribe:

el lenguaje no es el instrumento gobernable de un ser parlante (o sujeto) y [que] su esencia no puede aparecer a través de ninguna otra instancia salvo del mismo lenguaje que lo nombra, lo dice, lo da al pensamiento, lo habla. Ni siquiera podemos decir que el lenguaje es o hace algo, ni siquiera que ‘actúa’; todos estos valores (ser, hacer, actuar) son insuficientes para construir un metalenguaje sobre el sujeto del lenguaje (Derrida 1998b, 106).

En este sentido, el lenguaje no es el instrumento de un sujeto, sino que no habría sujeto sin un lenguaje que lo nombra. Es por ello que la noción de acto de lenguaje es problemática para Derrida puesto que tiene como petición de principio la existencia del agente independiente del acto y del lenguaje. Derrida tampoco concibe al lenguaje como convención, si bien hay una relación con el lenguaje que se asemeja a la que nos vincula la ley, aunque una ley que no me doy de manera autónoma sino que viene del otro, sobre la cual ahondó en *El monologüismo del otro*.¹⁰ In-

clusive algunos lectores de Derrida han propuesto que se podría pensar un origen performativo del lenguaje, cercano a lo que Hamacher en *Lingua Amissa* bautizó con el término de “aformativo” para contrastar con el performativo: el lenguaje entendido como performance absoluta¹¹, lo que ligaría a la deconstrucción con la tradición de la filosofía alemana donde el lenguaje es auto-posición y de ahí el sentido de mundo (*Welt*) como lo que se instaura en lo performativo del lenguaje y en la intersubjetividad. Sin embargo, no tenemos indicios de que Derrida hiciera expresamente alusión a esta tradición al hablar de lo performativo.

Quisiera recalcar dos aspectos sobre el lenguaje y lo performativo en Derrida que me parece que dan pie para pensar la dimensión política. El primero es una idea bastante recurrente en su obra: que todo enunciado, aún aquel que tiene apariencia de constativo, tiene la estructura de una promesa y sobre todo se origina en un sí como respuesta, un sí (*oui*) que sería anterior a toda enunciación y al cual se refiere desde 1987 en *Ulysse gramophone* (Derrida 1989b) donde habla de una fuerza de afirmación más antigua que todo origen y de una auto-posición del sí mismo (*soi*) en el sí (*oui*). En el texto “Como si fuese posible, “Within such limits”... de 1998 publicado en *Papel máquina*, Derrida vuelve sobre el performativo y este sí que estaría al origen de todo enunciado: “todo comienza no con la cuestión sino con la respuesta, con un “sí, sí” que es originariamente una respuesta al otro” (Derrida 2003, 265).

Para Derrida todo el lenguaje es respuesta y promesa, inclusive no verbales

o verbalizables¹². El sí originario en toda frase, no es solo posición sino que, como escribe en una nota a pie de página de *La universidad sin condición*, compromete al responder (*engage en répondant*)¹³. Así, el lenguaje sería en cierto sentido perlocutorio, crearía un efecto de relación con los otros, inclusive en sus enunciados con pretensión de verdad o de cientificidad. Derrida radicaliza el performativo con la idea de que todo el lenguaje es una promesa e inclusive un testimonio: todo enunciado estaría precedido por un “te hablo, créeme” (Derrida 2003, 271).

El segundo aspecto es sobre la discusión en torno a lo que Derrida considera la obsesión de Austin por enumerar los infortunios, los casos fallidos o el hecho de que ciertas condiciones estén ausentes e impidan la efectividad de los actos de habla. Derrida sostiene: “Austin no se pregunta qué consecuencias se derivan del hecho de que un posible —que un riesgo posible— sea siempre posible, sea de alguna manera una posibilidad necesaria” (p. 365). En realidad, como dice Cavell, los actos de habla son falibles porque justamente son actos. Mientras que Derrida cree que este valor de riesgo y esta exposición al fracaso no son accidentales sino estructurales no solo al acto sino a lo performativo del lenguaje. Es por esto último que según Derrida, la efectividad de un acto total del habla requiere en cierto modo de la noción de comunicación exitosa. Sostener la noción de comunicación exitosa, si bien Austin no lo formula así, conlleva un ideal no sólo filosófico sino ético, de ahí que Derrida señale: “Austin nos hace pasar por un fenómeno del lenguaje ordinario una determinación teleológica y

