

## ARTIGOS

# ***DECONSTRUCCIÓN DE LO TRÁGICO. LA LITERATURA COMO APUESTA FILOSÓFICA Y POLÍTICA EN LACOUÉ- LABARTHE Y DERRIDA\****

*Andrea Potestà \*\**

<https://orcid.org/0000-0003-0570-6937>

[apotesta@uc.cl](mailto:apotesta@uc.cl)

**RESUMEN** *El presente artículo pretende definir y comparar las distintas “deconstrucciones de lo trágico” de Lacoue-Labarthe y Derrida con vistas a precisar los términos a través de los cuales han concebido la relación entre filosofía y literatura y marcar la diferencia con la que abordan el poder de lo negativo propio de la instancia trágica. El estudio de esos focos permite también aclarar el rendimiento político de la cuestión literaria en ambos autores, enfatizando las distintas herencias (griega o abrahámica) a la que se refieren y la distancia que estas herencias producen en sus respectivos planteamientos.*

**Palabras claves** *Derrida, Lacoue-Labarthe, literatura, trágico, política.*

**ABSTRACT** *This article aims to define and compare the different “deconstructions of the tragic” of Lacoue-Labarthe and Derrida in order to clarify the terms through which they have conceived the relationship between philosophy and literature, and in order to precise the difference in approaching the power of the negative, that is a distinctive instance of the tragic. The study of these notions also makes it possible to clarify the political impact of the*

\* Artigo submetido em 11/03/2019. Aprovado em 28/05/2019. Este texto es parte del proyecto Fondecyt Regular n. 1191155.

\*\* Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile.

*literary issue in both authors, emphasizing the different inheritances (Greek or Abrahamic) to which they refer and the distance that these inheritances produce in their respective approaches.*

**Keywords** *Derrida, Lacoue-Labarthe, literature, tragic, politics.*

### **Literatura, deconstrucción y modalidades de lo trágico**

Comúnmente se reconoce la existencia de una tradición filosófica relativamente uniforme que ha tratado de pensar la literatura a partir del enfoque deconstructivo. En ella se suele inscribir a autores muy distintos entre sí, tales como Derrida, Blanchot, Levinas, Barthes, Bataille, Lyotard, Nancy, Kofman, Lacoue-Labarthe, Gasché, etc. Sin embargo, a pesar de las diferencias de enfoque, es posible identificar en esa tradición algunos rasgos transversales: en primer lugar, la imposibilidad de mantener separadas filosofía y literatura (análogamente a como se contaminan, para el joven Derrida, voz y escritura) y la consecuente necesidad de instalarse en el “entre” que las mantiene en una tensión constitutiva; en segundo lugar, todos los autores de dicha tradición se refieren a la literatura valorando en ella una suerte de poder (de lo) negativo (basta pensar en los sufijos de las nociones con las que se refieren a la literatura: el “*desobramiento*” en Blanchot y Bataille, la “*desdicha*” en Levinas, la “*declosión*” en Nancy y la “*desistencia*” en Lacoue-Labarthe). La literatura se ha pensado, entonces, más por esa sustracción, o por una potencia de debilitación de la palabra filosófica, que por su propia capacidad evocativa. Otro aspecto común a los autores mencionados es el hecho de que se discute de literatura en una conexión secreta pero inevitable con un trasfondo problemático esencialmente *político*. Sea esto para desvirtuar la soberanía del autor, para trastornar el orden instituido y el fin subyacente del *logos* discursivo o para echar luz sobre la ficción implícita en la construcción del fundamento racional, la cuestión literaria se considera como uno de los lugares primitivos de una deconstrucción política (Cf. Asensi, 1990 y Biset, 2013).

En el presente artículo nos proponemos encontrar el común denominador de estos tres aspectos – el parasitaje constitutivo de literatura y filosofía, la potencia suspensiva del lenguaje literario y la ligazón secreta entre política y literatura –, enfocando el nudo filosófico-literario en dos de los más importantes autores de dicha tradición: Philippe Lacoue-Labarthe y Jacques Derrida.

Las obras de estos filósofos parecen moverse según una profunda cohesión de intenciones: Lacoue-Labarthe, desde sus precoces textos sobre

el Romanticismo alemán y sobre Nietzsche (Lacoue-Labarthe, 1978 y 1979), hasta sus propios trabajos literarios (Lacoue-Labarthe, 2000a y 2006) y teatrales (cf. Lacoue-Labarthe, 2009a), nunca ha cesado de interrogar al espacio literario como el espacio de la cesura, de la suspensión de la fecundidad lógica, y de la posibilidad por una negación sin retorno dialéctico, esto es, de una negatividad mantenida y vaciada, capaz de acoger de otro modo el sentido. Sus estudios insisten explícitamente en la filiación de sus reflexiones desde la obra de Derrida (Cf. Lacoue-Labarthe, 1979, p. 10) y valoran la escritura literaria y poética a la luz del parafraseo infinito y diferencial que la mantiene abierta. Derrida, por su cuenta, ha interrogado la literatura desde sus textos muy tempranos con el objetivo de enfatizar su insumisión al discurso puramente transparente proyectado por la tradición metafísica (en busca de la verdad, del ser, de lo absoluto). En este sentido, la literatura habría sido siempre lo reprimido de la filosofía, lo ‘otro’ al que la filosofía ha tratado de oponerse en su búsqueda de pureza, pero contra el cual también se ha construido, y que Derrida, en cambio, intenta reintegrar para volver a la filosofía capaz del gesto diferencial al que llama la deconstrucción.

Sin embargo, si elegimos discutir aquí con estos dos autores es porque consideramos que, a pesar de las importantes asonancias y conformidades de intereses, son quienes llegan a las conclusiones más divergentes en lo que concierne al motivo literario de lo trágico. En el presente artículo nos propondremos, entonces, resaltar las diferencias de sus enfoques, con el objetivo de poner a prueba las posiciones y las disposiciones de cada uno de ellos acerca del cruce entre filosofía y literatura, en vistas a comparar las distintas operatividades deconstructivas frente a la cuestión de lo trágico. De hecho, resulta fácil notar que existe una importante discrepancia entre los dos gestos filosóficos, ya que, mientras Lacoue-Labarthe enfatiza la suspensión y el abismo trágico del “no poder decir” que estructura el habla como una interdicción sin salida, Derrida intenta más bien valorar el secreto de una contaminación que se disimula siempre y que abre, precisamente en ello, el espacio de la ficción. De este modo, si el primero acentúa la cesura sin relevo de filosofía y literatura (valorando el motivo de lo trágico), el otro insiste en la intimidad secreta y reprimida que las dispone en un cara a cara (poniendo así en tela de juicio la presumida autonomía del motivo trágico).

