Papel Máquina
La cinta de máquina de escribir y otras respuestas

Jacques Derrida

Traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte

EDITORIAL TROTTA

Esta obra se beneficia del P.A.P. García Lorca,
Programa de Publicación del Servicio de Cooperación y Acción Cultural
de la Embajada de Francia en España
y del Ministerio francés de Asuntos Exteriores

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Título original: *Papier Machine* de Jacques Derrida

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: trotta@infornet.es
http://www.trotta.es

ISBN: 84-8164-639-3
Depósito Legal: M-34.175-2003

Impresión
Marfa Impresión, S.L.

ÍNDICE

LAS MÁQUINAS Y EL «SIN PAPELES»

Habría, pues, *papel-máquina*[1]. Y aquello que creemos reconocer con este nombre, un nombre francés.

Habría aquello que se utiliza por lo general, según la denominación *al uso* precisamente de «papel-máquina», al pie de la letra, en sentido estricto o en sentido literal: la forma de una *materia*, *la hoja* que sirve propiamente de *soporte* o de *medio* a la escritura de la *máquina de escribir*, incluso a la impresión, a la reproducción, a la archivación de los productos, en lo sucesivo, de tantas máquinas de tratamiento de texto, etc. Esto es lo que se convierte aquí en una figura, en un «lugar», diría también un retórico.

Papel Máquina: el título apuntaría, por lo tanto, hacia un lugar, una figura, más de una figura en verdad.

Al desplazar, en efecto, el empleo habitual de la expresión «papel máquina» con el fin de hacer hincapié en su articulación; al yuxtaponer, sin guión, dos nombres al mismo nivel (papel *y* máquina, máqui-

1. Hemos traducido la expresión francesa *papier-machine*, que Derrida escribe a veces con guión, a veces sin él, por «papel-máquina». En castellano, sería más normal no haber prescindido de la preposición «de», lo que hemos observado posteriormente en la traducción, por ejemplo, de *papier journal*, que hemos traducido por «papel de periódico». No obstante, en este caso, debido a la voluntad explícita del autor de «yuxtaponer, sin guión, dos nombres al mismo nivel», hemos preferido seguir el criterio del propio Jacques Derrida [*N. de los T.*].

na *o* papel: el uno no es nunca el atributo del otro, ni su sujeto), este título intentaría nombrar, sin embargo, una *configuración* singular, a saber, un ensamblaje, un conjunto regulado de metáforas, de tropos, de metonimias. ¿Qué quiere decir entonces aquí «papel»? ¿Qué hay que entender por «máquina»? ¿Qué significa la hipótesis o la prótesis de su acoplamiento sin sujeto: papel máquina?

Este título sólo se justificaría si, lenta, trabajosamente, en el tiempo de los textos aquí reunidos, despertase, anunciase o preparase algo parecido a un «pensamiento» del «papel máquina», el pensamiento de un guión visible o invisible, entre el papel y la máquina. No un pensamiento especulativo, ni una filosofía, ni siquiera una teoría, sino una experiencia de escritura, un abrirse paso arriesgado, justamente, una serie de *gestos* «políticos» (en el centro de este libro, se oirá por ejemplo resonar, en más de un registro, literal y figurado, la cuestión del «sin-papel» triturado por tantas máquinas, «allí donde todos nosotros somos, ya, unos "sin papeles"»).

En un período breve, aproximadamente cuatro años, semejantes gestos recuerdan los intentos de una investigación inquieta, de una estrategia modesta, de un esfuerzo, en suma, para orientarse en el pensamiento, en el momento en que algunos se apresuran a proclamar el fin de una historia que se debe no sólo a la autoridad del libro sino a la economía del papel, y, por consiguiente, a la urgencia de reactivar la memoria y el origen de éste.

A partir de este *lugar* —lugar de retórica y situación de experiencia—, desde este emplazamiento histórico en el que estamos *de paso*, incluso más o menos instalados, nos preguntamos entonces: ¿qué pasa?, ¿qué *tiene lugar*, justamente, entre el papel y la máquina?, ¿qué nueva experiencia del tener-lugar? ¿En qué se convierte el acontecimiento? ¿En qué se convierte su archivo cuando el *mundo del papel* (el mundo hecho de papel o lo que la mundialización le debe también al papel) se ve sometido a tantas nuevas máquinas de virtualización? ¿Hay acontecimiento virtual? ¿Hay archivo virtual? ¿Sería esto algo tan nuevo? ¿Una «escena de la escritura» inédita —habría dicho yo no hace mucho— u otro «mal de archivo»? ¿Qué nos da esto que pensar en cuanto a la relación entre el acto, lo actual, lo posible y lo imposible? ¿El acontecimiento y el fantasma, o lo espectral? ¿Para qué nuevos derechos? ¿Para qué nueva interpretación de lo «político»?

Todos estos textos se *deben*... a ocasiones, a provocaciones, a oportunidades concedidas, a veces por allegados, por amigos personales o por amigos políticos. Al considerarlos, pues, *situaciones* determinantes, he creído tener que indicar al menos los «lugares» a los que

estos textos se destinaron en un primer momento. Siempre como *respuesta* a una invitación, a una petición, a una encuesta.

Otras tantas instituciones (muy nacionales o ya internacionales, si no universales) consagradas a la máquina y al papel, cada cual ateniéndose a su propio ritmo, a la temporalidad original de su supervivencia.

Otras tantas instituciones imponiendo (esto se verifica en la prueba de la escritura y de la lectura) sus normas, sus reglas de juego, la memoria o el fantasma de su experiencia, la autoridad de la competencia que se les da por supuesta.

Otras tantas instituciones cuyo nombre cada vez, así como el solo título (todo un programa), merecerían únicamente por sí mismos más de un trabajo, libresco o no.

1. El *libro*, el gran archivo o el gran depósito legal del libro: la Biblioteca Nacional de Francia.

2. La *revista*, entre el libro y el periódico: *Les Temps Modernes, Lignes, Les Cahiers de Médiologie*, la *Revue Internationale de Philosophie*.

3. El *periódico*, diario, bimensual o mensual: *La Quinzaine Littéraire, Le Monde, L'Humanité, Die Zeit, Le Figaro Magazine, Le Monde de l'Éducation*.

Les doy encarecidamente las gracias a todos aquellos y a todas aquellas que me han otorgado su acuerdo para reunir aquí estos textos, después de haberme dado la oportunidad de responder a su invitación o a sus preguntas.

MATERIA Y MEMORIA

EL LIBRO POR VENIR[1]

Cuestión de «sentido común», en primer lugar, y de sentido: lo que quiere decir «*por venir*» en «El libro por venir» no es obvio. Pero la palabra *libro* es tan difícil de delimitar como la cuestión del libro, por lo menos si se le quiere reconocer una especificidad punzante y destacarla en lo que ésta tiene de irreductible, allí donde resiste a tantas cuestiones cercanas, afines e incluso inseparables.

Por ejemplo, para ir a lo más cercano, la cuestión del libro, y de la historia del libro, no se confunde con la de la escritura, del modo de escritura o de las técnicas de inscripción. Hay libros, cosas que se denominan legítimamente libros. Sin embargo, éstos han sido y son todavía escritos según unos sistemas de escritura radicalmente heterogéneos. El libro no está pues ligado a una escritura.

La cuestión del libro tampoco se confunde adecuadamente con la de las técnicas de impresión y de reproducción: había libros antes y después de la invención de la imprenta, por ejemplo.

La cuestión del libro no es tampoco la cuestión de la obra. Todo libro no es una obra. Muchas obras, en cambio, incluso obras literarias o filosóficas, obras de discurso escrito, no son necesariamente libros.

La cuestión del libro no se confunde, finalmente, con la de los soportes. De forma estrictamente literal o de forma metonímica (pero tendremos que tratar continuamente de estas *figuras* del libro, de estos movimientos metonímicos, sinecdóquicos o simplemente metafó-

1. Introducción a una discusión que tuvo lugar en la Biblioteca Nacional de Francia con Roger Chartier y Bernard Stiegler el 20 de marzo de 1997.

ricos), se puede —y nadie se ha privado de hacerlo— hablar de libros portados por los soportes más distintos —no sólo los soportes clásicos sino la casi inmaterialidad o la virtualidad de las operaciones electrónicas, telemáticas, de los «soportes dinámicos», con o sin pantalla—. No es seguro que la unidad y la identidad de la cosa denominada «libro» sean incompatibles con estas nuevas teletecnologías. Esto es incluso aquello sobre lo que tendremos que discutir.

¿Qué es, por lo tanto, lo que tenemos el derecho a denominar «libro» y de qué manera la cuestión del *derecho*, lejos de ser preliminar o accesoria, habita en el seno mismo de la cuestión del libro? Aquélla regula esta cuestión no sólo en su forma propiamente jurídica, sino asimismo semántica, política, social, económica, en una palabra, total; y la cuestión del libro, como se verá, es también la de una determinada totalidad.

Todas estas cuestiones preliminares son, por lo tanto, indispensables precisamente cuando —lo notamos perfectamente— la problemática del libro, como conjunto elaborado de cuestiones, implica dentro de sí todos los conceptos que acabo de distinguir del libro: la escritura, el modo de inscripción, de producción y de reproducción, la obra y la puesta en marcha, el soporte, la economía del mercado o del almacenamiento, el derecho, la política, etc.

Partiré de nuevo de la vecindad de la cuestión del libro con aquélla, diferente aunque afín, del «soporte». Ella es la que se nos viene primero a la mente cuando nos interesamos por el procedimiento que está en marcha, por su porvenir y por aquello que transforma la forma actual de lo que llamamos libro.

Hablamos, aquí, ahora, en un lugar que sigue siendo, en lo esencial, un lugar de porvenir apenas inaugurado y que denominamos ya, o todavía, una «biblioteca».

Antes incluso que su nombre propio, ante sus nombres propios nacionales y franceses (Biblioteca *Nacional de Francia* y *François Mitterrand*), este recinto lleva, como su memoria misma, un nombre común, «biblioteca». Esta hermosa palabra es, por más de una razón, un título. Sabemos muy bien que dice el lugar en donde se trata del libro (*biblion*). Ahí se trata *del* libro, ahí se trata *el* libro de unas formas determinadas; tratamiento y formas cuya historia abierta es, como se sabe, inmensa, complicada, múltiple, llena de pliegues. De ello diré algo dentro de un momento.

He citado la palabra griega, *biblion*, no para hablar de manera culta ni sólo para explicar —es demasiado fácil— la palabra «biblioteca». He hablado en griego para señalar, de paso, que *biblion* no siempre ha querido decir «libro», ni siquiera «composición literaria» («composición literaria» es también otra cosa que nos conducirá tal vez, dentro de un rato, a las cercanías de un grave problema, el de las relaciones por venir entre la forma *libro*, el modelo del libro por una parte, y una composición en general, una obra, un *opus*, la unidad o el corpus de una *obra* delimitada por un comienzo y un final, una totalidad, por consiguiente, que se supone concebida y producida, incluso firmada por un autor, un solo autor identificable, y brindada a la lectura respetuosa de un lector que no toca a la obra, no la transforma en su interior, de forma, como se dice ahora, «interactiva»).

Ahora bien, ¿acaso toda obra, ya sea literal o literaria, tiene como sino o destino esencial una incorporación estrictamente libresca? Ésta sería una de las numerosísimas cuestiones que nos aguardan. *Biblion*, que no quería ni en primer lugar ni siempre significar «libro», todavía menos «obra», podía designar un soporte de escritura (derivando entonces de *biblos* que nombra, en griego, la corteza interna del papiro, por consiguiente, del papel, lo mismo que el *liber* latino, que designaba, ante todo, la parte viva de la corteza antes de significar «libro»). *Biblion*, por lo tanto, querría entonces decir solamente «papel de escribir» y no libro, ni obra, ni *opus*, sólo la sustancia de un soporte particular, la corteza. Pero *biblion* puede designar también, por metonimia, cualquier soporte de escritura, unas tablillas por ejemplo, o incluso unas cartas, el correo. El biblióforo (*bibliophoros*) es aquel que lleva las cartas (que no son necesariamente libros o composiciones literarias). Es una especie de cartero o incluso de tabelión, el secretario, el notario, el escribano.

La extensión de estas metonimias hizo derivar *biblion* hacia el sentido de «escrito» en general (a saber, aquello que no se reducía ya al soporte sino que venía a inscribirse en el papiro mismo o en la tablilla, sin que eso implicase que fuese un libro: todo escrito no es un libro), después, nueva extensión, hacia la forma «libro» que nos interesa esta tarde y que tiene ya una historia larga y complicada, desde el *volumen*, desde el rollo de papiro, al *codex*, esa encuadernación de cuadernillos con las páginas superpuestas.

Ya en griego, *bibliotheke* designa el casillero para un libro, el lugar de *depósito* de los libros, el lugar donde se ponen, se depositan, se dejan reposar, el lugar donde se *interponen* los libros: *bibliophylakion* es el depósito o el almacén de libros, de escritos, de archivos no librescos en general; y *bibliopoleion* es la librería, nombre que con frecuencia se ha dado a la biblioteca y que se conserva para ella, como ustedes saben, en inglés (*library*).

En cuanto a las formas del tratamiento reservado en esos lugares,

me permito subrayar solamente las palabras tradicionales que he tenido que utilizar para calificarlas y que constituyen otras tantas pistas para una reflexión por venir. Se trata de los verbos «poner», «depositar», «reposar», «interponer». Todos ellos recuerdan, como *tithemi* en *bibliotheke*, el acto de *colocar*, volver a poner, pero también inmovilizar, confiar a la inmovilidad estabilizadora y, por lo tanto, al estatus, a la institución estatutaria, incluso estatal, lo cual nos pone sobre aviso acerca de todas las dimensiones institucionales, jurídicas y políticas sobre las que tendremos asimismo que debatir. Poner, reposar, depositar, interponer, dejar en depósito es también acoger, recoger, reunir, consignar, recopilar, coleccionar, totalizar, elegir y leer encuadernando. La idea de la *reunión*, de la misma manera que la de la inmovilidad del depósito estatutario, incluso estatal, parece por consiguiente tan esencial para la del libro como para la de la biblioteca. Y, dado que la cuestión del porvenir que se nos plantea esta tarde concierne tanto al libro como a la biblioteca, no será nada sorprendente, imagino, que volvamos a encontrar en ella esos motivos de la posición *tética* y de la colección, de la reunión estatutaria, legítima, institucional, incluso estatal o estatal-nacional.

Otros tantos motivos que, lo señalo de paso, se reúnen a su vez en la cuestión del *título*. ¿Se puede imaginar un libro sin título? Se puede, pero sólo hasta el momento en que haya que nombrarlo, por lo tanto también clasificarlo, depositarlo en un orden, inscribirlo en un catálogo, una serie o una taxonomía. Resulta difícil imaginar, en todo caso tratar, un libro que no se plantee ni se reúna en un título que lleve a la vez su nombre, su identidad, la condición de su legitimidad y de su depósito legal. Resulta que, tratándose de título, el nombre de este lugar, Biblioteca, otorga su título a un lugar que, haciéndolo ya, tendrá que reunir, cada vez más en el porvenir, —para ponerlos a la disposición de los usuarios— unos textos, unos documentos, unos archivos cada vez más alejados tanto del soporte de papel como de la forma *libro*.

Se trata, en verdad, de la cuestión que se nos plantea esta tarde. «¿Qué pasa con el libro por venir?». Se trata, pues, asimismo de «¿qué pasa con la biblioteca por venir?» ¿Se seguirá llamando durante mucho tiempo biblioteca a un lugar que, esencialmente, no reunirá ya libros en depósito? Aunque ese lugar siguiese albergando todos los libros posibles, y aunque su número no decreciese, como creo que puede preverse, aunque ese número siguiese siendo largo tiempo mayoritario en la producción de textos, semejante lugar, no obstante, estaría llamado a convertirse, cada vez más, tendiendo pues a ello, en un espacio de trabajo, de lectura y de escritura regulado o dominado por

unos textos que ya no responden a la forma «libro»: textos electrónicos sin soporte de papel, textos que ni siquiera serían *corpus* u *opus*, obras acabadas y delimitables, conjuntos que no formarían ya textos siquiera, sino procesos textuales abiertos y brindados, en unas redes nacionales e internacionales sin límite, a la intervención activa o interactiva del lector convertido en coautor, etc.

Si hablamos asimismo de biblioteca para designar semejante lugar por venir, ¿lo hacemos solamente debido a uno de esos deslizamientos metonímicos como aquel que hizo que se conservase el nombre griego de *biblion* o el nombre latino de *liber* para designar, en primer lugar, lo escrito, la cosa escrita y, después, el libro, cuando al comienzo no significaba más que la corteza de papiro o incluso una parte de la corteza viva de un árbol?

Al tratarse todavía, a título preliminar, de título, o de marca registrada, el título elegido para este encuentro, tal y como se lee en el cartel, dice con mucha precisión, «Sobre el libro por venir». El título no dice «El libro por venir», sino «*Sobre* el libro por venir». Como saben ustedes, la expresión «El libro por venir» conlleva una larga historia. Ha sido ya un título de libro, por consiguiente, un título impreso sobre la portada de un libro, el libro de Maurice Blanchot titulado, en 1959, *El Libro por venir*.

Ahora bien, *El Libro por venir*, nombre del título, está impreso *sobre* el libro, sobre *El Libro por venir*, y esta *puesta en abismo*, estructura a la cual siempre habrá sido propicia una biblioteca, se arrebata ella misma cuando se piensa que dicho título, *El Libro por venir*, impreso *sobre El Libro por venir*, se encuentra también, se vuelve a encontrar *en El Libro por venir* y, por lo tanto, dentro de un libro, por supuesto, arropado, recogido, replegado en un libro que trata del libro.