ética: la univocidad del enunciado como un ideal filosófico” (p. 367). Derrida critica la noción semántica de comunicación como transmisión de sentido que conlleva un ideal político de comunicación – e inclusive de democracia.

En “Como si fuese posible, ‘Within such limits’...” Derrida expande esta crítica al concepto de comunicación exitosa hacia una cuestión ética, legal y política, a partir de la deconstrucción de la decisión como el acto de una conciencia autónoma presente a sus intenciones, mientras que Derrida, piensa el tiempo como alteridad (vemos aquí la influencia de Levinas) y escribe que la responsabilidad como rectitud requiere para ser posible del riesgo del malentendido y de la errancia de la respuesta y agrega: “La *posibilidad* de ese mal (el malentendido, la mala comprensión, el error) sería, a su manera, una oportunidad. Da (el tiempo)” (Derrida 2003, 269). Entonces no es sólo que el fracaso sea estructural y que sea la condición de posibilidad de todo performativo sino que ese fracaso implica la posibilidad de la ética como im-posible.

3. La subjetividad

Uno de los aspectos de la lectura de Derrida de la teoría de los actos de habla que más lo distancia de Austin y que implica un pensamiento de lo político reside en que el acontecimiento cimbra la noción de sujeto y desborda al performativo. Derrida a lo largo de su obra deconstruye la noción tradicional de sujeto autónomo para dar paso a un pensamiento del acontecimiento.

Si bien Austin no es un intencionalista y poco le importa el estado mental de al-

guien que en una mesa de juego redobla la apuesta pues si las convenciones se cumplen, la apuesta es efectiva. Si bien la promesa o la excusa dependen de las buenas intenciones y de la sinceridad del emisor, su ausencia no es causa de un infortunio sino de un abuso y este es uno de los aspectos por los que Derrida malinterpreta a Austin pues afirma que en su teoría “la intención sigue siendo el centro organizador” (Derrida 1998a, 364). Lo que Derrida critica del *speech act* es que Austin vuelve a una metafísica de la presencia por la manera en que ejemplifica los actos de habla o como él mismo especifica: “Todos nuestros ejemplos tendrán, como se verá, verbos en la primera persona del singular del presente del indicativo en la voz activa” (Austin 2016, 49) y según Derrida, esto es así porque hace referencia a la primera persona del singular como fuente de la enunciación. Gran parte de la estrategia de *Firma, evento, contexto* es desplazar el problema de la subjetividad como presencia en el acto de enunciación a partir de la escritura y de la noción de firma.

Por un lado, el concepto de escritura no puede ser planteado en términos de comunicación entendida como transmisión de sentido y, Derrida trae a colación a Condillac quien, a pesar de sostener que la escritura tiene una función suplementaria y representacional de la palabra oral, afirma que se escribe para comunicar algo a los ausentes. Para Derrida, esta ausencia es estructural y deconstruye la noción de intencionalidad: “La ausencia del emisor, del destinatario, en la señal de aquel que abandona, que se separa de él y continúa produciendo efectos más allá de su presencia y de la actualidad presente de su querer

decir, incluso más allá de su misma vida, esta ausencia que pertenece, sin embargo, a la estructura de toda escritura –y añadirá, más delante de todo lenguaje en general” (Derrida 1998a, 354).