A partir de lo anterior, el problema que queremos enfocar consiste en un posible diálogo crítico entre los dos filósofos: si para Lacoue-Labarthe la literatura ocasiona la retirada del sentido, lo que mantiene a la filosofía paralizada frente a la violencia de lo nocturno y en la imposibilidad de ponerle reparo (lo trágico es lo fatalmente irreparable en el que se padece *la justicia*

como abandono a lo acontecido), ¿no hay desde el punto de vista de Derrida el riesgo de una complacencia en lo trágico que vuelve a Lacoue-Labarthe prisionero de lo negativo? Y, correlativamente, si para Derrida la relación entre literatura y sentido se juega ya no tanto en el *silencio* trágico, sino en la *indecidibilidad* del secreto, transportando toda la dinámica suspensiva hacia el plano ético de la responsabilidad (donde se trata de cumplir la tarea – imposible – de asumir *la justicia como responsabilidad del porvenir*), ¿no hay el riesgo, desde la óptica de Lacoue-Labarthe, de una especie de depotenciación de lo negativo que haría al gesto derridiano, a pesar de todo, dialéctico?

Son las implicancias en el ámbito político las que hacen manifiesta de forma aún más explícita esa alternativa: refractaria a la presencia, a la fenomenalidad, al tiempo, la política es en Lacoue-Labarthe el lugar de una retirada – de un “re-trazo” (Lacoue-Labarthe, 1983) – en la que la deconstrucción debe lograr la fragmentación y la parálisis de la soberanía (cf. Critchley, 1993); en Derrida, en cambio, lo político se juega en la negociabilidad infinita de lo innegociable, en el juego imprescindible de reenvíos entre soberanía y lo que la excede, entre derecho y justicia (Derrida, 1994, p. 35). Se trata, por lo tanto, de dos distintos (y, en cierto modo, antitéticos) rendimientos políticos de lo negativo.

### Experiencia de la literatura en Philippe Lacoue-Labarthe

Cada vez que la filosofía se ha vuelto hacia el motivo de lo trágico, incorporándolo en el pensamiento o “parasitando” con él el estatuto mismo de su palabra, se ha intentado exponer el saber a una deformación y a una torsión, a una “cesura de lo especulativo”, según la célebre expresión de Lacoue-Labarthe (Lacoue-Labarthe, 1986a, pp. 39-69), marcando la frontera que separa el saber positivo y pleno de lo indecible e impenetrable. Ese intento, paradigmáticamente representado por el Romanticismo alemán, por engendrar (con el arte, la poesía, la música) lógicas vertiginosas que exceden las barreras de lo pensable, quiso asumir la “retirada de los dioses”,<sup>1</sup> la imposibilidad de referirse al sentido último, para suspender el pensamiento, oponiéndole una “patética” extrema y sin relevo. El arte se ha hecho espacio de un grito que suspende las palabras.

1 Es el tema hölderliniano del *Entgötterug* que es en Lacoue-Labarthe, así como ya en Heidegger, objeto de una amplia relectura. Cf. Heidegger, 2010, p. 214; Heidegger, 1998, p. 64. La lectura de Lacoue-Labarthe, sin embargo, diverge de forma consistente: en su opinión, “la aprehensión heideggeriana de la poesía es sobre-determinada por un romanticismo especulativo” (Lacoue-Labarthe, 2002, p. 128).

Existe, sin embargo, una ambigüedad constitutiva en ese gesto: el héroe trágico es la exposición al abismo sin solución y, a la vez, la expresión extrema, frustrada pero constantemente revivificada – aun en la muerte –, del deseo de reapropiar lo divino retirado (piénsese, por ejemplo, en el tema hölderliniano de la “reunificación trágica [*tragische Vereinigung*]” (Hölderlin, 1983, p. 151) en tanto rasgo propio de la tragedia de Antígona que ella cumpliría dándose la muerte). Hay entonces un riesgo o una tentación que sería constitutiva de toda recuperación filosófica de lo trágico: que el enfrentamiento a lo injustificable del sufrimiento sea solidario con una esperanza de justificación posible y, con ello, que toda aproximación al dolor de lugar, por el solo hecho de haber buscado una expresión proporcionada a él, a una reconversión o sublimación del mismo. En este sentido, los usos filosóficos de lo trágico – independientemente del sentido que atribuyen a la acción trágica (la enemistad de los dioses inconciliables, la responsabilidad de los hombres por asumir su propia infelicidad, etc.) – terminan fácilmente por recrear un sentido pleno, en el momento mismo en el que el sentido se ha vuelto fragmentado o suspendido. La tragedia, a pesar de ser exposición a la falta de sentido, termina asegurando un equilibrio en esa falta, construyendo un *ethos* de ese *pathos*: aun cuando no parece haber un *ethos* adecuado al sufrimiento, o precisamente por ello, emerge una grandeza espiritual procedente del solo hecho de demorar en esa falta. Se trata allí de la lógica del sacrificio, la cual conlleva una dialéctica insuperable: la pureza trágica, el abandono a lo absoluto, la frustración hiperbólica, *se convierten soterradamente en éxito*. Aunque no nazca una unidad superior como en la dialéctica hegeliana que supera la contradicción, al mismo tiempo surge, en el medio de la negatividad pura – y precisamente por la pretendida *pureza* de la negación –, una *consolación*. Lo auténticamente trágico, el abandono absoluto, la fractura del adiós, se saturan de sentido y reconcilian fatalmente los opuestos.

Ahora bien, el gesto filosófico de Philippe Lacoue-Labarthe puede ser leído desde aquí como un intento programático por denunciar esa estructura secretamente dialéctica del sentido trágico, pero sin renunciar por ello a pensar la cesura que lo trágico representa para el pensamiento (cf. Critchley, 1999; Marrati, 2017; Michaud, 2017). Lacoue-Labarthe quiere así rescatar lo trágico como lo que *no permite ninguna conversión especulativa* y que obliga en cambio a desestabilizar todo retorno dialéctico y toda palabra plena.

Lacoue-Labarthe intenta orientar su atención hacia la “frase” (Lacoue-Labarthe, 2000a), esto es, hacia esa enunciación que no se reduce a lo enunciado, la enunciación que incluso renuncia a “enunciar”, si con ello se entiende dar cabida a un sentido colmado, y que, sin embargo, aun en esta renuncia, se distancia de toda decepción o frustración (cf. Fynsk, 2017, p. 24). La que se discute en la obra de Lacoue-Labarthe es entonces una renuncia que no se

*estetiza* y que trata de vaciar lo trágico de toda espera de reunificación.<sup>2</sup> La renuncia simplemente se articula como una suerte de fraseo que nunca llega a una formulación definitiva y que no toma la consistencia de una afirmación ni cede a la facilidad de la resignación (del silencio). Lacoue-Labarthe pretende con ello retirar lo teatral del teatro<sup>3</sup>, retirar el poema (pensado como énfasis expresivo) del arte,<sup>4</sup> retirar todo residuo figural de la música,<sup>5</sup> retirar lo sagrado de la cesura<sup>6</sup> y pensar una política a partir de estas retiradas (cf. Lacoue-Labarthe, 1983).