Más de una vez, por lo menos tres veces, *en abismo*: pues la expresión «el libro por venir» aparece dentro de un artículo titulado «El libro por venir», el cual a su vez concede su título al libro dentro del cual está recogido con muchos otros artículos. Su primer subcapítulo se titula «*Ecce Liber*», y habría sido preciso, si hubiésemos tenido tiempo, leer todo ese texto muy detenidamente con vistas, justamente, a las cuestiones que nos ocupan esta tarde. Pues esta cita abisal nos arrastra ya, al menos si queremos rastrear su genealogía, a toda una biblioteca de Francia, desde Blanchot hasta Mallarmé. Por eso, me gustaría insistir un poco, a falta de tiempo, en esta cita de cita antes incluso de adentrarme en la urgente y montaraz cuestión del «libro por venir» que se nos plantea. Cuestión trémula, asimismo, cuestión que tiembla no sólo debido a lo que perturba el sentido histórico de lo

que todavía se denomina un libro, sino también debido a lo que la expresión «por venir» puede dar a entender, a saber, más de una cosa, por lo menos tres:

1. Que el libro como tal tiene —o no tiene— porvenir, en el momento en que la incorporación electrónica y virtualizante, la pantalla y el teclado, la transmisión telemática, la composición numérica parecen desalojar o suplir al *codex* (ese cuaderno con páginas superpuestas y encuadernadas, la forma actual de lo que denominamos habitualmente un libro tal que se puede abrir, poner sobre una mesa o tener entre las manos), códice que suplantó, a su vez, al volumen, el *volumen*, el rollo. Lo suplantó sin hacerlo desaparecer, insisto en ello. Pues siempre habremos de vérnoslas no con unas sustituciones que ponen fin a lo que reemplazan sino con —me atreveré a utilizar hoy esta palabra— reestructuraciones en las cuales la forma más antigua sobrevive, incluso sobrevive sin fin, coexiste con la nueva y transige con una nueva economía, que es asimismo tanto un cálculo del mercado como un cálculo del almacenaje, del capital y de la reserva.

2. Que, aunque tenga un futuro, el libro por venir ya no será lo que fue.

3. Que se espera o se aguarda *otro* libro, un libro por venir que transfigurará o incluso salvará al libro del naufragio que está en marcha.

Esta palabra, «naufragio», antes de connotar aquí el abismo, el espectro o la reaparición de alguna catástrofe temida, que está en marcha o por venir, nos vuelve a sumir en una composición singular que fue y no fue un libro, *Una tirada de Dados...* de Mallarmé, en torno a la cual Blanchot escribió semejante ensayo titulado «El libro por venir», dentro del cual se lee la expresión «el libro por venir» que resulta ser también el título de estos *textos escogidos* —palabra que apunta, una vez más, hacia la encuadernación, la reunión, la colección, pero, ante todo, hacia la acogida (Mallarmé designa al lector como un «huésped»).

Subrayo de nuevo la palabra «textos escogidos». La linealidad con la que frecuentemente se asocia la escritura libresca recibe ya un golpe, no era el primero, en todas las figuras marinas, abisales, fantasmales, numéricas o numerológicas de esta «tirada de Dados», hasta el punto de que no podré leer este texto en voz alta, en la sucesión lineal de una temporalidad, sin destruir el tamaño diferenciado de las letras

y la disposición tipográfica de un espaciamiento que ya no respeta la división ni la irreversibilidad de la paginación, y en donde selecciono, de forma bárbara, algunas figuras, tal y como lo haré y lo he hecho, por lo demás, en mi ordenador:

JAMÁS

[...] DEL FONDO DE UN NAUFRAGIO
SEA
que
el Abismo [...]

cadáver por el brazo/segregado del secreto que él detenta
antes
que jugar
como maníaco canoso
la partida
en nombre de las aguas [...]

naufragio eso/directo del hombre
sin nave [...]

Esponsales
cuyo
velo de ilusión repercute su asedio
así como el fantasma de un gesto

se tambaleará
se desplomará/

locura [...]

amargo príncipe del escollo [...]

ESTABA
nacido estelar

EL NÚMERO

YA EXISTIESE [...]

COMENZASE Y CESASE [...]

SE CIFRASE [...]

ILUMINASE

EL AZAR

cae
la pluma
rítmica suspensión de lo siniestro
sepultarse
en las espumas originales
pasadas de donde saltó su delirio hasta una cima
condenada
por la neutralidad idéntica del precipicio [...]

NADA
de la memorable crisis
donde se hubo
el acontecimiento/realizado a la vista de todo resultado nulo
humano
NO HABRÁ TENIDO LUGAR
una elevación ordinaria escande la ausencia
QUE EL LUGAR

inferior chapoteo cualquiera como para dispersar el acto vacío
abruptamente que si no
con su mentira
hubiese fundado
la perdición
en esos parajes
de la vaguedad
en la que toda realidad se disuelve [...]

Aun a riesgo de maltratar de manera ultrajante la *cita* o la *presentación*, me permito insistir en *Una tirada de Dados...* para saludar, rindiéndoles homenaje, a Mallarmé, a ese libro único *y* al ejemplar respeto con el que la Biblioteca Nacional de la calle Richelieu ha tratado su manuscrito, sus ediciones originales y su tan difícil impresión.

¿Hasta qué punto tener en cuenta, esta tarde, la reflexión que Blanchot consagra, en *El Libro por venir*, a Mallarmé? A Mallarmé, es decir, asimismo al autor de «En cuanto al libro», de «El libro, instrumento espiritual» (que tendríamos que releer detenidamente, sobre todo en torno al plegado, es decir al códice y a esa sacralización, a lo «casi religioso», como dice Mallarmé, y de lo cual deberíamos hablar largo y tendido).

Esto está en el texto que comienza por la famosa «proposición»: «Una proposición que emana de mí [...] la reivindico [...] somera quiere que todo, en el mundo, exista para desembocar en un libro» o, también, «admitido que el volumen no comporta ningún firmante», y que tanto dice acerca del «pliegue, plegado, repliegue del papel» allí donde da lugar, un lugar sagrado, un lugar a veces sepulcral, una morada o una tumba:

> Ahora bien —
> El plegado es, frente a la hoja grande impresa, un indicio, casi religioso: que no extraña tanto como su asentamiento, en espesor, que brinda la minúscula tumba, ciertamente, del alma.

En la discusión, deberemos sin duda volver sobre esa religiosidad, sobre esa casi sacralidad, más concretamente sobre esa casi re-sacralización que, con todos sus alcances políticos, habrá escandido toda la historia de las técnicas de inscripción y de archivación, toda la historia de los soportes y de los modos de impresión, como si cada etapa, en una transformación técnica, pareciese destinada a desacralizar, a democratizar, a secularizar, a desfetichizar a lo largo de una interminable historia de las Luces o de la Razón (antes y más allá de la *Aufklärung*); pero como si, no obstante, cada etapa llevase consigo, de una manera asimismo ineludible, una reinvestidura sacra o religiosa. Pues resulta evidente, por ejemplo, que si nuestra generación sufre al ver que el libro cede terreno ante otros soportes, otros modos de lectura y de escritura, es en parte porque, inevitablemente, ha vuelto a sacralizar todo lo que se relaciona con el libro (su tiempo, su espacio, su ritmo, desde sus modos de manipulación, sus modos de legitimación, el cuerpo mismo, los ojos, las manos que se pliegan a él, la socialidad casi sacerdotal de sus productores, intérpretes, decisores, en todas sus instancias de selección y de legitimación); y esto precisamente cuando ese libro, vuelto de este modo a ser sacralizado, fetichizado, habrá representado, con su escritura fonética, por ejemplo, después con sus modos de impresión o de reproducción, un factor de secularización y de democratización.

Éste es un hecho que nos recuerda con mucha precisión y riqueza el análisis de Roger Chartier, en *Les Représentations de l'écrit*. Esa democratización/secularización es un proceso que trataron de tener en cuenta tanto Vico como Condorcet, entre otros. En *De la gramatología*, hace más de treinta años, intenté analizar algunos otros ejemplos de esta historia tecnopolítica de la escritura.

Dejo de lado esa cuestión del fetichismo, de la sacralidad, de la plusvalía en la rarefacción, para volver a uno de los motivos que Blanchot privilegia en «El libro por venir», dentro de *El Libro por venir*, en el artículo sobre «El libro por venir» del libro *El Libro por venir*.

Se trata, en efecto, del proyecto de un Libro *por venir* y no de ese ser-*pasado* del libro del que hablamos desde hace un rato. La reflexión de Blanchot se inscribe entre *Una tirada de Dados...* y el proyecto de Libro, de la Obra (con mayúscula) como Libro, proyecto que tanto ocupó a Mallarmé y cuyas notas conservamos. Blanchot privilegia ahí el doble motivo *antinómico* de la división y de la reunión (esa semántica de la compilación, de la encuadernación, ese léxico del *colligere*, de la colección a los que me refería hace un momento). El subtítulo de esa parte es «Reunido por la dispersión». Y ahí se anuncia la cuestión del porvenir, del libro por venir. Su pasado no nos ha llegado todavía, no lo hemos pensado todavía:

> [...] no diré que *Una tirada de dados* sea el Libro, afirmación que la exigencia del Libro privaría de todo sentido [...]. Del Libro, posee el carácter esencial: presente con ese rasgo de rayo que lo divide y reúne, y sin embargo extremadamente problemático, hasta el punto de que, incluso hoy, para nosotros, tan familiarizados (creemos) con todo lo que no es familiar, aquél sigue siendo la obra más improbable. Se podría decir que hemos asimilado mejor o peor la obra de Mallarmé, pero no *Una tirada de dados*. *Una tirada de dados* anuncia un libro radicalmente diferente del libro que todavía es el nuestro: deja presagiar que lo que denominamos libro, según el uso de la tradición occidental, en donde la mirada identifica el movimiento de la comprensión con la repetición de un ir-y-venir lineal, no tiene justificación más que en la facilidad de la comprensión analítica.

Lo que me gustaría hacer aquí, antes de concluir, y con vistas a someter a discusión algunas proposiciones articulables entre sí, aun a reserva de volver sobre ellas para apuntalarlas más adelante, es en primer lugar formalizar un motivo central en *El Libro por venir* de Blanchot a propósito de Mallarmé. Dicho motivo central y organizador es, por una parte, una tensión, constitutiva del *Libro por venir*, tal y como lo proyecta Mallarmé. Se trata de la *tensión entre la reunión y la dispersión*, tensión que, por otra parte, sin resolverse, se inicia con la forma del círculo, de la circulación del círculo.

Éstas son algunas líneas relativas a este motivo de la puesta en circulación de una dispersión reunida o ligada a sí misma:

> Es a la vez en el sentido de la mayor dispersión y en el sentido de una tensión capaz de *reunir* la infinita diversidad gracias al descubrimiento de estructuras más complejas, que *Una tirada de dados* orienta el porvenir del libro. El espíritu, dice Mallarmé después de Hegel, es «*dispersión volátil*». El libro que recoge al espíritu recoge, por consiguiente, una fuerza extrema de estallido, una inquietud sin límite y

> que el libro *no puede contener* [subrayo: el libro contiene lo que no puede contener, es a la vez más grande y más pequeño que lo que es, como cualquier biblioteca, en resumidas cuentas], que excluye de sí todo contenido, todo sentido limitado, definido y completo. Movimiento de diáspora que nunca debe ser reprimido, sino reservado y acogido como tal en el espacio que se proyecta a partir de él y al que dicho movimiento no hace sino responder, respuesta a un vacío indefinidamente multiplicado donde la dispersión adquiere forma y apariencia de unidad. Un libro semejante, siempre en movimiento, siempre en el límite de lo disperso, estará siempre también reunido en todas las direcciones, gracias a la dispersión misma y de acuerdo con la división que le es esencial y que él no hace desaparecer sino aparecer, manteniéndola con el fin de realizarse en ella.
>
> *Una tirada de dados* ha nacido de una comprensión nueva del espacio literario...

A esta tensión que no tiene solución (pues ¿qué puede ser una dispersión desde el momento en que reúne como tal?, ¿qué puede ser el «como tal» de una división que compila y une y junta la división misma?), Blanchot aporta una formulación, si no una solución que, aunque la palabra dialéctica no se pronuncia, sigue siendo dialéctica, y el nombre de Hegel, lo han oído ustedes, no ha llegado por casualidad a este lugar, en esta fecha.

Esta formulación hegeliana es la de un *círculo*, la de un *devenir circular* que vendría no a anular sino a desplazar y arrastrar la tensión hasta un devenir lleno de sentido: «El Libro es así, discretamente, afirmado en el *devenir* que es quizá [la palabra «quizá» —última palabra del capítulo— jugará un papel sobre el que no puedo insistir aquí] su sentido, sentido que sería el devenir mismo del círculo. El fin de la obra es su origen, su nuevo y su antiguo comienzo: aquél es su posibilidad abierta una vez más, para que los dados de nuevo lanzados sean el lanzamiento mismo de la palabra maestra...».

Pues bien, si se me permite aludir a ello, esto es lo que creí tener que diagnosticar o poder pronosticar hace unos treinta años, en *De la gramatología*, con el título de «El fin del libro», corriendo el riesgo de ver que se me acusaba, de modo completamente absurdo, de querer la muerte del libro y de empujar a ello. Lo que entonces denominé «el fin del libro» venía al término de toda una historia: historia del libro, de la figura del libro e incluso de lo que se denominaba «el libro de la naturaleza» (Galileo, Descartes, Hume, Bonnet, Von Schubert, Novalis, su «enciclopedística» y lo que éste llamaba su «teoría de la biblia», etc.[2]).

2. *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967, p. 28 [trad. castellana de O. del Barco y C. Ceretti, Siglo XXI, Buenos Aires, [5]1998, p. 23].

Al hablar del «fin del libro» que está en marcha me refería a lo que ya se anunciaba, evidentemente, y de lo que hablamos esta tarde, pero yo apuntaba sobre todo al modelo ontológico-enciclopédico o neo-hegeliano del gran libro total, el libro del saber absoluto que llevaba vinculada consigo, circularmente, su propia dispersión infinita.

Ahora bien, lo que hoy sucede, lo que se anuncia como la forma misma del por-venir del libro, todavía como libro, es, *por una parte*, más allá de la clausura del libro, la disociación, la dislocación, la disyunción, la diseminación sin reunión posible, la dispersión irreversible de ese códice total (no su desaparición sino su marginación o su secundarización, de acuerdo con unas modalidades sobre las que habrá que volver) pero simultáneamente, *por otra parte*, la constante reinvestidura del proyecto libresco, del libro del mundo o del libro mundial, del libro absoluto (por eso describía yo también ese fin del libro como interminable, sin fin), el nuevo espacio de la escritura y de la lectura de la escritura electrónica que viaja a toda velocidad desde un punto del mundo al otro y conecta, más allá de fronteras y derechos, no sólo a los ciudadanos del mundo en la red universal de una *universitas* potencial, de una enciclopedia móvil y transparente, sino a todo lector como escritor posible o virtual, etc. Esto reaviva un deseo, el mismo deseo. Esto inculca de nuevo la tentación de considerar aquello cuya figura es el tejido mundial de la *WWW* como el Libro ubicuo por fin reconstituido, el libro de Dios, el gran libro de la Naturaleza, o el Libro-Mundo en su sueño onto-teológico por fin realizado, precisamente en el momento en que éste repite el fin de aquél como por-venir.

Éstos son dos límites fantasmáticos del libro por venir, dos figuras extremas, finales, escatológicas del fin del libro, el fin como muerte o el fin como *telos* o culminación. Debemos tomarnos en serio estas dos fantasías, que son lo que precisamente, por lo demás, hace escribir y leer. Éstas siguen siendo tan irreductibles como las dos grandes ideas del libro, del *liber* a la vez como unidad de un soporte en el mundo y de una obra o de una unidad de discurso (un libro dentro del libro). Pero es preciso tal vez que despertemos a la necesidad que rodea a estas fantasías.

Y no haré sino indicar la necesidad de esta ley, concluyendo abruptamente con cuatro rasgos, o cuatro puntos de fuga, que merecerían desarrollos interminables. Los enuncio o los emito telegráficamente para lanzarlos asimismo como pequeños puntos, puntos suspensivos o tiradas de dados en la discusión.

1. *El juego y lo serio.* ¿Cómo hablar del libro con seriedad (suponiendo que haya que ser serios, es decir, atenerse asimismo a la idea del saber —circular y pedagógico— que no es sino una dimensión del libro como enciclopedia, siendo la otra la del juego, del azar y de la literatura, de la que siempre nos preguntaremos si abarca o se deja abarcar, como tirada de dados, por la enciclopedia)? Sólo se hablará con seriedad de estas dos fantasías del libro por venir si se renuncia, de forma neutra, a cualquier teleología escatológica, es decir, a cualquier evaluación (pesimista u optimista, reactiva o progresista). De esa manera, habría que renunciar, por una parte, a toda lamentación, por lo demás vana e impotente, que viniese a decirnos ante lo inevitable: lo que se nos avecina es la muerte del libro, qué catástrofe, hay que salvar a cualquier precio al libro de esa muerte que nos amenaza, la muerte de todo cuanto hemos sacralizado, de todo aquello con lo que están indisociablemente vinculadas nuestras culturas, nuestras verdades, nuestras revelaciones, y nuestros modos de legitimación, etc. De hecho, sabemos —seamos serios— que el libro no va simplemente a desaparecer. Por mil razones, ni siquiera es seguro que, en cantidad, su producción no esté llamada a mantenerse, incluso a aumentar en el mercado, y en un mercado mediático del que también habría que hablar con seriedad. Me gustaría volver sobre este punto en la discusión. Por otra parte, también habría que analizar el mantenimiento del modelo del libro, del *liber*, de la unidad y de la distribución del discurso, incluso de su paginación en la pantalla, incluso del cuerpo, de las manos y de los ojos que éste sigue orientando, del ritmo que prescribe, de su relación con el título, de sus modos de legitimación, allí precisamente donde el soporte ha desaparecido (las nuevas revistas electrónicas, en la universidad, a través del mundo, reproducen en general los formatos, las normas editoriales, los criterios de evaluación y de selección tradicionales, para bien y para mal).

Hay, habrá pues, como siempre, coexistencia y supervivencia estructural de modelos pasados en el momento en que la génesis haga surgir nuevas posibilidades. Por lo demás, se puede querer más de una cosa a la vez, y no renunciar a nada, como hace el inconsciente. Estoy enamorado del libro, a mi manera y para siempre (lo cual me empuja a veces, paradójicamente, a encontrar que hay demasiados y no ya «no suficientes»), me gustan todas las formas del libro y no veo ninguna razón para renunciar a este amor. Pero también me gustan —es la suerte que tiene mi generación, esta única generación— el ordenador y la televisión. Y me gusta tanto, a veces tan poco, escribir con la estilográfica como con la máquina de escribir —mecánica o eléctrica— o con el ordenador. Se pone en pie una nueva economía. Ésta

hace que coexistan con movilidad una multiplicidad de modelos, de formas de archivación y de acumulación. En esto consiste, desde siempre, la historia del libro. Si bien hay que resistir con cautela a ese pesimismo catastrófico que, por lo demás, traduciría la vana tentación de oponerse al desarrollo inevitable de unas técnicas cuyas ventajas también son evidentes, no sólo las ventajas operativas, económicas, sino también ético-políticas, asimismo hay que evitar un optimismo progresista —y a veces «romántico»— listo para confiar una vez más a las nuevas teletecnologías de la comunicación el mito del libro infinito y sin soporte, de la transparencia universalista, de la comunicación inmediata, totalizadora y sin control, más allá de todas las fronteras, en una especie de gran aldea democrática. Optimismo de una nueva *Aufklärung* lista para sacrificar, incluso para quemar en su altar todos los libros viejos y sus bibliotecas —lo cual sería otra barbarie—. La verdad del libro, por así decirlo, su *necesidad* en todo caso, resiste —y nos dicta (se trata asimismo de la seriedad de un «es preciso»)— resistir a esas dos fantasías que no son sino el reverso una de otra.