La noción de acto que es capital en la teoría austiniana implica la idea de un sujeto presente a su acto – y hasta cierto sentido a su conciencia, aunque desde la teoría de Austin se puede perfectamente aceptar una promesa o un voto hechos con estados alterados de conciencia y que esos actos tengan efectos. Sin embargo, lo más importante de esta estructura de ausencia de la escritura es que ella puede producir efectos (performativos) después de la muerte del autor y más allá de sus intenciones o de la muerte del destinatario, como se puede ver en el motivo tan derridiano de la tarjeta postal¹⁴, que retoma en “Como si fuese posible ‘within such limits’...” en donde esta estructura de ausencia está relacionada con el acontecimiento como posibilidad del imposible: “Desde el momento que una carta puede no llegar a su destino, le resulta imposible llegar plenamente, o simplemente, a un destino único. La im-posibilidad, lo posible como imposible, va siempre unida a una irreductible divisibilidad que afecta a la esencia misma de lo posible” (Derrida 2003, 268). Es importante entender que la ausencia no es una modificación de presencia y la escritura no es un suplemento de la palabra viva, de ahí que tanto la escritura como la firma en “Firma, Evento, Contexto” estén planteadas desde la ausencia y, por ende, desde la finitud. Para Derrida –y esto es en parte la discusión con Searle– no es solo que el destinatario esté ausente o que se escriba para sí mismo la

lista del supermercado, sino que toda escritura debe ser legible en la ausencia de todo destinatario empírico, es decir, debe ser iterable y descifrable por un tercero, por lo que Derrida afirma: “Y esta ausencia no es una modificación continua de la presencia, es una ruptura de presencia, la ‘muerte’ o la posibilidad de la ‘muerte’ del destinatario inscrita en la estructura de la marca” (Derrida 1998a, 357).

Esta relación entre la ausencia estructural de toda marca como deconstrucción de la subjetividad se puede entender a partir de la noción de firma que Derrida presenta brevemente hacia el final de la conferencia de Montreal, donde sostiene que en la teoría austiniana hay una noción de autoría en la enunciación. Derrida explica que toda firma para funcionar tiene que poseer una forma “iterable, imitable; debe poder desprenderse de la intención presente y singular de su producción. Es su mismidad lo que, alterando su identidad y su singularidad, divide el sello” (Derrida 1998a, 371). En la firma vemos que la presencia está ya fracturada en la necesidad de ser iterada, es esta iterabilidad constitutiva la que deconstruye la metafísica de la presencia en la noción de comunicación.

En obras posteriores, Derrida seguirá con esta deconstrucción de la subjetividad (aunque en raras ocasiones hable propiamente de subjetividad), lo que no implica aceptar esa lectura caricatural de Derrida en la que este negaría toda subjetividad y toda presencia, sino como lo explica François-David Sebbah, lo que niega Derrida es una ontología de la sustancia o del fundamento y por eso se puede hablar de una subjetividad espectral (Sebbah 2001). No

obstante, Derrida va dando primacía a la noción de acontecimiento pero también a la espectralidad que deconstruyen la presencia.

Derrida llega a una noción de acontecimiento que irrumpe en el seno del performativo mientras que la convención conlleva un desenlace previsible en un horizonte de anticipación. En *La universidad sin condición*, escribe (cito *in extenso*).

El acontecimiento debe no sólo sorprender al modo constataativo y proposicional del lenguaje del saber (S es P) sino que ni siquiera debe dejarse regir por el *speech act* performativo de un sujeto. Mientras yo puedo producir y determinar un acontecimiento mediante un acto performativo garantizado, como cualquier performativo, por unas convenciones, por unas ficciones legítimas y un determinado “como si”, no diré, sin duda, que no pasa o no ocurre nada; pero diré que lo que tiene lugar, lo que ocurre [*ce qui arrive*] o lo que *me* ocurre sigue siendo todavía controlable y programable dentro de un horizonte de anticipación o de pre-comprensión [...] el puro acontecer singular de lo que ocurre, de lo que *me* ocurre (lo que denomino el/lo *arribante*) – si lo hay, si hay algo semejante – implicaría una irrupción que hace estallar el horizonte, *interrumpiendo* toda organización performativa, toda convención o todo contexto convencionalmente dominable (Derrida 2010, 72).