- 2 Se trata en ese sentido para Lacoue-Labarthe de vaciar lo trágico de su carácter patético. Es relevante, para ese propósito, la lectura que hace Lacoue-Labarthe de la "cuestión política" heideggeriana: su "falta política", como se lee en un intercambio con Derrida, "es justamente el abandono de lo trágico" y la recuperación del solo "pathos" trágico. "El pathos que siempre es aquel de las «tragedias optimistas». Es decir, sencillamente, la saturación del hiato de lo inconmensurable (el recubrimiento del caos), la desconfianza de lo *Unheimliche* y de lo (in)humano (la humanización y la politización precipitadas del *Da-sein*), la embriaguez comunitaria y el olvido de la sobriedad trágica" (Lacoue-Labarthe, 1986a, p. 290). Es decisiva aquí la oposición de un trágico a otro: a lado del "pathos optimista", es rescatable, para Lacoue-Labarthe, una dimensión "sobria" de la tragedia que sería capaz de suspender la potencia dialéctica que actúa en el Romanticismo (y en Heidegger).
- 3 No puede no citarse a ese propósito la práctica teatral experimentada por Lacoue-Labarthe con sus numerosas puestas en escena, en particular en su colaboración con Michel Deutsch, pero en general en su realización teatral de *Antígona*, de *Las Fenicias*, de *Edipo tirano* (cf. Lacoue-Labarthe, 2018; Finter, 2010). Lacoue-Labarthe afirma en una entrevista que, si se ha dedicado a la dramaturgia, es "con una idea o una pregunta: ¿cómo romper el espectáculo?" (Lacoue-Labarthe, 2013, p. 24). En este sentido, lo teatral, en tanto espacio visual y escénico, sería lo que debe ser suspendido del teatro. En la misma dirección van sus reflexiones teóricas del teatro, en particular aquellas avanzadas en el intercambio con Jean-Luc Nancy y publicado en el libro *Scène* (Lacoue-Labarthe, 2009b), en el que se discute precisamente la noción de "arquiteatro" cuyo principio, recuperando la jerga aristotélica, sería la superioridad de la *opsis* por encima de la *lexis*, esto es, de la puesta en escena por sobre lo verbal o lo figural propiamente tal. En el teatro trágico se efectuaría, en ese sentido, la suspensión de lo espectacular para dejar espacio a la enunciación en voz alta del actor. Ahí de nuevo se juega la voz expuesta, esto es, la frase como parafraseo. No se trata, por supuesto, de una voz pura, plenamente presente a sí (tal como en el fonocentrismo derridiano en el que se buscaría la presencia plena de la voz a sí misma), sino de la voz que es, según la expresión de Lacoue-Labarthe, un "eco del sujeto" consigo mismo (Lacoue-Labarthe, 1979, pp. 219-303): la resonancia de la voz, el efecto siempre diferido y entonces siempre incumplido del habla que no alcanza su fuente.
- 4 Naturalmente existe una importantísima consideración del poema en Lacoue-Labarthe (cf. Lacoue-Labarthe, 1986b y 1993), pero se trata igualmente de sustraer lo poético a las lecturas enfáticas y grandilocuentes, como la de Heidegger (Cf. Lacoue-Labarthe, 2002). La poesía está valorada por su *frasear* y no por su potencia evocativa. Si la poesía es para Lacoue-Labarthe una *experiencia*, lo es precisamente en el sentido de que constituye una de las posibles pruebas que atestiguan el hecho de que expresarse es perderse. Hay poesía donde se corre el riesgo de ese peligro, donde se hace la prueba de la renuncia de la palabra al decir pleno. La poesía como experiencia es la prueba de la "paráfrasis infinita" (Lacoue-Labarthe, 2000a, p. 14 y p. 77) del habla. "Es entonces esto la poesía – afirma Lacoue-Labarthe – el respiro y la palabra cortadas" (Lacoue-Labarthe, 1986b, p. 74).
- 5 Cf. el texto "L'écho du sujet": Lacoue-Labarthe concluye su estudio del *Leid* de Theodor Reik afirmando que en la música "no hay unidad o estabilidad de lo figural, no hay fijidad o propiedad de la *imago*" (Lacoue-Labarthe, 1979, p. 263); en cambio, se encuentra en la música lo que Lacoue-Labarthe llama un "fenómeno *catacústico*" (Lacoue-Labarthe, 1979, p. 227): algo que satura la presencia pero deshaciéndose siempre de ella e impidiendo encontrarse a sí mismo en tanto sí mismo. Cf. también: Lacoue-Labarthe, 1991 y 2013.
- 6 Es obviamente su reiterada lectura de Hölderlin que, desde 1978, en *La cesura de lo especulativo* (publicado en Lacoue-Labarthe, 1986a, pp. 39-69), hasta 2002, en *La poétique de l'histoire* (Lacoue-Labarthe, 2000b), pasando por el importantísimo libro de 1998 *Métaphrasis* (Lacoue-Labarthe, 1998), nunca ha cesado de insistir en la imposibilidad de una reunificación aórgica: Hölderlin, en la lectura de Lacoue-Labarthe, no reconcilia nunca finito e infinito, sino que, al contrario, libera de esta infinitización (los modernos no pueden volver a la muerte trágica); o, mejor dicho, la absolutización trágica se puede lograr solo destruyendo al protagonista (el sujeto) y destruyendo la representación, lo que se ha hecho imposible para los modernos (cf. Kirkkopelto, 2010; Rosenfield, 2007).

La “frase” es, en ese sentido, un lenguaje irreductible a lo lingüístico: enunciación, proferación, fonación, cuerpo emisor abierto al afuera o, mejor dicho, cuerpo en el que fuera y dentro se separan y se confunden constantemente, grito sin canto, o canto sin invocación, “canto átono” (Lacoue-Labarthe, 2000a, p. 45), esto es, sin reenvío capaz de encontrar un sentido ulterior (cf. Grossman, 2010, p. 201). La frase se limita a “hacer aparecer lo inaparente que sostiene, o más exactamente, que se retira y se encierra en la presentación misma” (Lacoue-Labarthe, 1986b, p. 129).