2. *Otra política de la reestructuración.* Ya que, en lo que no me atrevo a llamar la «reestructuración en marcha», que no es ni una muerte ni una resurrección, también se puede confiar en la pulsión conservadora, incluso fetichista. Ésta reinvestirá interminablemente el libro amenazado por esa «reestructuración» de la cultura y del saber. Este fetichismo sacralizará, re-sacralizará el libro, el aura de la cultura o del culto libresco, el cuerpo del libro y los cuerpos acostumbrados al libro, al tiempo, a la temporalidad y al espaciamiento del libro, la costumbre del amor del libro que se encontrará revalorizado y sobrevalorado en la misma medida que su enrarecimiento posible, incluso que su secundarización o su degradación mercantil. Ese fetichismo afortunadamente incorregible protegerá incluso los indicios de técnicas postlibrescas amenazadas por unas técnicas más avanzadas.

3. *Derecho al libro.* Entre las dos fantasías que acabo de evocar, la turbulencia y las aporías, como siempre, poseen una forma jurídica y ético-política. Si todo lo que la *WWW* simboliza puede tener un efecto liberador (respecto al control, a todas las policías, incluso a la censura de las máquinas del poder estatal-nacional, económico, académico, editorial), es demasiado evidente que eso sólo progresa si se abren unas zonas donde desaparece el derecho, unas zonas de salvajismo, del «cualquier cosa» (desde lo más peligroso, políticamente hablando,

hasta lo más insignificante y lo más inepto, hasta lo peor que vendría a obstruir, asfixiar o enturbiar el espacio). Difícil cuestión de una guerra por el derecho y por el poder que ya estaba en marcha en los tiempos de la dominación del libro, pero que adopta evidentemente nuevas formas y nuevos ritmos. Es preciso reconocerlos, analizarlos, tratarlos de una manera tan justa como sea posible.

4. Por último, podríamos hablar de una *secundarización del segundo* mismo, cualquiera que sea la singularidad sin precedentes de una mutación en marcha. Dicha mutación, ciertamente, no deja nada fuera de sí en la tierra y más allá de la tierra, en la humanidad y más allá de la humanidad. Se puede decir que dicha mutación es monstruosa: no posee, al menos en cuanto tal y allí donde «eso cambia», ningún modelo ni ninguna norma para reproducir. Sabemos y podemos decir, sin embargo, que lo que cambia de esa manera la faz de todo sobre la faz del mundo no es sino una pequeña fracción de fracción de segundo en una historia que, desde hace millones de años, transforma, de forma progresiva y mediante mutaciones bruscas, la relación del ser vivo consigo mismo y con su medio, la relación de la faz, por ejemplo (puesto que acabo de nombrar aquello que cambia la faz de todo sobre la faz del mundo), la relación del rostro, de los ojos, de la boca, del cerebro con el resto del cuerpo, con el estar de pie, con la mano, con el tiempo y con la velocidad, etc.

Esto resulta tanto más vertiginoso —pero lo sabemos perfectamente— cuanto que lo que vivimos y de lo que hablamos —durante demasiado rato, perdónenme— ocupa el tiempo y el lugar de una minúscula coma en un texto infinito.

Eso respira o vive como el soplo de una ínfima y casi invisible puntuación dentro de lo que tal vez no constituye siquiera una historia.

Una historia, por lo menos, que no tiene que ver consigo misma, una historia que no se mantiene, una historia que ya no se sostiene en pie, ahora.

Ésta no obedece ya a pies juntillas como haría el libro. ¿Acaso lo habrá hecho alguna vez?

LA CINTA DE MÁQUINA DE ESCRIBIR
Limited Ink II[1]

LA PENÚLTIMA PALABRA: ARCHIVOS DE LA CONFESIÓN

Ahora bien, he aquí lo que, al parecer, sucedió; lo que *les* sucedió y luego llegó hasta *nosotros*.

Y esto fue un acontecimiento, un acontecimiento tal vez interminable.

He aquí lo que, nos dijeron ellos, les sucedió antes de llegar hasta nosotros. Ambos tienen dieciséis años. Con varios siglos de intervalo, más de un milenio. A ambos, les sucedió que robaron. El qué, ya lo veremos. A ambos, les sucedió, más tarde, que confesaron su respectiva culpa, el hurto cometido a la edad de dieciséis años. En el transcurso del hurto así como de la confesión, estuvo en marcha lo que podríamos denominar en griego una μηχανή, a la vez una máquina ingeniosa, una máquina teatral o una máquina de guerra, por lo tanto, una máquina y una maquinación, algo mecánico y algo estratégico.

A ambos jóvenes les sucedió que se convirtieron —ése fue su destino inaudito— en los firmantes de las primeras y grandes obras deno-

1. La primera versión de este texto corresponde a una conferencia pronunciada el 23 de abril de 1998 en la Universidad de California, Davis, durante un coloquio titulado *Culture and Materiality: A post-millenarian conference — à propos de Paul de Man's* Aesthetic Ideology *— to consider trajectories for «materialist» thought in the afterlife of theory, cultural studies, and Marxist critique.*

Esa versión inglesa, en la traducción de Peggy Kamuf, se publicó en Barbara Cohen, Tom Cohen, J. Hillis Miller, Andrzej Warminski (eds.), *Material Events, Paul de Man and the Afterlife of Theory*, University of Minnesota Press, 2001.

La versión actual corresponde al texto de una serie de tres conferencias pronunciadas en la Biblioteca Nacional de Francia los días 22, 24 y 25 de enero de 2001.

minadas, en nuestra tradición cristiana occidental, las *Confesiones*. Agustín y Rousseau no escribieron ni confesaron solamente lo que les sucedió de esa manera. Nos han dado a entender que, sin lo que les sucedió aquel día, robar a los dieciséis años, sin duda jamás habrían escrito ni firmado esas *Confesiones*.

Como si *yo*, como si alguien que dice *yo* terminase dirigiéndose a ustedes para decirles, y ustedes todavía lo oyesen hoy: «He aquí lo más injustificable, si no lo más injusto, que me haya ocurrido hacer, a la vez activa y pasivamente, de forma mecánica y de manera que no sólo he podido, de ese modo, dejármelo hacer sino que, gracias a eso o por culpa de eso, he podido por fin decir y firmar *yo*».

¿Cómo es posible esto?

Antes de despertar esta memoria de su archivo, antes de tratar de comprender lo que ahí sucedió, tanto el acontecimiento como su μηχανή, marquemos una pausa y cambiemos de ritmo. Asentemos las premisas de nuestra cuestión.

¿Nos resultará eso posible? ¿Podremos un día, y con un solo movimiento, ensamblar un pensamiento del acontecimiento con el pensamiento de la máquina? ¿Podremos pensar, lo que se llama pensar, de una sola y misma vez, *tanto* lo que sucede (a esto se lo denomina un *acontecimiento*) *como*, por otra parte, la programación calculable de una repetición automática (a esto se lo denomina una *máquina*)?

Sería preciso, pues, en el porvenir (pero no habrá porvenir más que bajo esta condición) pensar *tanto* el acontecimiento *como* la máquina como dos conceptos compatibles, incluso indisociables. Hoy nos parecen antinómicos. Antinómicos porque se considera que lo que sucede debería conservar cierta singularidad no programable, por consiguiente, incalculable. Se considera que un acontecimiento digno de ese nombre debería no ceder o no reducirse a la repetición. Para responder a su nombre de acontecimiento, el acontecimiento debería sobre todo *acontecer* a alguien, en todo caso a alguien vivo que resultase *afectado* por ello, consciente o inconscientemente. No hay acontecimiento sin *experiencia* (y eso es, en el fondo, lo que quiere decir «experiencia»), sin experiencia, consciente o inconsciente, humana o no, de lo que le sucede a algo que está vivo.

Ahora bien, resulta difícil concebir un ser vivo *a* quien o *por medio de* quien algo suceda sin que ninguna afección venga a *inscribirse* de forma sensible, estésica, en algún cuerpo o en alguna materia orgánica.

¿Por qué *orgánica*? Porque no hay pensamiento del acontecimiento, al parecer, sin una sensibilidad, sin un afecto *estético* y cierta presunción de organicidad viva.

Por su parte, la máquina estaría, en cambio, abocada a la repetición. Estaría abocada a reproducir impasiblemente, insensiblemente, sin órgano ni organicidad, la orden recibida. En estado de anestesia, obedecería u ordenaría sin afecto ni autoafección, como un autómata indiferente, un programa calculable. Su funcionamiento, si no su producción, no precisaría de nadie. Además, es difícil concebir un dispositivo meramente maquinal sin cierta materia inorgánica.

Digamos, efectivamente, *inorgánica*. Inorgánica, dicho de otro modo, no viva, a veces muerta, pero siempre, en principio, insensible e inanimada, sin deseo, sin intención, sin espontaneidad. La automaticidad de la máquina inorgánica no es la espontaneidad que se otorga a lo vivo orgánico.

Así es, por lo menos, como se conciben en general el acontecimiento y la máquina. Entre todos los rasgos de incompatibilidad que acabamos brevemente de recordar, con el fin de sugerir que es muy difícil pensarlos juntos, como la misma «cosa», hemos tenido que subrayar estos dos predicados que se atribuyen con toda seguridad, muy a menudo, a la materia o al cuerpo material: lo *orgánico* y lo *inorgánico*.

Estas dos palabras de uso corriente comportan una referencia evidente, positiva o negativa, a la posibilidad de un principio interno, propio y *totalizador*, a una forma total de *organización*, justamente, ya sea o no una forma bella, una forma estética, esta vez en el sentido de las bellas artes. Dicha organicidad estaría ausente en la materia llamada inorgánica. Si un día, en un solo y mismo concepto, se pensasen juntos estos dos conceptos incompatibles, el acontecimiento y la máquina, se puede apostar que, entonces, *no solamente* (digo bien *no solamente*) se habrá producido una nueva lógica, una forma conceptual inaudita. En verdad, en el fondo y en el horizonte de nuestras posibilidades actuales, esa nueva figura vendría a parecerse a un monstruo. Pero ¿cabe parecerse a un monstruo? No, por supuesto, el parecido y la monstruosidad se excluyen. Ya tenemos, pues, que corregir esta formulación: la nueva figura de un acontecimiento-máquina ya no sería siquiera una figura. No se parecería, no se parecería a nada, ni siquiera a lo que todavía llamamos familiarmente un monstruo. Pero esto sería entonces, por esa novedad misma, un acontecimiento, el único y el primer acontecimiento posible, porque im-posible. Por eso, me he arriesgado a decir que este pensamiento no podría pertenecer sino al porvenir —e incluso tornar posible el porvenir—. Un acontecimiento no adviene más que si su irrupción interrumpe el curso de lo posible y, como lo imposible mismo, sorprende a toda previsibilidad. Ahora bien, semejante super-monstruo adventicio sería, esta vez, por primera vez, *también* producido por alguna máquina.

No solamente, decía, no solamente una nueva lógica, no solamente una forma conceptual inaudita. Pues el pensamiento de ese nuevo concepto habrá cambiado hasta la esencia y hasta el nombre de lo que denominamos hoy el «pensamiento», el «concepto», así como lo que querríamos decir con «pensar el pensamiento», «pensar lo pensable» o «pensar el concepto». Tal vez se anuncie aquí otro pensamiento. Tal vez se anuncie sin anunciarse, sin horizonte de espera, a través de ese viejo término de *pensamiento*, ese homónimo, ese paleónimo que cobija desde hace tanto tiempo al nombre todavía por venir de un pensamiento que no ha pensado aún lo que ha de pensar, a saber, el pensamiento, lo que se deja pensar bajo el nombre de pensamiento, más allá del saber, la teoría, la filosofía, la literatura, la poesía, las bellas artes e incluso la técnica.

A modo de ejercicio todavía preliminar, como hacen los músicos que escuchan su instrumento y lo afinan antes de tocar, podríamos intentar otra versión de la misma aporía. Semejante aporía no sería un obstáculo, no paralizaría, sino que condicionaría, por el contrario, todo acontecimiento de pensamiento mínimamente parecido al monstruo irreconocible que acaba de pasar ante nuestros ojos.

¿En qué consistiría dicha aporía? Se puede decir de una máquina que es productiva, activa, eficiente, *realizativa*. Pero ninguna máquina, en cuanto tal, por *realizativa* que sea, podría, en la estricta ortodoxia austiniana de los actos de habla (*speech acts*), producir un acontecimiento de tipo *realizativo*. La realizatividad no se reducirá jamás a la realización técnica. La realizatividad pura implica la presencia de un ser vivo, y de un ser vivo que hable una sola vez, en su nombre, en primera persona. De forma a la vez espontánea, intencional, libre e irreemplazable. La realizatividad excluye por lo tanto, en principio, en su momento propio, toda tecnicidad maquinal. Es, incluso, el nombre de esa exclusión intencional. Esta forclusión de la máquina responde a la intencionalidad misma de la intención. Ella es la intencionalidad. La intencionalidad parece forcluir a la máquina. Si algo maquinal (repetición, calculabilidad, materia *inorgánica* del cuerpo) interviene entonces en un acontecimiento realizativo, lo hace siempre como un elemento accidental, extrínseco y parasitario, en verdad patológico, mutilador, incluso mortal. Ahí todavía, pensar conjuntamente *tanto* la máquina *como* el acontecimiento realizativo sigue siendo una monstruosidad por venir, un acontecimiento *imposible*. Por consiguiente, el único acontecimiento posible. Un acontecimiento que, esta vez, ya no ocurriría sin la máquina. Sino por ella. No renunciar ni al acontecimiento ni a la máquina, no tornar secundario ni el uno ni la otra, no reducir jamás el uno a la otra, ésta es quizá una forma vigilante de pensar que nos mantiene trabajando a algunos de «nosotros» desde hace varias décadas.

Pero ¿quiénes son nosotros? ¿Quién sería ese «nosotros» del que me atrevo a hablar imprudentemente? Tal vez designe en el fondo, y ante todo, a aquellos que se encuentran en ese lugar improbable o saben ya que están ocupados, preocupados, en el inhabitable hábitat de ese monstruo.

Ahora tengo que pedirles a ustedes disculpas, a no ser que tenga incluso que pedir perdón por el *compromiso* al que he tenido que llegar al preparar estas tres conferencias. Por múltiples razones, por afán de economía y de estrategia, he tenido que reorientar algunas sesiones de un seminario que está en marcha sobre el *perdón*, el *perjurio* y la *pena capital*. Al analizar las filiaciones de estos conceptos (descendencia abrahámica, por una parte —es decir, judía, cristiana o musulmana—, griega por la otra), al formalizar la lógica aporética que atormenta a esa historia, a esos conceptos, a esa experiencia, a su mutación actual a escala geo-jurídico-política, en un mundo donde las escenas de arrepentimiento público se multiplican; en dicho seminario, insisto en cierta irreductibilidad de la *obra*. Como posible herencia de lo que es, ante todo, un acontecimiento, la obra sólo tiene porvenir virtual si sobrevive a la firma y se desvincula de su firmante presuntamente responsable. La obra supone *así* que una lógica de la máquina concuerda, por inverosímil que parezca, con una lógica del acontecimiento. Quedarán pues, en las reflexiones que voy a ofrecerles, huellas de los archivos visibles —me atreveré a decir— de ese seminario que está en marcha y de su propio contexto. Esto no se les escapará a ustedes y yo no se lo quiero ocultar. En cierto modo, no hablaré sino de perdón, de excusa, de traición y de perjurio —de muerte y de pena de muerte—. Ya he comenzado a hacerlo para tratar de excusarme yo mismo o para fingir al menos que me arrepiento y pido perdón. Pero esto no traicionará necesariamente el contrato general de esta serie de conferencias. Y no hablaré ni de mí, ni de mis textos sobre la escena de la escritura o el mal de archivo, la firma, el acontecimiento, el contexto, ni del espíritu, de los aparecidos virtuales y otros espectros de Marx ni siquiera, directamente, de mi seminario *sobre* el perdón y el perjurio. Hablaré únicamente de este o aquel autor: Agustín, Rousseau, Paul de Man y algunos otros *a propósito* de esta o aquella de sus obras.

A propósito, digo, en efecto, *a propósito* y explicaré esto más tarde. No habrá aquí más que *a propósitos* sobre la posibilidad del *a propósito* en general, la articulación entre la máquina y el acontecimiento, entre dos movimientos, la motilidad de lo mecánico y la motivación de lo que sucede.

Soñé un momento, por cierto, a propósito, con titular mi conferencia «*A propósito*», «*A propósito de* A propósito», a propósito de todos los sentidos y de todos los usos de *a propósito* y del *à propos* en francés. *A propósito*, como sabemos, puede ser un adverbio, *a propósito*, o un nombre, *lo a propósito*. Pensé, pues, proponerme, pero tal vez lo haga en silencio, examinar las modalidades y las figuras de la referencia que se entrecruzan en la expresión inimitable e intraducible de *a propósito*, la cual vincula el azar con la necesidad, la contingencia con la obligación, la exterioridad mecánica con la apropiación, con la propiedad de lo propio, la asociación maquinal con la conexión interna, intencional, orgánica. Cuando se dice «a propósito», «a propósito de...», una pragmática marca siempre una referencia, una *referencia-a-*, pero una referencia a veces directa, a veces indirecta, furtiva, tenue, oblicua, accidental, maquinal, a la manera también del casi evitamiento de lo inevitable, de la represión o del lapsus, etc. Cuando se dice «a propósito» es porque se finge al menos que se salta sobre una ocasión para hablar, por metonimia, de otra cosa muy distinta, para cambiar de tema sin cambiar de tema. Se intenta también sugerir que, entre aquello de lo que se está hablando y aquello de lo que se tiene ganas de hablar, hay ya sea un vínculo de necesidad orgánica, interna y esencial, ya sea, por el contrario, una asociación insignificante y superficial, una mera contigüidad mecánica y metonímica, la aproximación arbitraria o fortuita, «por accidente», de dos significantes. Y, sin embargo, sabemos que entonces, en ese mismo momento, se toca lo esencial, se roza por lo menos el lugar de la decisión. Ahí es donde la cosa pasa, ahí es donde sucede. Cuando Rousseau, después de haber robado la cinta, acusa a Marion para excusarse, es porque denuncia, según dice, «el primer objeto que se brinda». Es como si, al encontrarse allí casual, accidentalmente, la propia Marion, o el nombre de Marion, él saltase sobre la ocasión y dijese a propósito, «a propósito, me la dio Marion, yo no la he robado». En francés, el *esprit d'à-propos*, el don de la oportunidad, es el arte, es el genio, pero también la técnica que consiste en saber saltar sobre la ocasión, en sacar el mejor partido, la mejor economía de la contingencia y en convertir el καιρός o el κάος en un acontecimiento significante, archivable, necesario, incluso imborrable.