El acontecimiento deconstruye el “me” de lo que me ocurre. El performativo realiza una deconstrucción de la subjetividad,

de la autonomía, pero también, y este es un argumento central en *Canallas*, del sujeto autónomo como el poder ser sí mismo (*ipse*), del yo puedo de un sujeto constituido como soberano.¹⁵ La ipseidad o el sí mismo se constituye por una fuerza (*kratos*) que se encuentra implicada, dice Derrida, “en la auto-posición de la *ipseidad misma*” (Derrida 2005, 29). Vemos aquí un doble movimiento en cuanto a la subjetividad, por un lado, hay una auto-posición del *ipse* a partir de la fuerza, y, por el otro, el performativo entendido como acontecimiento no sólo trastoca a la convención y al contexto sino que irrumpe en la subjetividad, no la niega, pero no hay en Derrida un sujeto como sustancia o como “yo puedo” que emita enunciados performativos sino que el acontecimiento de un performativo influye en la subjetividad.

Es esta deconstrucción de la subjetividad la que hace que exista un abandono de la noción de acto que sostenía a la teoría de los actos de habla. Ya en *Memorias para Paul de Man* (1988), Derrida no descartaba pensar el acto a partir de la promesa y de la memoria: “Y lo que promete este acto de memoria es un pensar del acto que los teóricos de los actos de habla nunca han pensado, ni siquiera sospechado, aun cuando definieron lo performativo como palabra actuante” (Derrida 1998b, 137). Mientras que en obras más tardías como *La universidad sin condición* o el texto “Como si fuese posible, ‘within such limits’...” incluido en *Papel máquina*, Derrida descarta al acto, sobre todo uno que estaría vinculado a la decisión¹⁶ y lleva al performativo a la noción de acontecimiento, en la búsqueda de una incondicionalidad sin soberanía, que desborda al acto.

Este cambio del acto al acontecimiento muestra cómo la deconstrucción está marcada por una noción de alteridad como exposición incondicional tanto al otro como al futuro, esta es la estructura de la huella en *De la gramatología* y de ahí también la noción de iterabilidad como repetición y alteridad y que en SEC define como la estructura de toda marca.

La excesiva promesa del performativo

Esta última sección la dedicaré a la noción de promesa, que no aparece en *Firma, evento, contexto* pero que en textos posteriores¹⁷ Derrida presenta como el performativo por excelencia, inclusive afirma que “el acto del lenguaje es el de una promesa performativa” (Derrida 1998b, 104). A partir de la promesa se puede exponer tanto la deconstrucción de la subjetividad y de acto del habla pensado desde la intencionalidad o la decisión consciente, el problema de la convención y de toda noción contractual de lo performativo y, sobre todo, mostrar por qué la lectura de Derrida tiene una dimensión política puesto que la promesa está imbricada con su noción de justicia.

En *Memorias para Paul de Man*, Derrida analiza la reinterpretación que De Man hizo de la frase de Heidegger *Die Sprache spricht* que transforma en *Die Sprache verspricht*. Derrida interpreta la injerencia en la frase de Heidegger de la siguiente manera: “La esencia del habla es la promesa, [que] no hay habla que no prometa, lo cual al mismo tiempo significa un compromiso hacia el futuro a través de lo que con demasiado apresuramiento lla-

mamos un ‘acto del habla’ y un compromiso para guardar el recuerdo de dicho acto, para labrar las actas de ese acto” (106). Además de desplazar una noción instrumental y normativa del lenguaje, Derrida rompe con la idea de promesa como contrato a partir de una temporalidad que mantendrá en su noción de performativo: la de un futuro no programable, un futuro que está fuera del ámbito de la previsión y del contrato, y que es a su vez, un compromiso con la memoria¹⁸.