La principal apuesta de la reflexión de Lacoue-Labarthe consiste entonces en la búsqueda de la *máxima austeridad*, o de la *sobriedad* filosófica y literaria más profunda (o más superficial, justamente). Pero el problema con el que Lacoue-Labarthe no cesó nunca de confrontarse es la facilidad o, incluso, la eficacia involuntaria, con las que, en toda escritura, la retirada del sentido se confunde con la ausencia y, a su vez, la ausencia (de sentido, de figura, de valor) se convierte en nuevo sentido, figura o valor. Es, pues, una apuesta conscientemente paradójica, ya que abolir la profundidad significa arriesgarse constantemente en *un vértigo más profundo*, esto es, en un nuevo heroísmo filosófico. Lacoue-Labarthe no oculta esta aporía e incluso la hace manifiesta como problema (cf. Lacoue-Labarthe, 1981a, p. 438; Ronell, 2016). Pero, frente a esta paradoja, el desafío reiterado de Lacoue-Labarthe ha residido en realizar una lucha contra la facilidad del placer estético de la renuncia, buscando esa suspensión que no pretende más que su propia exhibición y que deja interminablemente abierta la tarea de su traducción significante.

Ese proceso inagotable es lo que Lacoue-Labarthe llamó, en un sentido general, “literatura”. No se alude con ello únicamente al género literario, sino a una especie particular del decir, a una “situación de lenguaje” (Bailly, 2011, p. 22) que, tal como el grito, mantiene congelada en una retención temporal la infinita suspensión del sentido. El lenguaje literario es aquel que paraliza toda posibilidad de ponderar el sentido de una forma definitiva, que retira sin fin su sentido último y que, al mismo tiempo, deja constancia de la enunciación, de la dicción, de la frase, es decir, de la circulación o del pasaje del sentido. En la literatura *algo pasa*, hay pasaje, hay enunciación y puesta en escena, pero nada queda figurado o representado de manera estable (cf. Manchev, 2010, p. 263).

Hay, pues, “mimesis originaria”, según la terminología de Lacoue-Labarthe (Lacoue-Labarthe, 2008, p. 70) – tema que según Jean-Luc Nancy es el “*Leitmotif* obsesivo” de Lacoue-Labarthe (Cf. Nancy, 2008, p. 110) –: una imitación, pero no de algo que la precedería, de algo más originario, ya que al revés la mimesis es en sí misma originaria, aludiendo a la falta que la mantiene suspendida en un imposible cierre. La figura literaria del cuento [*récit*] es,

en este sentido, el paradigma de lo que queda abierto a lo incompleto, es la narración sin fin. Esta es la fuerza de la literatura que, según Lacoue-Labarthe, la filosofía tradicional rechaza por principio, siendo orientada al sentido pleno y al cierre del razonamiento. El cuento, en cambio, se disocia del origen y del fin (Cf. Lacoue-Labarthe, 1991, p. 160), los vuelve innecesarios y siempre diferidos (cuando el cuento empieza ya tiene su origen detrás y se encamina a un fin que no viene).

En ese sentido, el grito de Lacoue-Labarthe no pide justicia: no es como el grito de Job frente a Dios; y tampoco es trágico en un sentido clásico, ya que no remite a lo impronunciable, a lo indecible o inefable. No se trata de un silencio, sino de una *palabra retirada*, resistente a toda tematización y sin embargo perfectamente capaz de sostener la circulación del sentido. La palabra es en Lacoue-Labarthe un operador de inconclusión, y en ello residiría el “coraje de la poesía” (Lacoue-Labarthe, 2002, pp. 117-155): “la sobriedad es el coraje de la poesía” (Lacoue-Labarthe, 1993, p. 22).

Ahora bien, este es el punto de equilibrio que describe el rasgo constitutivo de lo negativo lacoue-labarthiano: la noción de “frase”, sobre todo cuando se anuda a una preocupación política, indica la búsqueda de una negación exponencial y, en ese sentido, ella logra idénticamente *oponerse* al énfasis romántico de la interrupción (que supone una reconciliación última) y, a la vez, *radicalizar* el énfasis romántico, infinitizando su suspensión. Lacoue-Labarthe busca ese espacio previo a la nominación, antes que sea saturado y antes también que un silencio lo preste a cualquier uso ideológico (cf. Hirt, 2009, p. 235). Leer a Hölderlin, por ejemplo, tiene ese fin: liberarlo de la captura mitologizante (y políticamente útil) que había realizado Heidegger (Lacoue-Labarthe, 1986a; Lacoue-Labarthe, 1987; Lacoue-Labarthe, 1991; Lacoue-Labarthe, 2002) – y contra la cual ni Benjamin (Cf. Lacoue-Labarthe, 2002, p. 50) ni Adorno (Lacoue-Labarthe, 1987, p. 155) habían sabido poner un freno consistente –, mostrando la violencia de la conversión que se hace del grito en una palabra plena. A ello, Lacoue-Labarthe no trata de oponer la poesía en su evocación pura o el grito patético/poético como silencio, sino que valora más bien la palabra como cesura, constantemente reiterada, en falta de consistencia, pero no de fuerza, con la que la nominación holderliniana resistiría al vínculo dialéctico. Esa fuerza de lo negativo es entonces el fondo de su propuesta: se trataría de luchar por no solidificar el mito en un logos pleno (en una economía discursiva) y, al mismo tiempo, de luchar por suspender la fascinación violenta que el mito puede ejercer. Lacoue-Labarthe se instala en el umbral entre renuncia e imposibilidad, entre la enunciación y el grito que la vuelve inexpresiva, entre el retirarse de los dioses y la tensión de una larga,



extenuada y silenciosa búsqueda, sin desesperación ni esperanza, sin heroísmo ni abandono, pero sí en una “agonía interminable” (Cf. Lacoue-Labarthe, 2011). Allí se detalla la filosofía en tanto *cesura* (Cf. Bailly, 2011, p. 56).

### La literatura y el lazo abrahámico en Jacques Derrida

La cuestión derridiana del signo y del lenguaje entra muy temprano, desde los textos de finales de los años 60 (cf. en particular Derrida, 1967), en resonancia con la cuestión literaria. En *Posiciones*, Derrida llega hasta a afirmar: “Mis textos no pertenecen ni al registro «filosófico» ni al registro «literario». Comunican de esta forma, eso espero al menos, con otros que, por haber operado una cierta ruptura, ya no se llaman ni «filosóficos» ni «literarios»” (Derrida, 1972, p. 95). Es desde esa contaminación que Derrida realiza sus varios recorridos en ámbitos “literarios” – los diálogos con Artaud, Blanchot, Mallarmé, Baudelaire, Bataille, Kafka, Jabès, Valery y Paul de Man, que abarcan temas de una amplia diversidad – la literatura como institución, la responsabilidad del “decirlo todo”, la concomitancia entre literatura y democracia (Derrida, 1992); la muerte, el secreto (Derrida, 1993a y Derrida, 1999); la ficción, el testimonio (Derrida, 1998); la memoria, el archivo, el tiempo (Derrida, 1988; Derrida, 1991 y Derrida, 1995). En todos estos recorridos se afirma un esquema que mantiene en el centro *el elemento diferencial de la palabra respecto de todo “querer decir” determinado*. La literatura, observa Derrida en *Dar la muerte*, pide “perdón de no querer decir” (Derrida, 1999, p. 113): su esencia es la de mantener el secreto sobre el decir, de silenciar – hablando – el habla (su “querer decir”), o sea, de mantener abierta una indecidibilidad acerca de lo que suponemos que queda tras de lo dicho (e incluso sobre *si hay algo* tras de lo dicho). Esta hesitación exponencial – la lógica del secreto y del secreto del secreto (Cf. Derrida, 1999, p. 115; Derrida, 1996, p. 26; Derrida, 1987, pp. 11-2) –, esta incertidumbre abismal, llevada a la máxima irresolución (cf. Culler, 2005), se pone entonces en juego con la literatura, lo que parece, a primera vista, mantenerla en una estrecha relación con el modelo de la interrupción trágica.