A propósito de *Materia y memoria*, ese título que confieso haberles robado a Bergson y a Ponge y que, lo que es peor todavía, voy a desfigurar o a deportar, el decoro debería hacer que éste anunciase, como lo hace un título, incluso un título robado, algún tema.

Sin embargo, este presunto tema anunciado, les ruego asimismo que me excusen por ello, no lo trataré. Visiblemente no, no visiblemente, no directamente, sobre todo no frontalmente.

A propósito, en su capítulo «Excusas (*Confesiones*)»[2], a propósito de Rousseau, Paul de Man remite en nota a un ensayo de Austin, «A Plea for Excuses» [«Un alegato en pro de las excusas»]. Extraño título, difícil de traducir, para un texto que, por lo que sé, no existe en francés. *Plea* ya es una excusa, en cierto modo, un alegato, una argumentación en forma de llamada, y que pleitea —aquí en pro de una excusa—. Que presenta excusas. Se trata, pues, de un texto que pide o que, al argumentar, presenta excusas, en el momento de argumentar *acerca* de las excusas solicitadas o presentadas. Paul de Man no presta ninguna atención al hecho de que este texto de Austin comienza, él mismo, por presentar sus excusas y se encuentra pues, todo él, envuelto, comprendido, incluido en el acontecimiento de ese primer realizativo. Todo lo que Austin va a decir acerca de la excusa estará a la vez comprendido y firmado con el primer gesto de la primera frase, con el acontecimiento realizativo que ponen precisamente en funcionamiento las primeras palabras de «Un alegato en pro de las excusas». Por la excusa que presentan implícitamente, estas palabras de introducción convierten dicho texto en un acontecimiento, en una obra, en otra cosa que un tratado puramente teórico: «*The subject of this paper,* Excuses, *is one not to be treated, but only to be introduced, within such limits*» («El tema de esta conferencia, *Excusas*, no será tratado sino sólo introducido, dentro de semejantes límites»). Todo sucede como si el título «Un alegato en pro de las excusas» designase, ante todo y únicamente, el gesto realizativo de Austin, a saber, el de un conferenciante que presenta, él mismo, sus excusas y alega unos límites: el tiempo, la urgencia, la situación, el contexto, etc. «*Within such limits*», dice. El título, «Un alegato en pro de las excusas», sería entonces el nombre o la descripción de esa argucia o de ese desamparo retórico. Designaría un simulacro o un fracaso confesados, un ruego asimismo (se lo ruego, perdónenme) antes bien, antes que el tema anunciado, a saber, un tema o un problema que hay que tratar de modo teórico, filosófico, constatativo o metalingüístico, a saber, el concepto o el uso de la palabra «excusas». Dicho texto constituye «Un alegato en pro de las excusas», incluso es ejemplarmente eso, «Un alegato en pro de las excusas». Austin se excusa, pues, por no tratar con suficiente seriedad la excusa. Se excusa por permanecer más acá, incluso por dejar de esta forma a su auditorio en la ignorancia acerca de lo que quiere decir *excusarse*. Y ello en el momento en que —contra-

2. P. de Man, *Allégories de la lecture. Le langage figuré chez Rousseau, Nietzsche, Rilke et Proust*, Galilée, Paris, 1989, p. 337 [trad. castellana de E. Lynch, Lumen, Barcelona, 1990, nota 4 de la p. 339].

dicción realizativa o no—, al comenzar por excusarse él mismo, por fingir que lo hace o, más bien, por fingir que finge hacerlo, se propone excusarse por no tratar el tema de la excusa. Sin embargo, debe saber bastante bien lo que quiere decir la palabra «excusa», debe presuponer bastante acerca de lo que su auditorio sabe de ello, de la palabra *excusa*, y de lo que comprende de antemano, en el lenguaje así denominado ordinario (que es, por lo demás, el verdadero tema de dicho ensayo), como para declarar que no lo tratará, precisamente cuando lo está introduciendo.

¿Lo habrá tratado? Quizá. Es el lector el que ha de juzgar, el destinatario el que ha de decidir si un conferenciante ha tratado, y tratado bien, el tema propuesto. Es como la escena de escritura de una tarjeta postal cuyo destinatario virtual tendrá, en el porvenir, que decidir si la recibirá o no. Tendrá que decidir si es, en efecto, a él o a ella a quien ésta estaba dirigida, en singular o en plural. La firma es abandonada a la iniciativa, se brinda a la responsabilidad del otro. A su discreción y a su trabajo. Al trabajo. Se firmará, si se firma, en el momento en que llegue al destino, en modo alguno en el origen. Eso se juzgará en la lectura, no en la escritura.

¿Se habrá dejado Austin encerrar, él también, ya, en una «contradicción realizativa», como se dice en Frankfurt? ¿Habrá hecho lo contrario de lo que declaraba hacer? Esa hipótesis o esa sospecha no se habrían podido formular sin él. Se nos permitirá pues que sonriamos con su espectro. ¡Como si fuese posible escapar de una contradicción realizativa! ¡Como si fuese posible excluir que un Austin haya jugado un poco a ilustrar esa inevitable trampa!

Ahora bien, no es impensable que, en *Alegorías de la lectura*, el texto elegido por Paul de Man para su último capítulo, «Excusas (*Confesiones*)» presente también las excusas y las confesiones del autor, el propio Paul de Man, por así decirlo, en relación con cualquier tema. Es posible que haya jugado con ello sin jugar, que haya fingido jugar con ello, *a propósito* de las *Confesiones* y de las *Ensoñaciones del paseante solitario* de Rousseau. Y quizá, por ejemplo, no es más que un ejemplo, por haber sólo «introducido», como decía Austin, a ello, sin tratarlo de verdad, ni a propósito de Rousseau ni en general.

Añadiré dos subtítulos a mi título, a saber, «máquina» y «acontecimiento textual». Se pueden leer estas palabras de De Man en «Excusas (*Confesiones*)». Propondré, pues, que nos preguntemos juntos, al menos de forma oblicua, por el uso de estas palabras, «máquina» y «acontecimiento textual», en *Alegorías de la lectura*. Tanto por su uso como por su presunta significación. Mi hipótesis es que De Man reinventa y firma esas palabras, en cierto modo, *materia* y *acontecimiento textual*,

al tiempo que nos encamina, por así decirlo también, hacia ese «pensamiento de la materialidad» que saldrá a la luz, más adelante, en otro libro, en *La ideología estética*[3], publicado después de su muerte. El uso coherente, la inauguralidad realizativa de estas palabras («máquina» y «acontecimiento textual»), sus efectos conceptuales y su consiguiente formalización, en la semántica y más allá de la semántica, es lo que afectará de forma necesaria a toda la escritura demaniana, como el destino de todas las demás palabras que él puso en marcha. Por ejemplo, pero, a pesar de su frecuencia, no son más que ejemplos, las palabras «deconstrucción» y «diseminación». Mi tímida contribución no describiría, de este modo, sino una ínfima separación, un desplazamiento discreto, micrológico, infinitesimal y literal. Tal vez se limitaría a subrayar «materialidad» en lugar, por así decirlo, de «materia», después a insistir en «pensamiento de la materialidad», incluso en «pensamiento material de la materialidad», en lugar, por así decirlo, de pensamiento «materialista», aunque sea entre comillas.

Pero ya veremos lo que sucede cuando llegue el momento.

Hay una memoria, hay también una historia y un archivo de la confesión, una genealogía de las confesiones: de la palabra «confesión», de la institución cristiana bastante tardía que lleva ese nombre, pero también de las obras que, en Occidente, están registradas con ese título. Su pertenencia a la literatura queda por decidir. Agustín y Rousseau, ambos autores de *Confesiones*, hablan con más frecuencia el lenguaje de la excusa que el del perdón. Agustín habla de lo «inexcusable» (*inexcusabilis*). Rousseau, de «excusarse él mismo». Tengo que recordarlo porque, en este contexto, a lo largo de su lectura ejemplar y, en adelante, canónica de las *Confesiones* de Rousseau, De Man no habla jamás de Agustín ni de esta historia cristiana. Es preciso hacer al menos una mínima referencia, ya que dicha sedimentación constituye un estrato interno en la estructura misma del texto de Rousseau, en su «acontecimiento textual». No es seguro que una lectura puramente interna esté autorizada a ignorarlo, suponiendo incluso que el concepto de «acontecimiento textual», por citar de nuevo las palabras de De Man, siga confiriendo algún derecho a esta distinción entre lectura interna y lectura externa. Por mi parte, creo que si hay «acontecimiento textual», habría que considerar dicho borde mismo.

3. Introducción de A. Warminski, University of Minnesota Press, 1996 [trad. castellana de M. Asensi y M. Richart, Cátedra, Madrid, 1998].

¿Se ha señalado alguna vez, en ese inmenso archivo, que Agustín y Rousseau confiesan ambos un hurto?, ¿y que ambos lo hacen en el libro II de sus *Confesiones*, en un lugar decisivo, incluso determinante y paradigmático? Eso no es todo. En ese archivo que es también una confesión, ambos confiesan que ese hurto, objetivamente anodino, tuvo la mayor repercusión psíquica durante toda su vida. A propósito, ese hurto aparentemente insignificante, ambos lo cometieron, como recordé al comienzo, a la edad de dieciséis años. A propósito, por añadidura, ambos lo presentan como un hurto inútil. Esa apropiación abusiva no apuntaba al valor de uso de la cosa robada: unas peras en san Agustín, la famosa cinta en Rousseau. Suponiendo que estemos seguros de saber qué es el valor de uso de un fetiche, del devenir-fetiche de algo, resulta que ambos insisten en decir que ese valor de uso fue nulo o secundario. Agustín: «Pues robé aquello de lo que yo estaba sobrado, y de mucha mejor calidad; y quería gozar, no del objeto que buscaba con el hurto, sino del hurto mismo y del pecado»[4]. Rousseau dirá también el poco valor, incluso la insignificancia de la cinta. Veremos qué suerte reserva De Man a lo que denomina el «significante libre» [«*free signifier*»] de una cinta entonces disponible para un «sistema de sustituciones simbólicas (basadas en significaciones codificadas arbitrariamente atribuidas a un significante libre, la cinta)»[5]. Aunque, en ese momento de su itinerario, De Man parece exponer, antes de rubricar, una interpretación psicoanalítica, incluso autoanalítica, de tipo lacaniano —habla, entonces, de una «economía general de la afectividad humana, en una teoría del deseo, de la represión y del discurso autoanalítico en el que convergen la excusa y el conocimiento» (*ibid.*)—, todo parece indicar que considera, en efecto, la cinta como un «significante libre», por consiguiente, indiferente en su significación, como esa carta robada cuyo contenido, decía Lacan, no tenía ninguna importancia. Yo estoy menos seguro en ambos casos, lo he mostrado en otra parte y volveré sobre ello. El primer título en que pensó De Man para este texto fue, como se sabe, *The Purloined Ribbon*.

En lugar del *valor de uso* inmediato, no es que Agustín y Rousseau codicien tampoco más el *valor de cambio* del objeto robado, al menos en el sentido banal del término. Es el acto mismo de robar el que se

4. San Agustín, *Confesiones* II, iv, 9: «*... nam id furatus sum, quod mihi abundabat et multo melius, nec ea re volebam frui, quam furto appetebam, sed ipso furto et peccato*».

5. P. de Man, *Allégories de la lecture*, ed. cit., p. 343 [trad. castellana, p. 326].

convierte así en el objeto del deseo. Cuando no es el acto mismo, es al menos el equivalente de su valor metonímico para un deseo del que vamos a hablar. Agustín confiesa pues, en el libro II[6], haber robado unas peras. Pero, ¿a quién dirige su confesión? En el largo transcurso de esa confesión y de la oración que la arrastra, se dirige al hurto mismo. Por extraño que parezca, el destinatario de la interpelación no es otro que el gesto mismo de robar, como si el hurto, la sustracción misma fuera alguien: «Desgraciado de mí, ¿qué amé en ti (*Quid ego miser in te amaui*), oh hurto que fue el mío (*o furtum meum*), oh fechoría nocturna que fue la mía en el decimosexto año de mi vida (*o facinus illud meum nocturnum sexti decimi anni aetatis meae?*)?».

Agustín consigna pues, él mismo, su edad en el momento del hurto. Registra la edad en el momento del pecado. ¿A quién le declara su edad? Al hurto mismo. Su destinatario, el destino de su destinatario, su interpelación y su *adressee*, como se dice en inglés, es el hurto. Se dirige al pecado para declarar, archivándolas de ese modo, *tanto* la fecha, la fecha del acontecimiento, *como* su edad, la edad del ladrón, en el momento de la culpa. Hurto, oh mi hurto (*o furtum meum*), has de saber que te amé, como un crimen (*facinus*), hurto, te amé y te perpetré de noche, cuando tenía dieciséis años. Vergüenza de la vergüenza (*et pudet non esse inpudentem*).

Rousseau también habla de su edad en el momento del hurto, en el momento preciso en que escribe: «Esa cinta sola me tentó, la robé...». A la vez, como siempre, habla de ello *tanto* para mostrar su inocencia *como* para acrecentar su culpabilidad: «También es justo prestar atención a la edad. Yo apenas había salido de la infancia; o, más bien, aún estaba en ella»[7]. Esto debería tornarlo inocente. Pero añade inmediatamente: «En la juventud, las verdaderas maldades son más criminales todavía que en la edad madura». Esto debería agravar su culpa. Pero añade inmediatamente: «Mas, lo que sólo es debilidad lo es mucho menos, y mi falta, en el fondo, apenas era otra cosa». No dice aquí mismo que tiene exactamente dieciséis años en ese momento pero lo había precisado poco antes (lo citaré más adelante) y un cálculo sencillo permite deducir sin riesgo de error que él también tenía justo dieciséis años cuando, en 1728, durante el verano y el otoño, entra como lacayo, durante tres meses, en casa de Mme. de Vercellis, donde tuvo lugar el asunto de la cinta. Estamos en 1728: Jean-Jacques, hijo de Isaac Rousseau, nació en 1712, tiene por consi-

6. San Agustín, *Confesiones*, II, iv, 9 ss.

7. J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, Livre II, Gallimard, Paris, 1959, t. I, p. 87 [trad. castellana de M. Armiño, Alianza, Madrid, 1997, pp. 128, 130].

guiente dieciséis años. Exactamente como Agustín. Y ese hurto, confesado asimismo en el libro II de las *Confesiones*, fue, según confiesa el propio Rousseau, un acontecimiento determinante, un hurto estructurante, una herida, un trauma, una cicatrización sin fin, el repetido acceso a la experiencia de la culpabilidad y a la escritura de las *Confesiones*. Y esto vale en ambos casos, aunque la experiencia y la interpretación de la culpabilidad parezcan diferentes a primera vista. Como si, mediante un suplemento de ficción en lo que sigue siendo una ficción posible, Rousseau hubiese jugado a calcular un artificio de composición: habría inventado una intriga, un nudo narrativo, como para anudar una cinta alrededor de una cesta de peras. Esa intriga fabulosa no habría sido sino una estratagema, la μηχανή de una dramaturgia destinada a inscribirse en el archivo de un nuevo género casi literario, la historia de las confesiones tituladas *Confesiones*. Otras tantas historias autobiográficas inauguradas con un hurto. Y, cada vez, se trata del hurto paradigmático y paradisíaco de un fruto prohibido, un goce proscrito. Las *Confesiones* de Agustín se escribieron antes de la institución del procedimiento católico de la confesión; las de Rousseau el protestante converso, después de dicha institución y, por lo demás, después de abjurar Jean-Jacques de su calvinismo. Como si, para él, se tratase de situarse en esa gran historia genealógica de las confesiones tituladas *Confesiones*. Árbol genealógico de un linaje más o menos literario que comenzaría con el hurto, cada vez en un árbol portador, en sentido literal o en sentido figurado, de algún fruto prohibido. Un árbol con hojas o un árbol sin hoja que produjo tantas hojas de papel, de papel manuscrito y de papel-máquina. Rousseau habría grabado allí su nombre en la economía archivadora de un palimpsesto, con unas casi citas tomadas del espesor palimpsestuoso y leñoso de una memoria casi literaria: un linaje clandestino o encriptado. He aquí, tal vez, una criptografía testamentaria de la narración confesional, el secreto de una autobiografía compartida, entre Agustín y Rousseau, el simulacro de una ficción precisamente allí donde ambos, *tanto* Agustín *como* Rousseau, aspiran a la verdad, a una veracidad del testimonio que jamás cedería a la mentira literaria (aunque la ficción no sea una mentira para Rousseau: explica esto con acribia en todos sus refinados discursos sobre la mentira, sobre todo en el Cuarto Paseo, precisamente allí donde confía una vez más al papel la historia de la cinta).

No olvidemos, él no lo olvidó, que él, Rousseau, ya había robado, antes de los dieciséis años, y además frutas prohibidas, como Agustín. Al ser más ortodoxo, ya había robado manzanas, y no peras. Lo confiesa con regocijo, alegría y profusión en el libro I de las *Confesiones*:

robaba constantemente, por lo demás, en su primera juventud, primero espárragos, después manzanas. Al contarlo constantemente, insiste en su buena conciencia, hasta el hurto de la cinta. A medida que le pegaban por todos los hurtos anteriores, se ponía a «robar con más tranquilidad que antes». «Yo me decía: ¿qué puede pasar, en suma? Que me pegarán. De acuerdo: estoy hecho para eso»[8]. Como si el castigo corporal, la herida física, la sanción automática y justamente retribuida le exonerase de toda culpabilidad, por consiguiente, de todo remordimiento. Roba cada vez más y no sólo cosas de comer sino herramientas, lo cual le confirma en su sentimiento de inocencia. Rousseau se habrá pasado la vida, como todo el mundo sabe, protestando por su inocencia. Y, por lo tanto, más excusándose a sí mismo que intentando que se le perdonase:

> En el fondo, esos hurtos [de unas herramientas del maestro] eran muy inocentes, porque sólo servían para ser empleadas a su servicio [del maestro]: pero yo me sentía transportado de alegría teniendo aquellas bagatelas en mi poder; creía robar el talento junto con sus producciones.