Hay dos aspectos de la promesa en Derrida que es importante resaltar para entender su dimensión política, el primero es que ella no puede ser entendida como contrato y por eso toda promesa como todo performativo es, según Derrida, pervertible (de ahí el neologismo de perverformativo). La segunda es que toda promesa en Derrida es pensada como un acontecimiento: como posibilidad de lo imposible. Esta radicalización del performativo a partir de una pervertibilidad estructural se aleja ya totalmente de la pragmática y la piensa desde su noción de justicia como mesianismo (sin mesías)¹⁹, es decir, como el acontecimiento de la llegada de lo otro que irrumpe en la temporalidad y que abre a la pasividad. Esta pasividad es también parte de la deconstrucción de la subjetividad.

Para Derrida, si la promesa actualizara un posible sería un programa, es por ello que la piensa como un acontecimiento: “Un acontecimiento no merecería su nombre, no haría llegar nada si sólo desarrollase, explicitase, actualizase lo que ya era posible, es decir, en resumidas cuentas, si se limitase a desarrollar un programa o a aplicar a un caso una regla general” (Derrida 2003, 272).

Por un lado, el acontecimiento en Derrida introduce el problema de la alteridad y por el otro, deconstruye una cierta concepción de la subjetividad como soberana que decide sobre sus actos. Es por ello, que el exceso de la promesa no es del contenido, sino en el sentido de una temporalidad que excede a la subjetividad. Derrida escribe:

Una promesa es siempre excesiva. Sin este exceso esencial, retornaría a una descripción o conocimiento del futuro. Su acto tendría una estructura constativa y no performativa. Pero este ‘demasiado’ de la promesa no pertenece a un (prometido) contenido de una promesa que yo sería incapaz de guardar. Es dentro de la estructura misma del acto de prometer donde este exceso viene a inscribir una suerte de irremediable turbación o perversión (Derrida 1998b, 103).

Este exceso de la promesa es su pervertibilidad, una promesa supuestamente sólo puede prometer el bien, pero Derrida deconstruye también esta seguridad sobre lo que sería el bien, y si esto no puede revertirse en su contrario²⁰. Pero la promesa también excede a la subjetividad, lo que no está implicada en la noción de infortunio de Austin:

Il faut faire que quelque chose de plus fort que moi, de plus grand que moi, quelque chose à quoi j’obéis moi-même promette à travers moi; en ce sens, même quand je suis promettant, c’est l’autre qui promet en moi, c’est une force en moi qui excède mes possibilités. [Es necesario hacer que algo más fuerte que yo, más grande que yo,

algo a lo que obedezco, prometa a través de mí; en este sentido, aun cuando soy quien promete, es el otro quien promete por mí, es una fuerza en mí que excede mis posibilidades²¹] (Crépon y De Launay 2004, 200).

El exceso de la promesa es la alteridad como una fuerza que excede a la subjetividad. Es por esto último que esta estructura de promesa como acontecimiento en obras como *Espectros de Marx* o *Marx & Sons*, remite a un mesianismo sin mesías que es una promesa de justicia que no es en nada utópica, que implica una responsabilidad con la historia y con el otro, pero una promesa que no es ni deontológica ni contractual. Sin embargo, me queda la sospecha o la pregunta de si la noción de acontecimiento en Derrida, a pesar de introducir una alteridad radical, deniega la acción política que, a diferencia del acto, es colectiva. Quizás en eso radica en el pensamiento de Derrida, tanto lo político como, por más contradictorio que parezca, el riesgo de quedar al margen de lo político.

Referencias bibliográficas

- Austin, John L. 1975. *Ensayos filosóficos*. Madrid: Revista de Occidente.
- Austin, John L. 2016. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.
- Blanco Salgueiro, Antonio. 2007. “Un rompecabezas acerca de la fuerza.” en *Temas actuales de lógica y filosofía analítica*, editado por C. Martínez, J. L. Falguera, y J. M. Sagüillo, 61–77. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.