Sin embargo, la noción derridiana de secreto, que se discute de modo ininterrumpido en particular en la década de los 90 (desde Derrida, 1993a hasta Derrida, 1999<sup>7</sup>), es presentada en una oposición explícita a toda lógica del misterio (cf. en particular Derrida, 1993a, pp. 60-61): Derrida construye su

7 El tema del secreto actúa soterradamente en todos los textos derridianos de los años 90 constituyendo casi la lógica secreta de la deconstrucción en el momento en que esta se vuelve hacia la ética. Dicho en términos

cuestionamiento del secreto oponiéndose de entrada a la noción heideggeriana de *Geheimnis*, con la que se alude a la fuerza oculta de lo que no se ve: el *Geheimnis* responde a la lógica de la verdad como *aletheia*, de aquello que puede ser pensado solo por diferencia, con un trabajo hermenéutico de comprensión alusiva, pero que no puede ser desocultado con un gesto de apropiación lingüística. A diferencia de ello, el “secreto absoluto” derridiano no es del orden de lo revelable o de lo desvelable hermenéuticamente, “no es una reserva de saber potencial” (Derrida, 1993b, p. 62). El secreto no es algo que queda oculto y que por alguna razón no se dice, o se dice alusivamente, no es algo que mantiene suspendidos y sometidos a la potencia fascinadora de un misterio. Si el secreto no es potencialmente convertible en habla es porque se trata con él de la experiencia de la *soledad absoluta*, de lo que no puede de ningún modo ser compartido, de la experiencia más singular y única. El secreto excava para mí una “cripta” (Derrida, 1999, p. 20; cf. Rogozinski, 2005; Michaud, 2006), como la llama Derrida, que es tanto más absoluta y solitaria, cuanto más está vacía de contenidos: si el secreto tuviese un contenido, si fuese aun solo formulable en mi cabeza, en la intimidad de mis pensamientos solitarios, el secreto ya *podría* confesarse y no sería ya lo que me singulariza, ya que me pondría en una relación (potencial) con los demás. Aun solo la *posibilidad* de decirlo, incluso una posibilidad retirada, negada, sería algo que convertiría el secreto en misterio y, correlativamente, a la literatura en mero juego comunicativo de ocultamiento y desocultamiento.

La literatura, en cambio, queda para Derrida más allá de lo pronunciable y de lo impronunciable, de la disimulación y de la revelación, y se define a partir de una responsabilidad que le proviene del “secreto absoluto” (Derrida, 1993b, p. 62; Derrida, 1999, p. 79), lo que la mantiene suspendida en un decir que solo puede reconocer (y pedir perdón por) no querer decir. Hay literatura únicamente “en el secreto [*au secret*]”, en el sentido de que, aun cuando ella suspende toda alusividad, todo llamado metafórico, expone a la vez la necesidad de decir – “de decirlo todo” (Derrida, 1992, p. 39) –, de un decir que, por lo mismo, no llega nunca a término.

Con ese rasgo primitivo queda ya marcada una diferencia sustantiva en la manera de acercar la cuestión de lo negativo y de lo trágico en los términos antes evocados. Derrida es muy escéptico con respecto a todo privilegio asignado a lo indecible o a lo inefable (cf. Derrida, 1993b): toda comprensión *trágica* del sentido corre el riesgo de generar una nueva antecedencia fonocéntrica

en el afuera del lenguaje que no lograría inscribirse en él. Al contrario, es fundamental volver una y otra vez a insistir sobre la pertenencia de lo indecible a lo decible, del secreto a la literatura.

Para mostrar esa desconfianza derridiana, es suficiente aludir a los distintos estudios que Derrida dedica a la obra de Artaud.<sup>8</sup> Allí se discute críticamente la propuesta de Artaud de concebir la autenticidad de un “grito” que quedaría inalcanzada por el discurso filosófico. Derrida muestra la riqueza, pero también el límite de la pretensión de realizar una “rigurosa escritura del grito” (Derrida, 1967, pp. 265-6). Si es cierto que Artaud supo pensar la “ruptura interna” del lenguaje que se vuelve para él estructura de acogida de la violencia, al mismo tiempo, Derrida duda de que la búsqueda de Artaud por escribir el grito transforme inexorablemente ese grito en otra cosa, perdiendo de nuevo lo que pretendía encontrar. La *performance* del grito de Artaud terminaría así necesariamente en una puesta en escena paradójica que queda suspendida en una duplicidad, la duplicidad que se da entre un lenguaje o una escritura *del* cuerpo, *del* grito, que se dejarían así expresar *como tales*, y un lenguaje que quedaría vinculado a lo inexpresable: un lenguaje que, en su límite, solo tiene la opción de convertirse en silencio (o, en todo caso, en otra cosa que lenguaje: ruido, gruñido, murmullo, mera voz insignificante, etc.). Habría en esto, para Derrida, una proyección hacia una pretendida pureza extra-lingüística (el cuerpo mismo) que expresaría de forma incontaminada el dolor, llegando a “restaurar en el teatro la integridad de la carne desgarrada” (Derrida, 1967, p. 246).

Análogamente, es digna de nota la desconfianza por lo trágico expresada en algunos textos sobre el arte, en particular en el texto “Le sacrifice”, una conferencia realizada por Derrida en 1991 en el Teatro Nacional de Lille. Allí Derrida afirma que “el sacrificio es constitutivo del espacio trágico” y que no se puede, por lo tanto, pretender un teatro que se libere de una estructura del sentido en la que se instala “la presentación paradójica de lo impresentable «como tal»” (Derrida, 2013, p. 343).