Como si el goce más refinado, el más inocente y el más culpable a la vez se cultivase así: robar el acto productor antes que el producto, la causa antes que la cosa, el sujeto de origen antes que el objeto segundo, derivado, caído, desvalorizado.

«De este modo, aprendí que robar no era tan terrible como había creído...»[9]. Al ser anteriores al hurto de la cinta, antes de los dieciséis años, todos esos delitos no engendran ningún sentimiento de culpabilidad; no tienen ninguna repercusión, ninguna común medida con el trauma que se convirtió en algo así como lo genérico o la matriz de las *Confesiones*. ¿Cuál fue la apariencia fenoménica de dicho trauma? La apropiación de la cinta fue menos grave como hurto, es bien sabido, que el mentiroso disimulo que hubo de seguir a esto. Rousseau dejó que se acusase a otra persona, una inocente que no comprende lo que le sucede: él la acusó para excusarse, lo hizo con la intención de engañar, he ahí el mal.

¿Se tendrá alguna vez acceso a la verdad de esta historia de la cinta gracias a unos archivos distintos de la escritura de Rousseau (el libro II de las *Confesiones* y el Cuarto Paseo de las *Ensoñaciones*)? Si, como creo, Rousseau era la única fuente testimonial y el único archivista del acontecimiento, estarían permitidas, aunque yo me abstenga

8. *Ibid.*, p. 35 [trad. castellana, p. 67].
9. *Ibid.*, p. 33 [trad. castellana, p. 65].

aquí de ello, todas las hipótesis acerca de una pura y mera invención del episodio del hurto por afán de composición: a los dieciséis años y en el segundo libro de sus *Confesiones* como el gran antepasado de las *Confesiones*, Agustín, con el cual se trataría —en el leñoso linaje del mismo árbol genealógico de frutos prohibidos— de compartir las cartas de nobleza. El mismo árbol, la misma madera, la misma pasta de papel. Delicado y abisal problema de archivación, consciente o inconsciente.

Paul de Man no habla de Agustín. Su proyecto le dispensa legítimamente sin duda, hasta cierto punto, de hablar de él. Pero Rousseau ha leído a Agustín. Y habla de él. Pero es también, lo van a oír ustedes, para evitarlo. Hace por lo menos alusión a él, justamente, en el mismo libro II de sus propias *Confesiones*. Seamos más precisos, ya que se trata aquí de las oscuras relaciones entre acontecimiento, memoria, memoria mecánica o no, archivo, conciencia, inconsciente y denegación: Rousseau no admite en verdad haber leído a san Agustín; no confiesa haber leído al propio san Agustín, en el texto de su gran corpus. Reconoce solamente que, no obstante, sin haberlo leído, había retenido muchos pasajes. No lo había leído pero lo conocía a veces de memoria. Al hablar de un sacerdote que da lecciones, de un «joven y buen conversador», «pagado de sí mismo como jamás lo estuvo Doctor alguno», Rousseau se venga: «Él [ese joven sacerdote, pues] creía aburrirme con san Agustín y san Gregorio y los demás Padres, y se encontraba, con una increíble sorpresa, que yo manejaba todos esos Padres casi con tanta soltura como él: no porque yo los hubiese leído nunca, quizás él tampoco; pero yo había retenido muchos pasajes de mi Le Sueur [autor de una Historia de la Iglesia y del Imperio hasta el año mil]»[10]. Quedaría por saber lo que quiere decir ese «saber de memoria» algunos pasajes citados de segunda mano y si el libro segundo de las *Confesiones* de Agustín formaba parte de ellos. Todo se reduce a la fe que se puede conceder a una palabra dada, aunque sea una palabra de confidencia o de confesión.

Otra referencia superficial a san Agustín aparece al final del Segundo Paseo. Esta vez, la cosa está más al descubierto: Rousseau nombra entonces brevemente a Agustín para contraponerse a él. Se podría —no lo haré aquí—, «*within such limits*», diría Austin, reservar también un lugar estructurante a esa objeción y, por consiguiente, a esa diferencia en el archivo y la economía de una historia religiosa de la confesión, pero asimismo en la genealogía de las autobiografías tituladas *Confesiones*. El lugar del pasaje, al final del Segundo Paseo, es

10. *Ibid.*, p. 66 [trad. castellana, p. 105].

altamente significativo. Rousseau acaba de evocar el «común complot» de la humanidad contra él, la conspiración universal, lo que él denomina el «acuerdo universal» de todos los hombres contra él. He aquí un acuerdo demasiado universal y «demasiado extraordinario para ser puramente fortuito»[11]. A dicho complot, a esa auténtica *conjura*, no ha faltado ningún cómplice pues la falta de un solo cómplice lo hubiera hecho fracasar. Rousseau evoca esa «maldad de los hombres», una malevolencia tan universal que los hombres mismos no pueden ser responsables de ella, sino únicamente Dios, un secreto del cielo:

> [...] no puedo dejar de considerar, en adelante, como uno de los secretos del Cielo, impenetrables para la razón humana, la misma *obra* que, hasta ahora, yo sólo había contemplado como un fruto de la maldad de los hombres.

Subrayo la palabra «obra». Esa obra, ese hecho, esa fechoría, esa *conjura*, esa mala acción de la voluntad *conjurada* de los hombres no dependería, pues, de la voluntad de los hombres. Sería un secreto de fabricación de Dios, un enigma impenetrable para la razón humana. Sólo el Cielo puede responder de semejante obra del mal. Pero, como no se puede acusar más al cielo que a la maldad humana de haber maquinado la obra de un mal tan extraordinario, como no se puede acusar a la astucia, a la μηκανή de los hombres de haber producido ese «acuerdo universal» «demasiado extraordinario para ser puramente fortuito», de ahí la necesidad de una maquinación, entonces Rousseau tiene a la vez que volverse hacia Dios y otorgar confianza en la noche a Dios, al secreto de Dios: más allá del mal y de la maquinación de la que le acusa. Hace entonces una breve alusión a san Agustín, para contraponerse a él. En este último párrafo del Segundo Paseo, no habrá que dejar de señalar una descristianización al menos *aparente* que lanzaría a la deriva la filiación o la herencia, a saber, el paso de las *Confesiones* de Agustín a las *Confesiones* de Rousseau:

> Yo no voy tan lejos como san Agustín, que se habría consolado de estar condenado si ésa hubiese sido la voluntad de Dios. Mi resignación proviene de una fuente menos desinteresada [Rousseau confiesa, pues, que sus confesiones obedecen a una economía, por sutil o sublime que ésta sea], bien es verdad, pero no menos pura y más digna,

11. J.-J. Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*. Seconde Promenade, Gallimard, Paris, 1959, t. I, p. 1010 [trad. castellana de C. Ortega Bayón; edición de F. J. Hernández, Cátedra, Madrid, 1986, p. 59].

> para mí, del Ser perfecto que adoro. Dios es justo: quiere que yo sufra; y sabe que soy inocente [esto es lo que nos arrastra hasta las antípodas de Agustín, cuyas *Confesiones* están hechas, en principio, para pedir perdón por una culpa confesada —Dios sabe que soy un pecador—, mientras que Rousseau no confiesa nada si no es para excusarse a sí mismo y clamar su inocencia radical —y eso marcará ya, por lo menos a primera vista, la diferencia entre el hurto de las peras y el hurto de la cinta—]. Ése es el motivo de mi confianza, mi corazón y mi razón me gritan que aquélla no me engañará. Dejemos, pues, hacer a los hombres y al destino; aprendamos a sufrir sin rechistar; al final, todo debe entrar en orden y, tarde o temprano, me tocará a mí.

Este «tarde o temprano» firma, pues, las últimas palabras del Segundo Paseo. Extraordinaria sentencia, lo mismo que otras «últimas palabras» que nos esperan: «... al final, todo debe entrar en orden y, tarde o temprano, me tocará a mí». «Tarde o temprano», esa paciencia de lo virtual estira el tiempo más allá de la muerte. Promete la supervivencia a la obra, pero también *por* la obra como autojustificación y fe en la redención, no sólo la justificación de mí mismo sino de los hombres y del Cielo, la justificación, la teodicea de Dios que volverá a encontrar su orden y su justicia irrefutable. Ese acto de fe, esa paciencia, esa pasión de la fe viene a sellar en cierto modo el tiempo virtual de la obra. La obra operará por sí misma. La obra culminará su obra de obra más allá y sin la ayuda viva de su firmante, cualquiera que sea el tiempo necesario, cualquiera que sea el tiempo por venir; pues el tiempo mismo ya no cuenta en la supervivencia de ese «tarde o temprano». Poco importa el tiempo que ello tome, el tiempo está dado, está de mi lado, está tomado y ha tomado partido de antemano, por consiguiente, ya no existe. El tiempo ya no cuesta nada. Como ya no cuesta nada, se da graciosamente a cambio del trabajo de la obra que opera sola, casi maquinalmente, virtualmente y, por lo tanto, sin trabajo del autor: como si, contrariamente a lo que a menudo se piensa, entre la gracia y la máquina, entre el corazón y el automatismo de la marioneta, hubiese una afinidad invencible; como si la máquina de excusarse funcionase sola, como una máquina de escribir y, por las mismas, de declarar inocente.

Así sería la gracia pero también la máquina de Rousseau. La gracia en tanto que máquina: μηχανή, astucia, invención ingeniosa, maquinación o contra-maquinación. Él se perdona de antemano. Se excusa dándose de antemano el tiempo que es preciso y que, por lo tanto, él anula en un «tarde o temprano» que la obra porta como una máquina de matar el tiempo y de redimir la culpa. Dicha culpa, a

partir de ahí, parece sólo aparente, sea esa apariencia la maldad de los hombres o el secreto del Cielo. Tarde o temprano, la gracia operará en la obra, por la obra de la obra en obra, maquinalmente. La inocencia de Rousseau estallará. No sólo será perdonado, como sus mismos enemigos, sino que no habrá habido mal alguno. No sólo se excusará, sino que habrá sido excusado. Y él habrá excusado.

A propósito de esa extraordinaria máquina del porvenir (a saber, una máquina que por sí misma, maquinalmente, maquina el futuro perfecto para desbaratar la maquinación, la conjura de todos los que se habrían conjurado contra Rousseau, de todos los enemigos que habrían jurado universalmente su perdición), a propósito también de esa alusión a Agustín al final del Segundo Paseo, en un contexto que De Man ha considerado sin duda, y tal vez con razón, fuera de lugar, extrínseco a sus propósitos, deberíamos evocar el comienzo del Cuarto Paseo. Allí se hace alusión al hurto de la cinta, a la consiguiente mentira y a la historia de la que denominará más adelante, en el mismo Paseo, la «pobre Marion». Pero también se podrá reconocer allí o ver cómo se pone en marcha una especie de máquina que articula entre sí unos acontecimientos que deberían resistir, por su parte, a toda mecanización, a toda economía de la máquina, a saber, de los juramentos, de los actos de fe jurada: *jurar, conjurar, abjurar*.

Al comienzo, habrá habido el acto y habrá habido la palabra, y los dos en uno: el acto de jurar. Al comienzo, habrá habido el acto de jurar ante la faz del cielo, y de tomar al cielo por testigo para clamar su inocencia. Muy cercana de la palabra «jurar», muy cerca de ese acto de habla que es un verbo, muy cerca del verbo «jurar», la palabra «delirio» deberá sobre todo nombrar la extraordinaria coincidencia entre la irracionalidad de la máquina irresponsable o más fuerte que yo, del mecanismo que me hizo hacer el mal y, por otra parte, la absoluta sinceridad, la auténtica inocencia de mis intenciones. Por un lado, la autoacusación extrema, la confesión de un crimen abisal, incalculable en sus efectos actuales y virtuales (el «tarde o temprano» de esos efectos, conscientes o inconscientes, conocidos o ignorados), la coincidencia o la compatibilidad inaudita entre ese sentimiento de culpabilidad propiamente in-finita y confesada como tal y, por otro lado, la certeza igual de inquebrantable de la inocencia absoluta, virgen, intacta, que aparecerá «tarde o temprano», la ausencia declarada de todo «arrepentimiento», de todo «pesar», de todo «remordimiento» debido a la culpa, al hurto y a la mentira. «Arrepentimiento», «pesar», «remordimiento» son las palabras de Rousseau, en la misma página, cuando habla de lo que él mismo denomina una «inconcebible contradicción» entre su culpabilidad infinita y la ausencia de toda mala

conciencia, de todo «arrepentimiento», «pesar» o «remordimiento». Espiral o hipérbole, sobrepuja sin fondo: como si aún tuviese que confesar la culpabilidad que hay, y que permanece, al no sentirse culpable, mejor aún, al declararse inocente, al jurar su inocencia precisamente allí donde se confiesa lo peor. Como si Rousseau aún tuviese que pedir perdón por sentirse inocente. Vergüenza por no tener vergüenza, esta vez. Ese teatro recuerda la escena donde Hamlet le pide a su madre a la vez que ella pida perdón y que le perdone, a él, Hamlet, su propia virtud, que le perdone, en resumidas cuentas, no tener nada que perdonarle, que le perdone a Hamlet el hecho de no tener nada que hacerse perdonar: pedid perdón por vuestro crimen y perdonadme mi virtud, dice en resumidas cuentas a Gertrudis: «*Confess yourself to heaven; Repent what's past [...] Forgive me this my virtue* ...»[12]. Tal vez oímos también, por parte de Rousseau, otra interpelación de la misma protesta de inocencia acusando a su madre.

> Al ponerme en camino, al día siguiente, para llevar a cabo esa resolución [el «conócete a ti mismo» del Templo de Delfos], la primera idea que me vino, al empezar a concentrarme, fue la de una espantosa mentira dicha en mi primera juventud, y cuyo recuerdo me ha turbado toda mi vida, viniendo hasta mi vejez a entristecer aún mi corazón ya afligido de tantas otras maneras. Esa mentira que, en sí misma, fue un gran crimen hubo de ser uno todavía mayor por sus efectos, que yo siempre he ignorado, pero que el *remordimiento* me ha hecho suponer tan crueles como sea posible. Sin embargo, de no consultar más que la disposición en la que yo me encontraba al hacerlo, esa mentira no fue sino fruto de la mala vergüenza y, por lejos que partiese de una intención de perjudicar a quien fue su víctima, puedo *jurar* ante la faz del cielo que, en el momento mismo en que aquella invencible vergüenza me la arrancó, habría dado con alegría toda mi sangre para desviar su efecto hacia mí solo. Es un *delirio* que no puedo explicar más que diciendo, como creo sentirlo, que en ese momento mi naturaleza tímida subyugó todos los anhelos de mi corazón.
>
> El recuerdo de este desafortunado acto y los inextinguibles pesares que éste me dejó me han inspirado un horror por la mentira que ha debido inmunizar a mi corazón de ese vicio para el resto de mi vida[13].

Esta mentira fue, ciertamente, un «gran crimen» pero, como estuvo desprovisto de toda «intención de perjudicar a quien fue su víctima», este crimen en verdad no fue tal, y ni siquiera fue una mentira, por lo menos si se sigue la discusión apasionante, apasionada, sutil que sucede a esta confesión, puesto que lo que se halla en el centro de este Paseo es un auténtico tratado de la mentira. Lo señalo de paso, Rousseau recurre allí dos veces al léxico de la máquina («Mi corazón seguía *maquinalmente* estas reglas antes de que mi razón las hubiese adoptado [...]. Es cierto, por lo tanto, que ni mi juicio ni mi voluntad dictaron mi respuesta y que ésta fue el efecto *maquinal* de mi turbación»[14]).

12. W. Shakespeare, *Hamlet*, acto III, escena iv.
13. *Les Rêveries du promeneur solitaire*. Quatrième Promenade, ed. cit., pp. 1024-1025 [trad. castellana, pp. 75-76]. Los subrayados son míos.

«Puedo jurar ante la faz del cielo.» Rousseau había abjurado mucho antes. Algunos meses antes del hurto de la cinta (un hurto y una mentira, un perjurio confesados, por lo tanto, unas décadas antes, en el libro II de las *Confesiones* pero cometidos a los dieciséis años), Rousseau abjura, pues. A los dieciséis años, abjura del protestantismo y se convierte al catolicismo. Unas páginas antes del relato del hurto, había contado cómo fue «llevado en procesión a la Iglesia metropolitana de San Juan para hacer allí abjuración solemne». Ese debate entre protestantismo y catolicismo atormenta durante toda su vida al ciudadano de Ginebra que compartía, nos dice el mismo libro de las *Confesiones*[15], «la aversión particular de nuestra ciudad [de Ginebra] por el catolicismo, que nos mostraban como una idolatría espantosa y a cuyo Clero nos pintaban con los colores más negros». Al precisar que jamás tomó una decisión propiamente dicha al respecto, ni lo que llama entonces la «resolución» de «hacerse católico»[16], añade casi inmediatamente después, insistiendo de nuevo en su edad:

> Por regla general, los protestantes están mejor instruidos que los católicos. Así debe ser: la doctrina de los unos exige discusión, la de los otros sumisión. El católico debe acatar la decisión que le dan, el protestante debe aprender a decidir. Sabían eso; pero no esperaban ni de mi condición ni de mi edad grandes dificultades para gentes expertas[17].

¿No puede decirse que el catolicismo es menos interior, más ritualista, más maquinal, mecánico, mecanicista y, por lo tanto, más literalista? El protestantismo, del que Rousseau abjura, sería por el

14. *Ibid.*, pp. 1032, 1034 [trad. castellana, pp. 84, 86]. Los subrayados son míos.
15. *Ibid.*, p. 62 [trad. castellana, p. 102].
16. *Ibid.*, p. 64 [trad. castellana, p. 104].
17. *Ibid.*, p. 65 [trad. castellana, pp. 104-105].

contrario más libre, más intencionalista, más decisionista, menos mecanicista, menos literalista y, por consiguiente, más espiritual, *espiritualista*. Rousseau abjura y se convierte, pues, mecánicamente al mecanismo católico; abjura sin tener la intención de abjurar. Se convierte en renegado sin haber tomado la resolución de hacerlo y, por lo demás, —otro mecanismo— sin tener la edad de hacerlo. Como un niño inmaduro, finge mecánicamente abjurar de un protestantismo intencionalista y decisionista; finge ese acontecimiento de ruptura para convertirse a un catolicismo mecanicista y autoritario. Finge mecánicamente convertirse en mecanicista. Pero no sucede nada en su corazón, no sucede nada. Se ha convertido mecánicamente, como por casualidad, pero con el don de la oportunidad, para la circunstancia, *a propósito*, a una religión literalista y mecanicista, a una religión de *lo a propósito*.