- Butler, Judith. 2004. *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- Butler, Judith. 2017. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.
- Cavell, Stanley. 2002. *Un tono de filosofía. Ejercicios autobiográficos*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Crépon, Marc y Marc De Launay, eds. 2004. *La philosophie au risque de la promesse*. Paris: Bayard.
- Derrida, Jacques. 1989a. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos. https://roxanarodriguezortiz.files.wordpress.com/2011/04/derrida-jacques-la-escritura-y-la-diferencia_ocr.pdf.
- Derrida, Jacques. 1989b. *Ulysse gramophone*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques. 1995a. "Avances." en *Tombeau du Dieu artisan*, de Serge Margel. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques. 1995b. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la Nueva Internacional*. Madrid: Trotta.
- Derrida, Jacques. 1997a. *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires: Manantial.
- Derrida, Jacques. 1997b. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta.
- Derrida, Jacques. 1998a. *Márgenes de La Filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, Jacques. 1998b. *Memorias para Paul de Man*. Barcelona: Gedisa.
- Derrida, Jacques. 2002a. *Fuerza de Ley. El "fundamento místico de la autoridad."* Madrid: Tecnos.
- Derrida, Jacques. 2002b. *Marx & Sons*. Paris: PUF/Galilée.
- Derrida, Jacques. 2003. "Como si fuese posible, 'within such limits...'" en *Papel máquina. La cinta de escribir y otras respuestas*, 249–80. Madrid: Trotta.
- Derrida, Jacques. 2005. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- Derrida, Jacques. 2009. *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, Jacques. 2010. *La universidad sin condición*. Madrid: Trotta.
- Felman, Shoshana. 1980. *Le scandale du corps parlant. Don Juan avec Austin ou la séduction en deux langues*. Paris: Le Seuil.
- Fish, Stanley. 1980. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gasché, Rodolphe. 1999. *On Minimal Things: Studies on the Notion of Relation*. Stanford: Stanford University Press.
- Habermas, Jürgen. 1987. *Habermas, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- Hadreas, Peter. 1996. "Searle versus Derrida?" *Philosophiques* XXIII (2): 317–26.
- Hamacher, Werner. 2012. *Lingua Amissa*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Kanaan, Hagi. 2002. "Language, Philosophy and the Risk of Failure: Rereading the Debate between Searle and Derrida." *Continental Philosophy Review* 35: 117–33.
- Moati, Raoul. 2009. *Derrida/Searle*. Paris: PUF.
- Moati, Raoul. 2014. *Derrida et le langage ordinaire*. Paris: Hermann.
- Navarro Reyes, Jesús. 2010. *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*. Madrid: FCE.
- Raffel, Stanley. 2011. "Understanding Each Other: The Case of the Derrida-Searle Debate." *Human Studies* 34 (3): 277–92.
- Searle, John R. 1977. "Reiterating the Differences: A Reply to Derrida." *Glyph 1*, 198–208.

Searle, John R. 2017. *Creando el mundo social. La estructura de la civilización humana*. 1st ed. Barcelona: Paidós.

Sebbah, François-David. 2001. "La subjectivité spectrale selon J. Derrida." en *L'épreu-*

ve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie. Paris: PUF.

Senatore, Mauro. 2013. *Performatives after Deconstruction*. Bloomsbury Academic.