La reticencia reiterada de Derrida por todo intento de entender la literatura a partir de su elemento trágico deriva del hecho que lo trágico anuncia necesariamente una separación entre hombres y dioses, y asume la imposibilidad de entender el destino. Al contrario, Derrida sugiere pensar la literatura como el vínculo más primitivo con el dios y, a la vez, como la necesidad de guardar en la palabra el secreto de ese vínculo originario. La importante reflexión

8 Derrida, “La parole soufflée” y “Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation”, en Derrida, 1967; Derrida, 1986; Derrida, 2002.

que Derrida realiza en 1999 en el texto *La littérature au secret. Une filiation impossible* (Derrida, 1999, pp. 163-209) propone la hipótesis de que, sin el secreto absoluto de Abraham acerca del sacrificio de Isaac, no habría podido siquiera nacer la literatura. Desde su origen la literatura estaría definida por la relación padre/hijo (relación doblada: Dios/Abraham y Abraham/Isaac) y se construiría alrededor de la exigencia de guardar un secreto inconfesable. Dios le dice a Abraham que no hable de la misión que le ha dado (la de sacrificar a su hijo), no porque quiera que nadie lo sepa, sino porque no desea que haya tercero entre ellos. De ese modo, para Derrida, la (eventual) muerte de Isaac no es el elemento decisivo: cuenta primariamente que Abraham esté determinado a “no *querer* decir”, a guardar incondicionalmente un secreto, a entrar con Dios en esta singular alianza, *sin argumentar*: la responsabilidad infinita que asume no es argumentable o justificable y solo puede guardarse como un secreto.

¿Qué implicancia tiene este análisis para el tema literario? Pensar la literatura en su carácter abrahámico implica cambiar de registro en relación con el modelo trágico: ya no se trata de “no *poder* decir” (de un imposible lingüístico o especulativo, tal como lo concibieron los románticos y a su manera también Lacoue-Labarthe), sino que se juega todo en el “no poder *querer* decir” (Derrida, 1999, p. 164), esto es, en el terreno del doble vínculo entre secreto (“inviolable”<sup>9</sup>) y responsabilidad (de decirlo todo). En esta aporía, el elemento trágico de la separación con los dioses que produce silencio y que obliga a suspender la palabra o limitarse a un fraseo infinito (tal como en Lacoue-Labarthe) se convierte en la *responsabilidad del secreto*. La literatura guarda un secreto que no es para nada indecible y que, al contrario, se dice siempre en el momento de practicar la lengua ininteligible de la literatura.

Tal como observa Derrida, mientras “el héroe trágico puede hablar, compartir, llorar, quejarse”, ya que “no conoce «la terrible responsabilidad de la soledad»” (Derrida, 1999, p. 104), Abraham (de modo no diferente de Bartleby, Kafka o Blanchot) no se limita a hacer la prueba de una imposibilidad de hablar, sino del hecho de que solo puede hablar en un idioma oscuro para los demás, en una “lengua ininteligible” (Derrida, 1999, p. 105), una lengua que resiste a toda traducción unívoca, ya que, de otro modo, Sarah, Isaac o el mismo Abraham no podrían soportar la alianza con Dios. Derrida enfatiza en *Dar la muerte* ese instante de la vuelta de Abraham del Monte Moriah en que debe decir donde han estado, esto es, debe “decir su secreto”; y lo que pasa es que Abraham ya no habla en el lenguaje humano (en el lenguaje del saber), sino en “todos los idiomas”, dice el texto bíblico, o en “ningún idioma”, por lo que

9 Es el argumento central del ya citado seminario *Répondre – au secret*.

se mantiene incomunicado. ¿Implica esto que no hay traducción de la literatura en saber o de la ética en la política? Más bien implica que *en general saber y literatura, así como ética y política deben funcionar según una diferencia, según un incomunicable, según un elemento absolutamente intraducible que debe instalarse en el corazón de su ejercicio*, según el secreto que no es en ningún caso un deseo de esconder, sino la exigencia de hablar a partir de la contaminación de silencio (guardado) y narración (cf. Derrida, 2003b, p. 16).

Así, si como afirma Derrida “la literatura, *strictu sensu* [...] no es de ascendencia esencialmente griega sino abrahámica” (Derrida, 1999, p. 177), esto se debe al hecho de que no es pensable a partir del deseo de esconder – no es comprensible dentro del registro del juego entre ver/no ver, esto es, de la “estética” (Cf. Derrida, 1999, p. 117 nota) –, y es necesario, al contrario, pensarla a partir de la “heteronomía irreductible” (Michaud, 2015, p. 44) de querer decir y secreto, que abre el espacio de la ética.

### Usos de lo negativo

Derrida y Lacoue-Labarthe se oponen entonces en la forma de entender la necesidad de una *deconstrucción de lo trágico*: si lo trágico es para ambos el objeto de una reconsideración de la literatura, al mismo tiempo, la estrategia de análisis implicada por los dos filósofos es incluso opuesta (cf. Poiana, 2013). Pese a la continuidad general de los planteamientos deconstructivos de la literatura, existe entre ellos una divergencia importante que es reveladora de una disposición – hasta antitética – frente al problema de la palabra literaria y de la negatividad.

Lacoue-Labarthe se mantiene en la búsqueda, a su manera aporética, de ese “advenimiento por sustracción” (Lacoue-Labarthe, 1981b, p. 26) o de esta “negatividad trascendental” (Lacoue-Labarthe, 2000b, p. 64), es decir, del gesto literario capaz de un parafraseo infinito, capaz de mantener constantemente indefinida la representación, pero plenamente activa la fuerza estética (la mimetología). Intensificando el llamado de George Bataille por una “negatividad sin empleo” (Bataille, 1988, p. 234), la experiencia filosófica y literaria de Lacoue-Labarthe pasa por la exigencia de exceder el cierre especulativo a través de una fuerza y un “coraje” exorbitantes en relación con toda dialéctica resolutive. La pulsión mimética se mantiene por ello mismo, trágicamente, en el desgarrar, en una temporalidad fatalmente suspendida sobre su imposibilidad. Lacoue-Labarthe es en ese sentido el “último de los románticos”, como lo ha definido Boyan Manchev (Manchev, 2010, p. 270), porque no cesa de buscar una *alternativa efectiva* a la dialéctica.

Derrida, al contrario, alejando toda posible salida romántica de la dialéctica y toda pretensión de encontrar una alternativa a la metafísica, busca una forma para performar de modo muy diferente una resistencia a la dialéctica: no resolviendo su aporía, o pretendiendo encontrar un punto externo a ella, ya que esto significa una resignación a toda efectividad, sino asumiendo la imposibilidad de salida *en tanto única posibilidad*. A esto apunta el llamado a concebir la singularidad no soberana y sin embargo definida por la responsabilidad de Abraham para pensar la literatura y la ficción como el espacio de un lenguaje que excede las leyes de la interdicción e inventa un idioma *a pesar de todo*, a pesar del no-decible que lo atraviesa. Abraham no cede al lenguaje y a los argumentos, pero tampoco se queda callado. Es más bien la figura emblemática de la contaminación de responsabilidad y desposesión, de política y ética.