A propósito, permaneciendo siempre en el borde de las cosas, en el umbral apenas preliminar de lo que nos va a interesar, puesto que nos estamos dedicando a vagabundear o a delirar a propósito de este tipo de anotaciones que me han parecido inevitables en una primera relectura de estas escenas, he observado asimismo otra cosa. ¿El qué? Es a propósito del catolicismo y del debate, en el propio Rousseau, entre su catolicismo de conversión y su protestantismo originario. Digo su *catolicismo de conversión*, podría decir su *catolicismo de confesión* —puesto que la confesión cara a cara y el protestantismo se excluyen—; la palabra *confesión* significa tanto la confesión de una falta como la *profesión de fe* (otra expresión cuya historia textual, semántica y social es demasiado rica para ser tomada aquí en cuenta, pero todo ello remite al acto de fe, al juramento y a la experiencia de la fe jurada que aquí nos importa). «Confesión» no terminó designando una institución católica —no protestante— sino mucho después de los tiempos de Agustín. A propósito del catolicismo y de una conversión, que viene muy a propósito, a esta religión de lo a propósito, resulta efectivamente que el relato del hurto de la cinta empieza justo después del relato de la muerte de la católica Mme. de Vercellis en cuya casa el joven Rousseau estaba a la vez alojado y empleado, consistiendo su «principal empleo», como él mismo dice, en «escribir» cartas «a su dictado». En «Excusas (*Confesiones*)», Paul de Man consagra una nota a esta situación, a esta concatenación de ambos relatos, así como de los dos acontecimientos contados, la muerte de Mme. de Vercellis y luego el hurto de la cinta. Para De Man se trata de buscar, como él dice, «una forma de deseo diferente del deseo de posesión» para explicar «la última parte de la historia», aquella que, cito una vez más, «lleva la mayor parte de la carga realizativa de la excusa y en la

cual el crimen en cuestión ya no es el hurto», sino efectivamente la mentira, y veremos en qué sentido, especialmente para De Man, la mentira excluye por lo tanto dos formas de deseo, el simple deseo o amor por Marion o, en segundo lugar, un deseo oculto de tipo edípico. Ésta es la nota:

> La historia embarazosa en la que Rousseau es rechazado por Mme. de Vercellis, quien muere de un cáncer de pecho, precede inmediatamente a la de Marion, pero *nada en el texto* [el subrayado es mío] sugiere una concatenación que permitiera sustituir a Mme. de Vercellis por Marion en una escena de rechazo[18].

He subrayado, pues, «nada en el texto».

Sin duda De Man tiene razón, y más de una vez. Sin duda tiene razón al desconfiar de un esquema burdamente edípico, y no voy, a mi vez, a precipitarme en él (aunque haya escenarios edípicos más sutiles). De Man quizá tiene razón al decir que «nada en el texto sugiere una concatenación que permitiera sustituir a Mme. de Vercellis por Marion en una escena de rechazo».

Pero, ¿qué significa aquí «nada»?, y ¿«nada en el texto»? ¿Cómo podemos estar seguros de «nada» que sugiera en un texto?, ¿de «nada en el texto»? Y, si verdaderamente «nada» sugiriese esa sustitución edípica, ¿cómo explicar que De Man haya pensado en eso? ¿Y que le consagre una *footnote*? A propósito, ¿acaso toda *footnote* no es un poco edípica? ¿Acaso no es una *footnote*, en pura lógica de lo a propósito, una hinchazón sintomática, el pie hinchado de un texto perturbado en su andadura? ¿Cómo explicar que De Man se enrede en una *footnote* en la que excluye que esa «historia embarazosa», como él dice, sugiera una sustitución edípica de Mme. de Vercellis por Marion, es decir, en primer lugar, de Mamá por Mme. de Vercellis? Porque Mme. de Vercellis viene inmediatamente después de Mamá, el mismo año, el año de los dieciséis años, en el relato. Viene inmediatamente después de Mme. de Warens, a quien Rousseau ha conocido unos meses antes, habiéndose convertido ella también recientemente al catolicismo, como el calvinista Jean-Jacques.

Por otra parte, poco después de ese encuentro es cuando marcha a pie a Turín y se encuentra alojado en el hospicio del Santo Espíritu en donde abjura. Este episodio se cuenta al comienzo de la *Profesión*

18. *Allégories de la lecture*, ed. cit., p. 341 [trad. castellana, nota 8 de las pp. 339-340].

de fe del Vicario saboyano, texto que encierra, al final de su capítulo VII, una interesante comparación de las muertes respectivas de Sócrates y de Jesús. Aunque lo hagan de forma distinta, el primero actuando como hombre, el otro como Dios, ambos otorgan el uno su bendición, el otro su perdón al verdugo. La conclusión de la *Profesión de fe...* recomienda la apuesta de que se permanezca en la religión de nacimiento. Sí, la apuesta, en el sentido casi pascaliano de la máquina, porque es un cálculo mejor, en caso de error, para obtener la excusa o el perdón de Dios. Éste es el argumento, en él subrayo el léxico de la *excusa* y del *perdón*: «Sentiréis que, en la incertidumbre en la que estamos, es una presunción *inexcusable* profesar otra religión distinta de aquella en la que se ha nacido, y una falsedad no practicar sinceramente aquella que se profesa. Si uno se extravía, pierde una gran *excusa* en el tribunal del juez soberano. ¿Acaso no perdonará éste antes el error en el cual se nos ha alimentado que aquel que uno mismo se atrevió a elegir?».

Volvamos ahora a lo a propósito de la sustitución entre todas esas mujeres más o menos madres —y todas ellas católicas de confesión más o menos reciente.

Suponiendo que no haya «nada», como lo apunta De Man, «nada» positivo en el texto para sugerir positivamente esa sustitución, «nada» en el contenido de los relatos, ¿qué significa entonces la simple yuxtaposición, la contigüidad, la proximidad absoluta, lo a propósito de la asociación en el tiempo del relato, la simple concatenación de los lugares, allí donde De Man dice que «nada en el texto» [¿qué quiere decir aquí «en» el texto?] sugiere una concatenación que permitiera sustituir a Mme. de Vercellis por Marion en una escena de rechazo»? (Por lo demás, dicho sea de paso y a propósito, no veo por qué hablar aquí de rechazo: no hay simple rechazo por parte ni de una ni de otra.) La sola concatenación de los lugares, la yuxtaposición secuencial de ambos relatos sí es algo, si se quieren psicoanalizar las cosas. La yuxtaposición de ambos relatos, aunque nada parece justificarla si no es una sucesión cronológica, la simple asociación mecánica de un «a propósito», no es «nada en el texto». No es una nada textual, a pesar de que no haya nada, nada más, *en* el texto. Aunque no hubiese nada más que se hubiese planteado, nada positivo, en él estaría funcionando una fuerza y, por consiguiente, una dinámica potencial. Por sí sola, de una mujer a la otra, de un cariño al otro, esa topología de la yuxtaposición secuencial, ese venir a propósito, ese desplazamiento de lo a propósito puede tener una energía metonímica, aquella misma que habrá sugerido en el espíritu de De Man la hipótesis de una sustitución de las mujeres que él excluye, sin embargo, con fuerza y determi-

nación. Para excluirla, es preciso, no obstante, que ésta se presente al espíritu con cierta seducción. Es preciso, no obstante, que sea tentadora. Y la tentación es suficiente. No hablamos aquí más que de tentación y de fruto prohibido. Aunque no hubiese nada *en* el texto de ambos relatos, la simple yuxtaposición topográfica o secuencial está «en el texto», constituye el texto mismo y puede ser *interpretada*: es *interpretable*. No digamos necesariamente interpretable a la manera edípica, pero interpretable. Se debe y no se puede no interpretarla, aquélla no puede ser simplemente insignificante.

Dos series de argumentos podrían asimismo confirmar esta interpretabilidad. Una de estas series concierne, esta vez, al *contenido* de ambos relatos. Y, por consiguiente, de ambos acontecimientos. La otra, de nuevo, a la *forma* y el lugar de éstos, a su «tener lugar», a su situación, a su localización. No insistiré en el contenido. Un gran número de rasgos, en páginas y más páginas, describen el cariño a la vez amoroso y filial que Rousseau siente por Mme. de Vercellis cuya aparición viene después del encuentro con Mme. de Warens en ese libro II de las *Confesiones*. Viuda y sin hijos, Mme. de Vercellis padecía un «cáncer de pecho». Rousseau vuelve también constantemente sobre esto. Ese mal del pecho materno «la hacía sufrir mucho», dice Rousseau, «no permitiéndole escribir ella misma». Jean-Jacques se convierte entonces, debido precisamente a esa enfermedad, en su portaplumas. Sostiene la pluma de Mme. de Vercellis. Como un secretario, escribe en su lugar. Se convierte en su pluma, o en su mano o su brazo, pues, dice, «a ella le gustaba escribir cartas». Podríamos comentar hasta el infinito las consiguientes escenas de cartas y de testamento. Volveríamos de nuevo a una topografía de los bordes. Todo funciona según la sustitución de un borde por otro borde. En semejante composición parergonal, en este juego de marcos encajados, volveríamos a encontrar la marca de dos límites. Por una parte, primera baza del límite, la memoria de la abjuración, el paso de la frontera entre protestantismo y catolicismo; y se trata asimismo del paso de la infancia a la edad adulta en una especie de historia interna de las confesiones, en el acceso a la institución de lo que se denomina la confesión. Por otra parte, otra baza de un límite, lo que llamaré *la última palabra*. Y dos veces la última palabra. Se trata de la última palabra *del otro* y de la última palabra *de sí*. Doble silencio sobre el que se cierra un doble episodio: el del hurto-mentira que perjudica a Marion y el de la muerte de la madrastra, la suegra viuda y sin hijos, la muy católica Mme. de Vercellis.

Rousseau alaba a Mme. de Vercellis al tiempo que dice cosas malas de ella. Critica también su insensibilidad, su indiferencia y, más

concretamente, su falta de misericordia, de «conmiseración»: como si ella no tuviese misericordia, no tuviese corazón o, para una madre, no tuviese pecho. Además, va a morir de esa manera, de ese mal que se denomina, y que Rousseau llama también literalmente, «cáncer de pecho». Ese cáncer le habrá devorado el pecho. Mme. de Vercellis hace el bien mecánicamente, automáticamente, por deber y no por un movimiento del corazón:

> Siempre me pareció tan poco sensible hacia los demás como hacia sí misma, y cuando hacía el bien a los desventurados era para hacer algo que estaba bien en sí antes que por una conmiseración verdadera[19].

Además, el pecho es el corazón, es el lugar de la misericordia, sobre todo para Rousseau. Dos páginas después de estas alusiones al «cáncer de pecho» y a la doble expiración de Mme. de Vercellis que carece de conmiseración, Rousseau escribe lo siguiente en donde subrayaré cierto «ni siquiera» que por denegación, por así decirlo, afecta a Mamá, afecta a Mme. de Warens:

> Sin embargo, jamás pude determinarme a descargar mi corazón de esa confesión en el pecho de ningún amigo. La intimidad más estrecha no ha conseguido que se la hiciese nunca a nadie, *ni siquiera* a Mme. de Warens. Cuanto he podido hacer ha sido confesar que tenía que reprocharme un acto atroz, pero jamás he dicho en qué consistía. Ese peso ha permanecido, pues, hasta este día sin alivio en mi conciencia, y puedo decir que el deseo de librarme de él, en cierto modo, ha contribuido mucho a la resolución que he tomado de escribir mis confesiones[20].

Dos veces una última palabra, decía yo. Un doble silencio viene a sellar el final. Irreversiblemente.

He aquí, en primer lugar, las primeras últimas palabras, en verdad, por lo tanto, las penúltimas palabras, respecto de las cuales dudaré en decir —entenderán ustedes por qué— que proceden de la boca de Mme. de Vercellis:

> Le gustaba escribir cartas; en su estado, era una distracción para ella; ellos hicieron que se aburriese y se lo quitaron de la cabeza por medio del médico, convenciéndola de que aquello la fatigaba. So pretexto

19. *Les Confessions*, Livre II, p. 81 [trad. castellana, p. 124].
20. *Ibid.*, p. 86 [trad. castellana, pp. 129-130].

> de que yo no sabía cuidarla, empleaban, en mi lugar, a dos gordos patanes portadores de silla para estar a su lado; en suma, se emplearon tan a fondo que, cuando ella hizo su testamento, hacía ocho días que yo no había entrado en su habitación. Es cierto que, después de esto, volví a entrar en ésta como antes e incluso fuí más asiduo que nadie: pues los dolores de esa pobre mujer me desgarraban, la constancia con la que los padecía la hacían extremadamente respetable y querida para mí, y he derramado en su habitación muchas lágrimas sinceras sin que ella ni nadie se diese cuenta.
>
> Finalmente, la perdimos. Yo la vi expirar. Su vida había sido la de una mujer con inteligencia y sentido; su muerte fue la de un sabio. Puedo decir que hizo que la religión católica me resultase amable por la serenidad de espíritu con la que ella cumplió con sus deberes, sin negligencia ni afectación. Ella era seria por naturaleza. Hacia el final de su enfermedad, adquirió una especie de alegría demasiado constante para que fuese fingida, y que no era sino un contrapeso suministrado por la razón misma frente a la tristeza de su estado. No guardó cama más que los dos últimos días y no dejó de charlar plácidamente con todo el mundo. Cuando, al fin, dejó de hablar, y ya en las luchas de la agonía, soltó un gran pedo. Bueno, dijo dándose la vuelta, mujer que se tira un pedo no está muerta. Éstas fueron las últimas palabras que pronunció[21].

Después de haber levantado acta de su silencio final o de sus últimas palabras, después de decirse de ella: «Cuando, al fin, dejó de hablar», he ahí que todavía suelta un pedo. Añade así una glosa viviente, que sobrevive a la post-última palabra: un pedo. Después de esas últimas palabras, esas primeras «últimas palabras», ¿cuál será ahora la segunda y última «última palabra»?

Viene justo al final del relato de la cinta, el cual sigue a su vez sin transición a la doble expiración de Mme. de Vercellis. Viene, pues, después de ese pedo, después de ese último respiro, al término de la agonía y de las «últimas palabras que ella pronunció» como una doble expiración, un pedo y un metalenguaje testamentario en un penúltimo respiro.

Cuando llega el momento de esa palabra postrera, ésta sucede al relato de la cinta robada; viene después de que el respeto debido a Marion haya sido, como esa jovencita misma, violado. Violado tanto por el hurto como por la mentira, por el perjurio, por el falso testimonio que acusaba a Marion con el fin de excusarse él. Esta conclusión viene como inducida por una alusión a la edad del culpable. La alu-

21. *Ibid.*, p. 83 [trad. castellana, pp. 126-127].

sión muestra perfectamente que, aunque Rousseau no dice, por lo menos en este lugar, como Agustín, «yo tenía dieciséis años», dice su edad como un rasgo esencial de la historia. Y podemos calcular que tenía dieciséis años. Este rasgo a la vez lo acusa y lo excusa, lo abruma y lo hunde más pero también lo hace inocente al mismo tiempo, automáticamente. Ya no se puede decidir entre ambos gestos, acusar y excusar.

> Yo apenas había salido de la infancia; o, más bien, aún estaba en ella. En la juventud, las verdaderas maldades son más criminales todavía que en la edad madura; mas, lo que sólo es debilidad lo es mucho menos, y mi falta, en el fondo, apenas era otra cosa. Por eso, su recuerdo me entristece menos por el mal en sí mismo que por el que hubo de causar. Me ha hecho incluso el bien de inmunizarme, para el resto de mi vida, de todo acto tendente al crimen por la terrible impresión que me quedó del único que jamás he cometido, y creo sentir que mi aversión a la mentira me viene en gran parte del pesar de haber podido decir una tan malvada. Si es un crimen que puede expiarse, como me atrevo a pensarlo, ya debe haberlo sido por tantas desgracias que han abrumado el final de mi vida, por cuarenta años de rectitud y de honor en unas circunstancias difíciles, y la pobre Marion encuentra tantos vengadores en este mundo que, por grande que haya sido mi agravio hacia ella, temo bien poco llevarme esa culpa conmigo. Esto es lo que yo tenía que decir sobre este punto. Que se me permita no volver a hablar nunca de ello[22].

Por supuesto, volverá a hablar de ello, como en un segundo soplo a su vez. Lo hará en las *Ensoñaciones*... Ahí también compadecerá a Marion, «la pobre Marion»[23]. ¿Qué hay que decir, puesto que se trata todavía de esa edad de los dieciséis años? Rousseau multiplica las indicaciones acerca de su edad en los dos primeros libros de las *Confesiones*. La recuerda y la precisa con una frecuencia obsesiva. A propósito, ya que hablamos de sustituciones, de la de Mme. de Vercellis por Marion, la primera de las cuales a su vez sucede a Mme. de Warens —y la lógica de lo a propósito es asimismo una lógica de la sustitución metonímica—, ¿qué leemos en un autorretrato del mismo año, 1728, en el mes de abril, unos meses antes de la muerte de Mme. de Vercellis, por lo tanto, antes del hurto y de la mentira de la cinta? Rousseau se encuentra con Mme. de Warens. Es el principio de la singular pasión por Mamá. Ahora bien, en el momento preciso en que recuerda

22. *Ibid.*, p. 87 [trad. castellana, pp. 130-131].
23. *Les Rêveries du promeneur solitaire*, p. 1033 [trad. castellana, p. 84].

el primer encuentro con Mme. de Warens, esa segunda madre bien amada, pues bien, al igual que Agustín, indica su edad. Y es la misma. Tenía justo dieciséis años:

> Por fin llego y veo a Mme. de Warens. Esa época de mi vida determinó mi carácter; no puedo resolverme a pasar por ella a la ligera. Me encontraba en medio de mi decimosexto año. Sin ser lo que se dice un muchacho guapo, estaba bien formado para mi pequeña estatura; tenía un bonito pie, la pierna esbelta, el aire desenvuelto, la fisionomía animada, la boca graciosa, las cejas y el pelo negros, los ojos pequeños e incluso hundidos, pero lanzaban con fuerza el fuego que hacía arder mi sangre[24].