NOTAS

¹ Jürgen Habermas también hizo una lectura política de los actos de habla, aunque distinta a la ontología social de Searle en su teoría de la acción comunicativa. No podremos hacer en este artículo una comparación que daría pie para una investigación independiente. La gran diferencia con Derrida es que Habermas sostiene una noción de comunicación exitosa y de acciones teleológicas, dos de las principales críticas de Derrida a la teoría de los actos de habla de Austin. Habermas sostiene: "Sólo pueden conseguirse efectos ilocucionarios por medio de actos de habla si éstos quedan incluidos a fuer de medios en acciones teleológicas, en acciones orientadas al éxito. Los efectos perlocucionarios son indicio de la integración de actos de habla en contextos de interacción estratégica" (Habermas 1987, 375) A diferencia de Austin, para Habermas el éxito de los actos ilocucionarios se consigue en un plano interpersonal mientras que los perlocucionarios en el mundo de la vida al que pertenecen los participantes en la comunicación.

² Ni en la compilación que editó Mauro Senatore *Performatives after deconstruction* (salvo tangencialmente por el texto de Matthias Fritsch, "The performative and the normative") ni en las dos obras que Raoul Moati dedicó a la relación entre la deconstrucción y la teoría de los actos de habla se ahonda en la dimensión política de la apropiación de Derrida de la noción de performativo, sobre todo en obras posteriores al intercambio con Searle en los años 70 (Senatore 2013; Moati 2009, 2014).

³ Según la introducción de Genaro R. Carrión y de Eduardo A. Rabossi a la edición en español de *Cómo hacer cosas con palabras*, a pesar de que se tiende a relacionar el pensamiento

de Austin sobre el lenguaje ordinario con el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, la influencia de Austin viene más bien de filósofos de Oxford como John Cook Wilson y H.A. Prichard y del filósofo de Cambridge G.E. Moore.

⁴ Algunos llamarían a estos autores posmodernos o deconstruccionistas, yo prefiero evitar dichos epítetos que tienen una carga negativa, porque Derrida fue un lector de Platón, de Kant, de Husserl, de Heidegger, de Levinas y en general de la tradición de la filosofía que se conoce como continental. Describirlos como postmodernos implica muchas veces ignorar sus vínculos con la tradición de la filosofía.

⁵ Si bien Austin no habla en términos de comunicación sino de enunciación, Derrida entiende que la noción austiniana de comunicación se inscribe en una teoría general de la acción.

⁶ Stanley Cavell, en el artículo que dedica a analizar desde su propio pensamiento la relación Austin-Derrida, escribe sobre esta alusión a Nietzsche y la fuerza: "Cuando Austin introduce la idea de fuerza, la 'sustitución' de algo referido a la verdad por algo referido a la fuerza no significa que la verdad se revele como ilusión o como voluntad de poder (si algo de esto es lo que Derrida señala como 'nietzscheano'), sino como una especificación de hasta qué punto lo que podría llamarse el valor de verdad – una adecuación del lenguaje y de la realidad, o un descubrimiento de la realidad – sería tan esencial en las emisiones realizativas como en las constativas" (Cavell 2002, 116).

⁷ Vemos en la obra de Judith Butler sobre la teoría performativa de la asamblea una no-

ción igualmente materializada de la fuerza o mejor dicho, de una fuerza perlocucionaria que pone algo en el mundo cuando escribe: “Da la impresión de que la performatividad no es sino una manera de decir que un lenguaje, por su propia fuerza, puede crear algo nuevo o poner en juego ciertos efectos o consecuencias. No es casual que generalmente se reconozca a Dios como el primer performativo [...] No se trata solamente de que el lenguaje actúa, sino de que lo hace con mucha fuerza” (Butler 2017, 35).

⁸ Judith Butler en *Lenguaje, poder e identidad*, dice que el discurso de odio implica la sensación de una pérdida de contexto pero, a su vez, reapropiarse de un término como “*queer*” que usualmente tenía una valencia negativa (como la tienen en castellano los términos de “marica” o “puto”), abre la posibilidad de crear nuevos contextos que estarían siempre excedidos. No obstante, Derrida en su lectura de lo performativo no se inclinó por la estrategia de romper contextos a partir de resignificar conceptos, aunque estaría de acuerdo con Butler en llevarlo al terreno de la discursividad, como sostiene en “Como si fuese posible, ‘within such limits’...” un concepto no puede ser extraído del ámbito discursivo: “El concepto exige siempre frases, discursos, trabajo y proceso: texto en suma” (Derrida 2003, 262).