Un elemento de visibilidad de la oposición que estamos marcando es la discusión que ambos filósofos instituyeron entre la literatura y la pareja vida/muerte. Lacoue-Labarthe, basándose en la interpretación de Bataille y Blanchot, forja el término auto-*thanato*-grafía (alterando la idea de *autobiografía*), para insistir en la idea de que “la muerte es el imperativo categórico de la Literatura” (Lacoue-Labarthe, 2011, p. 124): “escribir – observa Lacoue-Labarthe – [...] no es contar en las diferentes modalidades temporales el modo en que se vive o en que viven los demás, sino decir cómo se ha muerto” (Lacoue-Labarthe, 2011, p. 94). Es imposible, según Lacoue-Labarthe, liberarse de este vínculo: nacida con el *Fedón* de Platón, ninguna literatura podrá suspender esta herencia (Cf. Lacoue-Labarthe, 2011, p. 115). André Hirt, interpretando el gesto de Lacoue-Labarthe, habla de “*Dichten zum Tode*”, el poetizar para la muerte (Hirt, 2011, p. 83): la expresión es, por supuesto, una variación del “*Sein zum Tode*” heideggeriano y alude a la idea de un horizonte de muerte como lo que sostiene la misma vida y la posibilidad literaria. Toda escritura literaria estaría así obligada a replicar sin fin, como en una especie de compulsión de repetición, la muerte trágica. En Derrida, en cambio, se plantea con fuerza la cuestión del testimonio y de la sobrevivencia: la literatura concierne primariamente a un “resto o un excedente irreductible” (Derrida, 2003a, p. 47), un “excedente que no es del orden del sentido” (Derrida, 2004, p. 24), que se sustrae a toda apropiación interpretativa. La literatura debe ser pensada como una expresividad de la sobrevivencia (cf. Crépon, 2006, p. 86) que sobrevive solo abriéndose paso en la escritura e inventando nuevas lenguas.

Está en juego, en suma, una divergencia *política*: si para Lacoue-Labarthe la deconstrucción de lo trágico significa la radicalización de una postura suspensiva frente a lo político, la necesidad de interrumpir las instancias propias del ejercicio de la soberanía, mostrando que nunca puede decirse apropiada,

y si entonces se trata primariamente de desplazar la cuestión propiamente tal del poder en los espacios de su negación, jugando en los intersticios que no se dejan apropiar por lo político, Derrida, en cambio, no cesa de discutir formas de “negociación” de lo incondicional con lo condicional, de la justicia con el derecho. Se trata para Derrida de hacer a todo momento el esfuerzo por traer aquí aquello que no está aquí, la justicia – esta es “lo mesiánico sin mesianismo” (Derrida, 1993c, p. 73) que impulsa la democracia en tanto espera de una inminencia que no puede reenviarse. Allí se abre para Derrida una nueva radicalidad, que no se limita a suspender el poder o a *criticar* sus ejercicios, retirándose en un afuera absoluto, sino que induce a una búsqueda por volver improcrastinable la exigencia de justicia a través de una mediación con las formas institucionales del derecho.

El tema de lo negativo lleva así a los dos autores hacia posiciones estéticas, éticas y políticas muy divergentes, aunque comunicantes y capaces de volverse estímulo una para la otra.

### Bibliografía

- ASENSI, M. “Crítica literaria y deconstrucción”. Madrid: Arco, 1990.
- BAILLY, J.-C. “La vérediction. Sur Lacoue-Labarthe”. Paris: Christian Bourgois, 2011.
- BATAILLE, G. “Postulat initial”. In : *Œuvres complètes*, t. XI. Paris: Gallimard, 1988.
- BISSET, E. “Sobre la copertenencia de filosofía y política. Derrida, Nancy, Lacoue-Labarthe”. In: *El Laberinto de arena*, 1, 2013, pp. 85-114.
- CRITCHLEY, S. “Re-tracing the Political: Politics and Community in the Work of Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy”. In: D. Campbell y M. Dillon (eds.), *The Political Subject of Violence*, Manchester: Manchester University Press, 1993. pp. 73-93.
- \_\_\_\_\_. “Comedy and Finitude: Displacing the Tragic-Heroic Paradigm in Philosophy and Psychoanalysis”. In: *Ethics-Politics-Subjectivity. Essays on Derrida, Lévinas and Contemporary French Thought*. Londres, 1999. pp. 108-122.
- CRÉPON, M. “Traduire, témoigner, survivre”. *Rue Descartes*, Nr. 52, 2006, pp. 27-38.
- CULLER, J. “Derrida and the singularity of literature”. *Cardozo Law review*, Nr. 2.2, 2005, pp. 869-875.
- DERRIDA, J. “L’écriture et la difference”. Paris: Seuil, 1967. Trad. esp. de P. Peñalver, Barcelona: Anthropos Editorial, 1989.
- \_\_\_\_\_. “Positions”. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972. Trad. esp. de M. Arranz, Valencia: Pre-textos, 1977.
- \_\_\_\_\_. “Forcener le subjectile. Préface au Dessins et portraits d’Antonin Artaud”. Paris: Gallimard, 1986.
- \_\_\_\_\_. “Psyché. Invention de l’autre”. Paris: Galilée, 1987. Trad. esp. de J. Pavez y C. Thayer, Buenos Aires: La cebra, 2017.