Un mismo año, por lo tanto, el año de sus dieciséis años, decide dos veces respecto a su vida. Ahora bien, en el mismo libro II de las *Confesiones*, esta decisión que decide por él de su vida, la vemos distribuirse en una sola secuencia de transiciones metonímicas. A lo largo de la misma cadena de casi sustituciones, de relevos y de suplementos, se trata literalmente de una *sucesión*. Una sucesión en el sentido de la secuencia de suplementos y en el sentido de la consecución temporal: a la católica Mme. de Warens sucede la no menos católica Mme. de Vercellis, después la «pobre Marion» y el hurto-mentira de la cinta. Pero esa doble *sucesión* (secuencia de suplementos y consecución temporal) es asimismo una sucesión, volveremos sobre ello, en el sentido de la herencia, del testamento, de la última palabra como última voluntad.

No abusemos de esa cadena mariana de tres mujeres a las cuales le vincula, como al pecho de una madre virgen —de una María—, un deseo sin deseo. No especulemos sobre el nombre de la «pobre Marion», con el fin de reconocer en él una figura diminutiva en una escena de pasión y de martirio. Pero, ¿quién podría negar que Jean-Jacques se pone en cruz, al tiempo que finge descristianizar la confesión agustiniana? Tarde o temprano, por los siglos de los siglos, como se dice en la retórica cristiana, sabremos que sufrió y expió como un mártir inocente por los hombres, y por culpa de unos hombres malvados, unos pecadores que no saben lo que hacen. Y Dios Padre no tiene por qué ser acusado por eso.

Allí donde los dos autores de *Confesiones* hablan el lenguaje de la excusa, el uno de lo «inexcusable» (*inexcusabilis*), el otro de «excusar-

24. *Les Confessions*, Livre II, p. 48 [trad. castellana, p. 83].

se uno mismo», ambos inscriben sus confesiones en el espesor de un inmenso archivo cristiano y, en primer lugar, paulino. Con las *Confesiones* de uno y de otro, *heredamos*: de nuevo una escena de sucesión, heredamos un palimpsesto de citas y de casi citas que, por lo demás, Agustín exhibe como tales, especialmente por los frecuentes préstamos que toma de la *Epístola a los Romanos*[25]. Y cuando, en el libro V de sus *Confesiones*[26], Agustín recuerda los extravíos de su juventud romana y sus relaciones con los maniqueos, el mismo palimpsesto se confía al lenguaje del intercambio entre *acusar* y *excusar*. Volver a uno mismo, ser uno mismo, ser lo que se es, como un todo indivisible, es superar, con la confesión, es decir, con el acto de fe, con la profesión de fe, la división que consistiría en descargarse de la culpa sobre otro dentro de uno mismo. Esta división de uno mismo es lo que Agustín denomina la impiedad:

> Pero me gustaba excusarme para acusar a no sé qué otra cosa que habría estado en mí sin ser yo (*sed excusare me amabam et accusare nescio quid aliud, quod mecum esset et ego non essem*). Pero, verdaderamente, yo era un todo, y es mi impiedad la que me había dividido contra mí mismo (*uerum autem totum ego eram et aduersus me inpietas mea me diuiserat*) [...]. No habías puesto todavía guarda a mi boca, ni puerta que cerrase mis labios, con el fin de que mi corazón no se deslizase hacia las malas palabras para buscar excusas que excusaran mis pecados (*in verba mala ad excusandas excusationes in peccatis...*).

Esta operación maquinal de la excusa divide y multiplica a la vez. Como máquina de calcular, tabla de multiplicar —y de dividir—, arrastra a la culpa y al culpable en la repetición de la «última palabra». ¿No se convierte entonces la escatología en un género, una escatología inagotable de sentencias últimas, en una palabra, una última palabra, una letanía («Éstas fueron las últimas palabras que pronunció», decía Rousseau, después: «Que se me permita no volver a hablar nunca de ello»)?

Semejante escatología de las últimas palabras parece estar tan amenazada por la reproducción en forma de letanía como lo está la unicidad del acontecimiento, su irremplazable e imprevisible singularidad.

25. *Epístola a los Romanos* (1,16-20). «Pues no me avergüenzo del evangelio; él es el poder de Dios para salvar a cualquiera que tiene fe, al judío, en primer lugar, y también al griego [...] pues lo que se puede conocer de Dios es manifiesto para ellos, dado que Dios se lo ha manifestado [...]. Carecen así de excusa (... *ita ut sint inexcusabiles, eis to einai autous anapologetous*)».

26. San Agustín, *Confesiones*, V, x, 17.

¿Qué ocurre entonces con lo que, hace un momento, se denominó «acontecimiento textual»? ¿Y «sucesión»?

¿De qué incansable máquina de escribir habremos todavía de ser herederos?

¿Cuál habrá sido ese legado?

EL ACONTECIMIENTO DENOMINADO «CINTA»: PODER E IMPODER

Lo que, por consiguiente, les sucedió a esos dos jóvenes de dieciséis años, puedo decir que llegó a mí.

La cosa me llegó y me llega todavía.

Cada cual puede decir, aquí, «me llega». Llega hasta mí, aquí mismo. Al menos como un mensaje dirigido a mí.

Lo que les sucedió a Agustín y a Rousseau, el hurto, la culpa y la confesión, es algo que me sigue llegando, lo heredo por un efecto de sucesión, por el efecto de unas complejas máquinas de escribir y de archivar. No debemos dejar de prestar atención, como si fuera un accidente sin interés, al equívoco imborrable, imborrablemente francés, el idioma intraducible que juega con los dos sentidos o con los dos destinos de «*arriver*» (el acontecimiento que le *sucede* a alguien y el mensaje que *llega* —o no llega a destino, ni siquiera a algún destinatario imprevisible—). Esta singular inestabilidad produce un movimiento, desencadena una movilidad que no se interrumpe nunca espontáneamente. Juega con su propio automatismo y nos brinda tal vez graciosamente un acceso privilegiado a ese efecto de máquina, a ese afecto de maquinalidad o de maquinación que nos ocupa.

Hacia el final, en tres páginas, el libro II de las *Confesiones* multiplica los finales, repite sus propios finales. Los divide y los desdobla. Dos finales y, dos veces, una última palabra: primero, la doble expiración de Mme. de Vercellis: «Éstas fueron las últimas palabras que pronunció»; después, la postrera palabra del capítulo, el final de la historia de la cinta: «Que se me permita no volver a hablar nunca de ello».

Las primeras «últimas palabras» prestadas a la moribunda pertenecen a una frase de tipo constatativo, en pasado. Cuentan o describen: esto es lo que ella ha dicho, ella, Mme. de Vercellis, de hecho, y esto es lo que, de hecho, ella ha hecho. La palabra postrera, por el contrario, forma una frase realizativa, a la vez un anhelo, una promesa, un compromiso o una oración en primera persona: esto es lo que deseo, yo, ahora, para el porvenir; y si su gramática no convierte al «yo» en un sujeto, por lo menos en francés, el «yo» sigue siendo, a

pesar de la gramática, el verdadero sujeto de dicho anhelo: «Que se me permita no volver a hablar nunca de ello». El «yo» reaparece, por lo demás, literalmente en la traducción inglesa. «*May I never have to speak of it again.*»

Dos ocurrencias de una última palabra, por consiguiente. Éstas se hunden en el espesor abisal de otro palimpsesto, y no sólo el de las Sagradas Escrituras, de san Pablo o de los Salmos. Teniendo en cuenta los límites de estas conferencias («*Within such limits*», diría de nuevo Austin), no tendremos tiempo de reinscribirlas en el archivo sin fin de las últimas palabras que no son palabras del fin: desde la última palabra de Sócrates, en una escena apologética del *Hipias menor*, hasta «La última palabra» de Blanchot, pasando por «Un alegato en pro de las excusas» de Austin, esa interpelación que nos habla también de máquinas y de una «complicada máquina interior» (*complicated internal machinery*), al tiempo que nos explica, de paso, que si el lenguaje ordinario no es la última palabra, sí es, en cualquier caso, la primera: «... el lenguaje ordinario *no es* la última palabra: en principio, puede ser suplido, mejorado y superado. Pero, no lo olviden, es [el lenguaje ordinario] la primera palabra (... *ordinary language is* not *the last word: in principle it can be supplemented and improved upon and superseded. Only remember, it* is *the* first *word*)»[27].

La cuestión del «lenguaje ordinario» es quizá, a propósito, la auténtica cuestión de «Un alegato en pro de las excusas». «La última palabra» de Blanchot (1935) adopta, en un momento dado, la figura de la expresión francesa «*il y a*» [«hay»]. He estado tentado de ponerla en relación con la larga meditación de Lévinas sobre el «*il y a*». Pues habría cierta pertinencia de esta problemática del «*il y a*» (en lenguaje ordinario francés, es decir, intraducible) para nuestro propósito. Pero trato de esto en otro lugar y lo he de dejar como está.

Ahora bien, también se podría releer toda la interpretación demaniana de la cinta robada como el desplazamiento de una «última palabra». La última palabra de las *Confesiones* al respecto, la última decisión sobre la que no se querría volver («Que se me permita no volver a hablar nunca de ello») no habría sido, según De Man, más que la penúltima. Rousseau deberá reiterar esa confesión mucho tiempo después, en las *Ensoñaciones*... Éstas serían las únicas en brindar la palabra postrera, la extrema escatología. Uno de los numerosos intereses del análisis demaniano, y de los más inéditos, es el de tener en cuenta esa

27. J.-J. Austin, «A Plea for Excuses», en *Philosophical Papers*. Oxford University Press, 1961, 1970, 1979, p. 185 [trad. castellana de A. García Suárez, Alianza, Madrid, 1989, p. 177].

diferencia entre la palabra postrera y la penúltima palabra, movilizando de esa forma lo que parece necesario para explicar, al mismo tiempo que la historia de lo último, el mecanismo que transforma lo último en penúltimo, el motor que hace retroceder el final a penúltimo.

Si insisto en esa instancia paradójica de la «última palabra» es porque el perdón, la excusa, la remisión de la culpa, la absolución absoluta se proponen siempre en la figura, por así decirlo, de la «última palabra». ¿Un perdón que no se diese como la garantía, la promesa, el sentido en todo caso de una última palabra, incluso de un final de la historia (aunque fuese en la lógica virtualizante del «tarde o temprano»), sería todavía un perdón? De ahí la turbadora cercanía que el perdón conserva con el juicio final —que él, sin embargo, no es—. Un perdón no juzga. Transciende todo juicio, ya sea penal o no. Ajeno al tribunal, permanece no obstante tan cerca como es posible del veredicto, del *veridictum*, justamente por su irresistible e irreversible fuerza de «última palabra». *Yo te perdono* posee la estructura de la última palabra. De ahí su aura escatológica, apocalíptica y milenarista. De ahí el signo que éste guía hacia el final de los tiempos y la clausura de la historia. Llegaremos más adelante a ese concepto de historia que De Man quiere conectar no ya con el tiempo («La historia no es, por lo tanto, un concepto temporal», dirá en su «Kant y Schiller», no tiene nada que ver con la temporalidad[28]). La historia está ligada al «poder», al «acontecimiento» y a la «ocurrencia». Corresponde a «la emergencia de un lenguaje del poder fuera de un lenguaje cognitivo» («*the emergence of a language of power out of a language of cognition*»). He tratado de demostrar en otro lugar que el *mal de archivo* tiene que ver con ese destino: al ser siempre finito y, por consiguiente, selectivo, interpretativo, filtrador y filtrado, censor y represivo, el archivo representa siempre un lugar y una instancia de poder. Abocado a la virtualidad del «tarde o temprano», el archivo produce el acontecimiento lo mismo que lo graba o lo registra.

Tras haber analizado dos grandes series de lecturas posibles, De Man explica, por consiguiente, esos dos tiempos del final: después de cierto fracaso de la confesión en las *Confesiones* (comenzadas en 1764-1765 y terminadas, en lo que se refiere a la segunda parte, como muy tarde en 1767, y la totalidad en 1770), después de esa primera última palabra, es cuando Rousseau había de escribir el Cuarto Paseo de las *Ensoñaciones*... (en 1777, por lo tanto, como poco diez años más tarde). Por consiguiente, la última palabra de las *Confesiones* habría marcado un fracaso. Tras la confesión, el anhelo («Que se me

28. P. de Man, *Aesthetic Ideology*, p. 133 [trad. castellana, p. 191].

permita no volver a hablar nunca de ello»), pero un anhelo que no consigue sellar una auténtica última palabra que firma el final de la historia. Ese fracaso, ese devenir penúltima de la última es lo que, según De Man, habría motivado, compulsivamente, la escritura del Cuarto Paseo y la vuelta, no digamos el arrepentimiento, la reescritura de la confesión en forma de excusa.

> Pero el texto ofrece otras posibilidades. El análisis de la vergüenza como excusa revela el vínculo tan fuerte entre la ejecución de las excusas y el acto de comprensión. Aquél condujo a la problemática de la disimulación y de la revelación, que es evidentemente una problemática de la cognición. La excusa se hace en un crepúsculo epistemológico entre el conocimiento y el no-conocimiento; ésa es también la razón por la cual la excusa debe estar centrada en la mentira y Rousseau puede excusarse de todo, siempre y cuando se le excuse por haber mentido. Cuando eso se revela falso, cuando su afirmación de haber vivido para la verdad (*vitam impendere vero*) es puesta en cuestión desde el exterior, la clausura de la excusa («que se me permita no volver a hablar nunca de ello») se torna ilusoria, y hay que escribir la *Cuarta Ensoñación*[29].

¿Cómo entender ese constante reanudar que, yendo de palabra del final a conclusión, transporta y deporta más allá de la última palabra de excusa, haciéndonos pasar, por ejemplo, de las *Confesiones* a las *Ensoñaciones*? El propio De Man pone aquí en marcha una lógica de la *suplementariedad* entre la excusa y la culpabilidad. Lejos de borrar la culpabilidad, lejos de conducir a lo «sin-culpa» o a lo «sin defecto», las excusas le echan más leña al fuego, engendran y acrecientan la culpa. El «no más culpa» (la inocencia) se convierte de inmediato en el «más culpa», siempre más de un crimen (la culpabilidad sin fondo). Cuanto más se excusa uno, tanto más se considera y se siente uno culpable. Culpable de excusarse. Al excusarse. Cuanto más se excusa uno, menos inocente se considera. La culpabilidad es, por consiguiente, una inscripción *imborrable*. Y esta palabra será también la de De Man. Imborrable, diría y, por lo tanto, inexorable, e inexorable porque inexonerable. La excusa *escrita* produce culpabilidad. Imborra la culpa. La inscripción de la obra, el acontecimiento de un texto en su cuerpo gráfico, lejos de exonerar, es por el contrario una operación del *opus* que sobrecarga, genera y capitaliza una especie de interés (no me atrevo a decir de plusvalía) de culpabilidad. Sobreproduce esa vergüenza, la archiva en lugar de borrarla. Subrayo *borrar*, y culpabilidad

29. *Allégories de la lecture*, p. 342 [trad. castellana, p. 325].

imborrable, por dos razones de desigual importancia. He aquí, primero, el pasaje en donde todos estos hilos se anudan de la manera más visible y prieta:

> Las excusas engendran la culpabilidad misma que *borran* [subrayo «borran» que traduce, de hecho, «*exonerate*»: exonerar, aliviar del peso de una deuda, disculpar una culpa o una deuda], aunque siempre sea por exceso o por defecto. Al final de la *Ensoñación*, hay mucha más culpabilidad que al comienzo: cuando Rousseau *se entrega* [subrayo «se entrega», se da, se dedica] a lo que denomina, con otra metáfora corporal, «el placer de escribir» (1, p. 1038, es el final del Cuarto Paseo), esto es algo que lo hace sentirse más culpable que nunca [...]. Una culpabilidad *suplementaria* acarrea una excusa *suplementaria* [...] [Los subrayados son míos]. Ninguna excusa puede esperar nunca llenar semejante proliferación de culpabilidad. En cambio, toda culpabilidad, incluido el placer culpable de escribir la *Cuarta Ensoñación*, siempre puede ser rechazada como el efecto gratuito de una gramática textual o una ficción radical: nunca puede haber culpabilidad suficiente para responder al texto-máquina en su infinita capacidad de excusar[30].

El «texto-máquina» acaba de entrar en escena, dejemos que espere un momento.

Anuncié dos razones desiguales para subrayar el verbo «borrar», pero también la figura de una culpabilidad imborrable que la excusa, en lugar de exonerar, agravaba, tatuaba de forma cada vez más indeleble en el cuerpo del archivo. La primera razón es *objetiva*, la otra en cierto modo, para De Man y para mí, por así decirlo, *autobiográfica*.

La razón objetiva primero: De Man habrá querido mostrar que, desde las *Confesiones* hasta las *Ensoñaciones*..., la culpabilidad (en lo que respecta a un único y mismo acontecimiento, por supuesto, el hurto de la cinta) se ha desplazado de la *cosa* escrita a la *escritura* de la cosa, del referente de la escritura narrativa (el hurto y la mentira) al acto de escribir el relato, de la confesión escrita a la inscripción de la confesión. En un segundo momento, ya no son el hurto o la mentira, como la cosa misma, la culpa misma, el perjurio mismo, los que se tornan culpables; la culpa, en adelante, es la escritura o el relato de la cosa, el placer que se experimenta al inscribir esa memoria, al archivarla, al ponerla, con tinta, sobre papel. Ahora bien, la culpa de ese placer no puede borrarse pues ésta se reimprime y se reescribe al con-

30. *Ibid.*, pp. 356-357 [trad. castellana, p. 337].

fesarse. Se agrava y se capitaliza, se torna más pesada, más onerosa, más costosa, se sobreproduce, se preña de sí misma al confesarse:

> Esta pregunta, dice De Man, nos lleva a la *Cuarta Ensoñación* y al paso implícito de la culpabilidad contada a la culpabilidad del relato, puesto que aquí la mentira ya no está vinculada con una culpa pasada sino, específicamente, con el acto de escribir las *Confesiones* y, por extensión, con toda escritura[31].

La excusa acusa, ciertamente, pero también pone en marcha el juicio:

> Las excusas no sólo acusan, sino que ejecutan el veredicto implícito en su acusación[32].

Hay que hacer recaer el peso de esta frase en ese «*carrying out*», esa ejecución del veredicto, esa realización del juicio y de su aplicación, de su «*enforcement*». En la confesión y en la excusa misma no hay solamente acusación y juicio, ya está ahí el verdugo, la consumación de la pena, pero, aquí, de la pena sobrellevada en el propio placer de la escritura, en el goce ambiguo, en el seno del terrible y severo júbilo de la inscripción. La falta se comete en la misma huella que se deja ahora para el «tarde o temprano», pero gozando desde ahora, virtualmente, de la retrospección del «tarde o temprano». Se pasa por caja de inmediato para cobrarse los intereses de un capital que no adquirirá valor más que «tarde o temprano», tal vez después de mi muerte, en todo caso, en mi ausencia.