⁹ Ver conferencias VII y VIII.

¹⁰ “El monolingüismo del otro sería en primer lugar esa soberanía, esa ley llegada de otra parte, sin duda, pero también y en principio la lengua misma de la Ley. Y la Ley como Lengua. Su experiencia sería aparentemente autónoma, porque debo hablar esta ley y adueñarme de ella para entenderla como si me la diera a mí mismo; pero sigue siendo necesariamente –así lo quiere, en el fondo, la esencia de toda ley– heterónoma” (Derrida 1997a, 58).

¹¹ Hamacher habla de aformativo o de acontecimiento aformativo que contrapone a acto performativo en un texto donde hace un análisis de la “Crítica de la violencia” de Benjamin para referirse al origen de la ley como un “performativo absoluto, pre-convencional, y

ante todo, instaurador de convenciones y de relaciones jurídicas” (Hamacher 2012, 186).

¹² En una mesa redonda con Crépon, De Launay y Malabou sobre la promesa, Derrida explicita que puede haber promesas no verbales o no verbalizables lo que no excluye que los animales puedan prometer, no sólo los animales domésticos que prometerían volver a casa y, concluye que puesto que en los animales existe lo simbólico, hay promesa (Crépon y De Launay 2004, 198-99).

¹³ Nota 1 p.15.

¹⁴ Derrida publica *La Carte postale* en 1980, un par de años después de la discusión con Searle.

¹⁵ Y como un soberano en masculino según Derrida: “*ipse* designa el sí mismo como señor en masculino: el padre, el marido, el hijo o el hermano, el propietario, el poseedor, el señor, también el soberano” (Derrida 2005, 28).

¹⁶ En “Como si fuese posible. ‘Within such limits’...” Derrida vuelve sobre la deconstrucción de la noción de decisión, en la que ahonda extensamente en *Fuerza de ley*, y que utiliza para presentar una idea de responsabilidad que no está fincada en un sujeto presente a su conciencia autónoma como soberana: “Lo que vale para el acontecimiento vale para la decisión, por consiguiente, para la responsabilidad: una decisión que *puedo* tomar, la decisión que está *en mi mano* y que manifiesta el paso al acto o el despliegue de lo que ya me resulta posible, la actualización de mi posible, una decisión que sólo depende de mí, ¿sería todavía una decisión?” (Derrida 2003, 267).

¹⁷ Derrida habla sobre la promesa entre otros, en el capítulo Actos de *Memoirs para Paul de Man* (1988), (Derrida 1998b), en el prefacio “Avances” al libro de Serge Margel *Tombeau du Dieu artisan* (Derrida 1995a), en *Marx & Sons* (Derrida 2002b) y en algunos pasajes de *Espectros de Marx* (1993) sobre el mesianismo.

¹⁸ El performativo en Derrida abre a un futuro no predecible pero también crea archivo. Derrida desplaza la noción de archivo como el

lugar a donde simplemente se guardan documentos históricos, en palabras de *Mal de archivo* “a un archivo determinado como *ya dado, en el pasado*, o en todo caso solamente *incompleto*, determinable y, por tanto, terminable en un porvenir él mismo determinable como presente futuro, dominio del constatativo sobre el performativo” (Derrida 1997b, 59). En cierto sentido, para Derrida el archivo está asejado (*hantée*) desde el futuro. Es esta noción distinta de temporalidad, tanto de futuro como

de pasado lo que hará la lectura política del performativo y su relación con la noción derridiana de justicia.

¹⁹ Que a mi parecer es un legado tanto de Benjamin como de Levinas.

²⁰ Esta lógica la ha utilizado Derrida para pensar el don, un don que puede revertirse en veneno.

²¹ La traducción es mía.