- \_\_\_\_\_. “Mémoires, pour Paul de Man”. Paris: Galilée, 1988. Trad. esp. de C. Gardini. Barcelona: Gedisa, 1989.
- \_\_\_\_\_. “Donner le temps”. Paris: Galilée, 1991. Trad. esp. de C. de Peretti, Barcelona: Paidós, 1995.
- \_\_\_\_\_. “This Strange Institution called Literature”. In: *Acts of Literature*, Derek Attridge (dir.), London: Routledge, 1992, pp. 33-75.
- \_\_\_\_\_. “Passions”. Paris: Galilée, 1993a. Trad. esp. de H. Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- \_\_\_\_\_. “Sauf le nom”. Paris: Galilée, 1993b. Trad. esp. de H. Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- \_\_\_\_\_. “Spectres de Marx”. Paris: Galilée, 1993c. Trad. esp. de J. M. Alarcón y C. de Peretti. Madrid: Trotta, 1995.
- \_\_\_\_\_. “Force de loi”. Paris: Galilée, 1994. Trad. esp. de A. Barberá y P. Peñalver, Madrid: Tecnos, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Mal d’archive. Une impression freudienne”. Paris: Galilée, 1995. Trad. esp. de P. Vidarte, Madrid: Trotta, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Le monolinguisme de l’autre ou la prothèse d’origine”. Paris: Galilée, 1996. Trad. esp. de H. Pons. Buenos Aires: Maniantial, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Il gusto del segreto”. Roma-Bari: Laterza, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Demeure. Maurice Blanchot”. Paris: Galilée, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Donner la mort”. Paris: Galilée, 1999. Trad. esp. de C. de Peretti, P. Vidarte. Barcelona: Paídos, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Artaud le Moma – Interjections d’appel”. Paris: Galilée, 2002.
- \_\_\_\_\_. “Béliers – le dialogue interrompu”. Paris: Galilée, 2003a.
- \_\_\_\_\_. “Abraham, l’autre”. In: J. Cohen, R. Zagury-Orly (eds.), *Judéités, questions pour Jacques Derrida*. Paris: Galilée, 2003b. pp. 11-42.
- \_\_\_\_\_. “La vérité blessante. Ou le corps à corps des langues. Entretien avec”. *Europe. Revue littéraire mensuelle*, Nr. 901, 2004, pp. 8-26.
- \_\_\_\_\_. “Penser à ne pas voir. Écrits sur les arts du visible 1979-2004”. Paris: Éditions de la différence, 2013.
- FINTER, H. “L’écho de la scène”. In: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l’impossible*, J. Rogozinski (dir.). Paris: Lignes, 2010. pp. 61-66.
- FYNSK, C. “Philippe Lacoue-Labarthe’s ‘Phrase’: Infancy, Survival”. Albany: SUNY Press, 2017.
- GASCHÉ, R. “Deconstruction, Its Force, Its Violence”. SUNY Press, 2016.
- GROSSMAN, E. “Écrire sous expiration”. In: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l’impossible*, J. Rogozinski (dir.), Paris: Lignes, 2010, pp. 193-208.
- HEIDEGGER, M. “Camino de bosque”. Madrid: Alianza, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Los Himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Reno’”. Buenos Aires: Biblos, 2010.
- HÖLDERLIN, F. “Notas sobre *Antígona*”. In: *Ensayos*, trad. F. Martínez Marzoa. Madrid: Hiperión, 1983.
- HIRT, A. “Un homme littéral. Philippe Lacoue-Labarthe”. Paris: Kimé, 2009.



- \_\_\_\_\_. “L’Écholalie”, Paris: Hermann, 2011.
- KIRKKOPELTO, E. “Comparatifs de Hölderlin”. In: J. Rogozinski (ed.), *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l’impossible*. Paris: Lignes, 2010, pp. 87-110.
- LACOUÉ-LABARTHE, P. “L’absolu littéraire”. Con Jean-Luc Nancy. Paris: Seuil, 1978.
- \_\_\_\_\_. “Le sujet de la philosophie – Typographies I”. Paris: Aubier-Flammarion, 1979.
- \_\_\_\_\_. “Les fins de l’homme”. Con Jean-Luc Nancy (dir.). Paris: Galilée, 1981a.
- \_\_\_\_\_. “Rejouer le politique”. Con Jean-Luc Nancy (dir.). Paris: Galilée, 1981b.
- \_\_\_\_\_. “Le Retrait du politique. Cahiers du Centre de recherches philosophiques sur le politique”. Con Jean-Luc Nancy (dir.). Paris: Galilée, 1983.
- \_\_\_\_\_. “L’imitation des modernes – Typographies II”. Paris: Galilée, 1986a. Trad. esp. de C. Durán, Buenos Aires: La Cebra, 2010.
- \_\_\_\_\_. “La poésie comme expérience”. Paris: Christian Bourgois, 1986b. Trad. esp. de J. F. Magías, Madrid: Arena, 2004.
- \_\_\_\_\_. “La fiction du politique”. Paris: Christian Bourgois, 1987. Trad. esp. de M. Lancho. Madrid: Arena, 2002.
- \_\_\_\_\_. “Musica ficta, figures de Wagner”. Paris: Détroits, 1991.
- \_\_\_\_\_. “Le courage de la poésie”. Paris: Le Perroquet, 1993.
- \_\_\_\_\_. “Métaphrasis, suivi de Le théâtre de Hölderlin”. Paris: Puf, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Phrase”. Paris: Christian Bourgois, 2000a.
- \_\_\_\_\_. “Poétique de l’histoire”. Paris: Galilée, 2000b.
- \_\_\_\_\_. “Heidegger: La politique du poème”. Paris: Galilée, 2002. Trad. esp. de J. F. Megías. Madrid: Trotta, 2007.
- \_\_\_\_\_. “L’allégorie”. Paris: Galilée, 2006.
- \_\_\_\_\_. “La vraie-semblance”. Paris: Galilée, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Écrits sur l’art”. Paris: Les presses du réel, 2009a.
- \_\_\_\_\_. “Scène”. con Jean-Luc Nancy. Paris: Christian Bourgois, 2009b.
- \_\_\_\_\_. “Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice Blanchot. Suivi de L’émoi”. Paris: Galilée, 2011.
- \_\_\_\_\_. “Pour n’en pas finir. Écrits sur la musique”. Paris: Christian Bourgois, 2013.
- \_\_\_\_\_. “Bye bye farewell”. *L’animal*, Nr. 19-20, 2018, pp. 191-198.
- MANCHEV, B. “Le dernier romantique ou de l’anarchie politique”. In: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l’impossible*. J. Rogozinski (dir.), Paris: Lignes, 2010. pp. 249-270.
- MARRATI, P. “The Difficulty of Experience”. *MLN*, 132, 5, 2017, pp. 1225-1235.
- MICHAUD, G. “Tenir au secret. Derrida, Blanchot”. Paris: Galilée, 2006.
- \_\_\_\_\_. “(Ir)responsabilité de la littérature”. *Lignes*, Nr. 47, 2015, pp. 28-44.
- \_\_\_\_\_. “L’art comme mythe d’origine: Remarques sur le paradigme de l’archaïque dans les *Écrits sur l’art* de Philippe Lacoue-Labarthe”. *L’Esprit Créateur*, 57, 4, 2017, pp. 146-159.
- NANCY, J.-L. “D’une mimesis sans modèle. Entretien avec Philippe Choulet au sujet de Philippe Lacoue-Labarthe”. *L’animal*, Nr. 19-20, 2008, pp. 107-113.
- \_\_\_\_\_. “Philippe”. In: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l’impossible*, J. Rogozinski (dir.), Paris: Lignes, 2010. pp. 409-433.

POIANA, P. “Dangerous Identifications: an exchange between Jacques Derrida and Philippe Lacoue-Labarthe”. *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities*, Nr. 18, 2013, pp. 91-104.

ROGOZINSKI, J. “Faire part, cryptes de Derrida”. Paris: Éditions Lignes, 2005.

RONELL, A. “La malediction: The Sentencing of Lacoue-Labarthe”. *MLN*, Vol. 131, Nr. 3, 2016, pp. 579-600.

ROSENFELD, K. H. “Lacoue-Labarthe e Hölderlin”, *Terceira margem*, Nr. 17, 2007, pp. 65-80.