La culpabilidad estructuralmente imborrable no depende ya de esta falta o de aquella, sino de la confesión misma, de la escritura confesional. La primera y la última culpa sería la puesta en marcha pública de la autojustificación, de la autodisculpa y el vergonzoso placer que el cuerpo experimenta por eso —ya o todavía—. La culpabilidad ya no puede borrarse porque depende del cuerpo de la confesión, de su inscripción literal. Es el pulso de la confesión. Se conecta compulsivamente a la pulsión que se dedica a reconocer la culpa por escrito, contradiciendo o negando de esa manera la confesión en el seno de la confesión[33].

31. *Ibid.*, p. 346 [trad. castellana, p. 328].
32. *Ibid.*, p. 350 [trad. castellana, p. 332].
33. Por supuesto, habría que poner en marcha otras lecturas de De Man en torno a los motivos de la materialidad de la inscripción y del borramiento (véase «Shelley Disfigured» y «Autobiography as De-Facement», en *The Rhetoric of Romanticism*, Columbia University Press, 1984.

La segunda razón por la cual subrayo el léxico de lo *imborrable*, la considero menor y modestamente autobiográfica. Pero su alcance, si lo hay, depende de una extraña experiencia de la fecha así como de la huella de una firma. En este caso, se trata del archivo de una dedicatoria, de una «inscripción», como se dice en inglés. ¿Me atreveré a citarla? En el ejemplar de *Alegorías de la lectura* que me dedicó, en el mes de noviembre de 1979, puedo leer: «Para Jacques, con imborrable amistad, Paul». A la «inscripción» hecha con tinta seguían, a lápiz, estas últimas palabras: «sigue una carta». Sí, «sigue una carta». Lo que sigue es conocido, al menos un poco, lo que sigue póstumamente. De Man muere cuatro años más tarde, en 1983, dejándonos con las dolorosas herencias que ustedes conocen, para un «tarde o temprano» virtualmente indeterminable. Sigue una carta: ésta fue también la continuación de una historia en la que algunos creyeron poderle reprochar a De Man no tanto el haber hecho esto o aquello cuanto, sobre todo, incluso únicamente, el haber disimulado, el no haber confesado, lo que tendría que haber confesado. Los procuradores le reprocharon no haber confesado públicamente lo que escribió un buen día, precisamente, durante la guerra. Ya que su culpa habrá consistido también en escribir. Se trata de algo que nos puede hacer soñar —con el «tarde o temprano» de los archivos, con las máquinas en general y con las máquinas de confesiones—. Como bien sabemos, hay máquinas para hacer que se confiese. Y hay a quienes les gusta eso. La policía, la inquisición, los inquisidores, los procuradores y los torturadores de todas las épocas conocen perfectamente esas máquinas de arrancar confesiones. También conocen el jubiloso placer que pueden experimentar más por el manejo de esas máquinas, por la confesión que arrancan, por la extirpación de la confesión que por el conocimiento de lo verdadero, por el saber de aquello a lo que se refiere —se supone— la confesión. En esta tradición familiar y sin edad, a los que manipulan dichas máquinas de confesar les preocupa menos la falta cometida que el placer que experimentan al exigir, incluso al dictar, la confesión de la misma. Pero lo que pocas veces saben, lo que De Man sí sabía en cualquier caso —y éste es uno de los temas de este texto—, es que la confesión, *tanto* por parte del *addressee* como del *addressor*, del destinatario como del remitente, es en sí misma, dicha confesión, en el acto de su inscripción, siempre culpable —más *y* menos, más *o* menos culpable que la culpa que se trataría de confesar—. En una palabra, la confesión, y por ambos lados, nunca es inocente. He ahí una primera máquina, la ley implacable y repetitiva de un pro-grama innegable, he ahí la economía irrefutable de un cálculo inscrito de antemano. Lo innegable, aquí como siempre, es lo que se puede solamente denegar.

Nos hemos encontrado, hace un momento, con la expresión «texto-máquina». Toda esta demostración gira en torno al texto-máquina, a la obra de escritura-máquina. El concepto de máquina textual es a la vez producido por De Man y como hallado, descubierto, *inventado* por él en el texto de Rousseau. Se habla así de la invención del cuerpo de Cristo para designar la experiencia que consiste en descubrir de forma inaugural, ciertamente, pero hallando un cuerpo que, sin embargo, se encontraba ya ahí, en este o aquel lugar, y que era preciso encontrar, descubrir, *inventar*. Aunque desvele el cuerpo de lo que ya está ahí, dicha invención es un acontecimiento. De Man inventa el texto-máquina al descubrir y al citar, para justificar su expresión, un determinado pasaje del Cuarto Paseo[34] que habla, en efecto, de un «efecto maquinal». Pero hay asimismo, en Rousseau, muchos otros ejemplos de máquina, a la vez protéticos y mutiladores. También les haremos esperar.

Esto debe ponerse en conexión con todo el trabajo de De Man, con su estilo y con los axiomas de lo que denomina, después de *Visión y Ceguera*, en ese artículo y en otros lugares, insistiendo cada vez más en ello, una «deconstrucción». Ésta implica siempre la referencia a cierta maquinalidad, a la automaticidad del cuerpo o del corpus autómata. La alusión, en ese mismo ensayo, a las marionetas de Kleist remite a otras referencias de Kleist (por ejemplo en «Fenomenalidad y materialidad en Kant», en *La Ideología estética* [1996]). «Excusas (*Confesiones*)» es asimismo el teatro de las marionetas de Rousseau (que De Man no asocia nunca, para gran sorpresa mía, con el nombre de pila de Marion):

> Al decir que la excusa no es sólo una ficción sino también una máquina, se añade a la connotación del distanciamiento referencial y de la improvisación gratuita, la de la implacable repetición de un modelo preordenado. Al igual que las marionetas de Kleist, la máquina es a la vez «anti-grav», la anamorfosis de una forma distanciada del sentido [un poco como el «*il y a*» (hay) neutro, anónimo e insignificante en Blanchot y Lévinas] y capaz de asumir cualquier estructura, y perfectamente *cruel* [el subrayado es mío] en su incapacidad para modificar su propia estructura por unas razones no estructurales. La máquina *es semejante* [«*is like*», el subrayado también es mío] a una gramática del texto cuando ésta está aislada de su retórica, cuando es el elemento puramente formal sin el cual ningún texto se puede producir. No puede haber uso del lenguaje que no sea, en una determinada perspectiva, radicalmente formal, es decir, mecánico, por profunda que sea la disimulación de ese aspecto mediante ilusiones estéticas, formalistas[35].

34. *Les Rêveries du promeneur solitaire*. Quatrième Promenade, p. 1034 [trad. castellana, p. 86].

¿Por qué esa semejanza («*is like*»)?, y ¿por qué «cruel»? ¿Por qué sería *cruel* un texto-máquina? ¿No malo, sino cruel por sus efectos, cruel por el sufrimiento que inflige? La palabra *crueldad* hace siempre alusión al derramamiento de sangre, y todo el teatro de la crueldad a la herida y a la mutilación. De lo que se trata ahí es de la sangre pero también, más allá de la sangre y de su visibilidad, del placer que se experimenta al sufrir o al hacer sufrir, incluso al hacerse sufrir. Tal vez de cierta pulsión de muerte. En cualquier caso, de sufrir por el placer: placer de sufrir, placer de hacer sufrir o de dejar sufrir.

¿Qué relación existe entre la crueldad de ese «texto-máquina» y lo que De Man denomina, al final del recorrido, el «acontecimiento textual»? Otra forma de repetir nuestra pregunta inicial: ¿cómo pensar conjuntamente la máquina y el acontecimiento, una repetición maquinal y lo que ocurre? ¿Lo que le ocurre a qué? ¿A quién? ¿Y qué le ocurre a quién? Pues nuestra pregunta acerca de la máquina y del acontecimiento es asimismo una pregunta acerca de quién y de qué, entre el «quién» y el «qué».

De Man habla de excusa, no nombra casi nunca el perdón. Parece excluir el problema específico del perdón de su campo de análisis. En primer lugar, sin duda, porque tanto Rousseau como Austin, que son aquí las referencias rectoras, hablan también masivamente de excusa, antes que de perdón. A no ser que De Man considere, tal vez como Rousseau y como Austin, que lo que se dice de la excusa vale también para el perdón. Eso es algo que queda por ver. Dos hipótesis al respecto.

Primera hipótesis: De Man no ve ninguna diferencia esencial entre perdón y excusa. Esto es sostenible pero deja fuera de la cuestión unas bazas históricas y semánticas enormes. La posibilidad misma de esta distinción no se pone en cuestión. La dejo pues de lado.

La otra hipótesis valdría tanto para Austin como para De Man. Lo que les interesa, en tanto que modalidad pragmática o realizativa, es lo que ocurre solamente del lado de quien ha cometido la falta, nunca del otro, del lado de la víctima. Lo que quieren analizar es el acto que consiste en decir «me excuso» o «*I apologize*», antes que «pido perdón» y antes, sobre todo, que «perdono». Lo que les interesa a ambos, y a lo que creen que pueden limitarse, no es la posibilidad de perdo-

35. *Allégories de la lecture*, p. 351 [trad. castellana, pp. 332-333].

nar, ni siquiera de excusar, sino lo que *se hace* cuando *se dice*, de modo realizativo, «excúseme» y, más concretamente, «me excuso». El resto está fuera de su campo. De Man, por lo tanto, no habla casi nunca del perdón —si lo he comprobado bien—, salvo de paso, como si nada, en dos ocasiones. Una de ellas concierne a lo que, dice él, es «fácil de perdonar (*easy to forgive*) desde el momento en que el motivo del hurto se torna comprensible». Pero, ahí también, De Man se queda del lado del que se excusa y piensa que es «fácil de perdonar»:

> La alegoría de esta metáfora, revelada por Rousseau en la «confesión» de su deseo por Marion, funciona como una excusa si estamos dispuestos a juzgar el deseo según las apariencias. Si estamos de acuerdo en que Marion es deseable, o que Rousseau es ardiente hasta ese punto, el motivo del hurto se torna entonces comprensible y fácil de perdonar. Habría hecho cualquier cosa por amor hacia ella, y ¿quién sería tan austeramente literalista como para dejar que un poco de propiedad constituyese un obstáculo para un amor naciente?[36].

La segunda ocurrencia de la palabra «perdón» se encuentra en un pasaje que comporta la única referencia a Heidegger, cuya definición de la verdad como revelación-disimulación sigue siendo determinante en toda esta estrategia. Y la estrategia casi heideggeriana de De Man se parece, por lo menos, a la de Lacan en esta medida. Al final de los años setenta, De Man inscribe, en efecto, su propio gesto de deconstrucción y su propia interpretación de la diseminación —quiero decir su apropiación de estas dos insistentes palabras, *deconstrucción* y *diseminación*, que están por doquier y bien a la vista en ese artículo—, en una doble proximidad muy ambigua: proximidad con un determinado lacanismo, legible tanto en lo que se dice acerca de la represión como un «acto de habla entre otros», del deseo y del lenguaje como, incluso, en el recurso a la verdad según Heidegger; pero proximidad asimismo, pese a ese lacanismo, con un determinado deleuzianismo de la época del *Antiedipo*, en lo que une al deseo con la máquina, casi podría decirse con una máquina deseante. La forma de desenredar todos estos hilos (deconstrucción diseminal, lacanismo y deleuzianismo) en lo que es la firma original de De Man es lo que me gustaría ser capaz de hacer, sin estar seguro, muy por el contrario, de conseguirlo hoy. Pero queda que todas mis preguntas conciernen oblicuamente a los discursos lacaniano y deleuziano, allí donde, pese a tantas oposiciones o diferencias aparentes, éstos aún se entrecruzan. En uno de esos lugares, el discurso

36. *Ibid.*, p. 340 [trad. castellana, p. 323].

de De Man se situaría en ese punto de cruce heideggeriano-lacaniano-deleuziano y daría testimonio de su posibilidad.

Ésta es la alusión a la «culpabilidad perdonada» («*guilt is forgiven*»):

> La promesa es proléptica pero la excusa, tardía, se pide siempre después del crimen; puesto que el crimen es la exposición (*exposure*), la excusa consiste en recapitular la exposición a modo de disimulación (*the exposure in the guise of concealment*). La excusa es una artimaña que permite la exposición (*exposure*) en nombre de la disimulación (*in the name of hiding*), un poco como el Ser, en los últimos escritos de Heidegger, que se revela al disimularse (*reveals itself by hiding*). Dicho de otro modo, la vergüenza utilizada como excusa permite que la represión funcione como revelación y que, de esa manera, se tornen intercambiables el placer y la culpabilidad. La culpabilidad es perdonada (*Guilt is forgiven*) porque autoriza el placer de revelar su represión. Se sigue de ello que la represión es, de hecho, una excusa, un acto de habla entre otros[37].

Éstos son, salvo distracción por mi parte, los únicos préstamos al léxico del perdón, en lo que constituye una potente genealogía de la excusa. La escena de la excusa sería una artimaña económica, una estratagema y un cálculo, consciente o inconsciente, con vistas al mayor placer al servicio del mayor deseo. Más tarde volveremos sobre la complicación de este deseo, de su máquina de escribir como máquina de mutilar.

Si hay asimismo una adventicidad propia, una irrupción de tipo realizativo en el momento de la confesión pero también en el momento de la excusa, ¿se puede distinguir la confesión de la excusa, como quiere hacerlo De Man? ¿Se puede distinguir entre la confesión como confesión de una falta (a saber, una verdad revelada-disimulada, según el esquema heideggeriano así acreditado) y, por otra parte, la confesión como excusa? Porque De Man propone claramente aislar las dos estructuras y los dos momentos al principio de su texto. Pretende distinguir entre esas dos modalidades de confesión, la confesión de una falta y la excusa, teniendo en cuenta la referencialidad, a saber, la referencia de éstas a un acontecimiento —extraverbal o verbal—. La distinción así propuesta es la única capaz de dar cuenta, en su opinión, de la distancia, en la repetición, entre dos textos, las *Confesiones* y el Cuarto Paseo. Separadas por diez años, ambas confesiones se refieren al mismo acontecimiento, el hurto de la cinta y la men-

37. *Ibid.*, p. 342 [trad. castellana, p. 325].

tira que siguió. Pero se referirían de forma distinta. La confesión «enunciada en el modo de la verdad revelada (*stated in the mode of revealed truth*)» recurre a una «*evidence*» (prueba, manifestación, cuerpo del delito alegado) que sería «referencial (la cinta)», mientras que la «*evidence*», para la confesión «enunciada en el modo de la excusa (*stated in the mode of excuse*)», solamente podría ser «verbal»[38]. Es el comienzo de un análisis difícil. Éste, tengo que confesarlo a mi vez, me deja a menudo perplejo. No estoy seguro, por ejemplo, de que, si hay referencia para una confesión que confiesa una culpa, dicha referencia consista aquí, como lo dice tan rápidamente De Man, en «la cinta» («es referencial [la cinta]», señala, «*is referential [the ribbon]*»). La referencia de la confesión, la culpa, es el *hurto* de la cinta y no la cinta, y sobre todo, más gravosamente, la mentira que vino después, y el acto verbal que acusó a la «pobre Marion». Pese a tener razón De Man al recordar que «robar es actuar y dicha acción no incluye elementos verbales necesarios»[39], la referencia de la confesión no es únicamente el hurto, sino la mentira que vino después.

De Man propone, pues, aquí una distinción a la vez sutil, necesaria y problemática. Ésta me parece frágil en un proceso que, de todas formas, es adventicio, doble o triplemente adventicio, en el sentido de la memoria, del archivo y del realizativo: *en primer lugar*, a título de información, es adventicio por referencia a un acontecimiento irreversible y ya acaecido; *en segundo lugar*, produce, por añadidura, un acontecimiento técnico, una archivación, una inscripción o una consignación del acontecimiento; y finalmente, *en tercer lugar*, es adventicio en un modo cada vez realizativo y que es preciso esclarecer. La distinción propuesta por De Man es útil, por consiguiente, pero exige todavía que se la diferencie. Porque, pese a que, efectivamente, en la confesión existe un alegato de verdad que hay que revelar, que hacer saber, por lo tanto, un gesto de tipo teórico, una dimensión cognitiva o, como dice De Man, epistemológica, una declaración semejante de Rousseau con respecto al robo de la cinta no es una confesión o el reconocimiento de una falta más que bajo una estricta condición y en una determinada medida. Es preciso que ésta no se deje determinar en ningún caso por esa dimensión cognitiva, ni reducir a ella, ni se deje siquiera analizar como dos elementos disociables (el que De Man denomina el cognitivo y el otro, el apologético). *Hacer* saber no se reduce a saber pero, sobre todo, hacer saber una *culpa* no se reduce a

38. *Ibid.*, pp. 336 ss. [trad. castellana, pp. 319 ss.].
39. *Ibid.*, p. 337. «*To steal is to act and includes no necessary verbal elements*» (*Allegories of Reading*, Yale University Press, 1979, p. 281) [trad. castellana, p. 320].

hacer saber cualquier cosa; *ya* es acusarse e internarse en un proceso realizativo de excusa o de perdón. Una declaración que aportara un saber, una información, algo que conocer, no sería en ningún caso una confesión aunque la cosa que hay que conocer, aunque el referente cognitivo estuviese determinado, por lo demás, como una falta: puedo informar a alguien de que he matado, robado o mentido sin que eso sea en modo alguno el reconocimiento de una falta o una confesión. La confesión no pertenece al orden del saber o del hacer-saber. Por eso, Agustín se plantea la cuestión de saber por qué debe confesarse a Dios que ya lo sabe todo. Respuesta: la confesión no consiste en hacer saber, en informar, en instruir al otro, sino en excusarse, en arrepentirse, en pedir perdón, en convertir la culpa en amor, etc. Para que haya declaración confesional o confesión, es preciso que, de manera indisociable, yo reconozca que soy culpable, con una forma de reconocimiento que no es del orden del conocimiento, y que, por consiguiente, al menos de manera implícita, yo empiece a acusarme y, por lo tanto, a excusarme o a presentar excusas, incluso a pedir perdón. Sin duda, hay una instancia irreductible de «verdad» en este proceso pero dicha verdad, precisamente, no es una verdad por conocer o, como lo dice tan a menudo De Man, por revelar. Sino, de nuevo con palabras de Agustín, una verdad por «hacer», por «verificar», por así decirlo, y este orden de la verdad no es de orden cognitivo. Queda por repensar semejante verdad allí donde ésta no depende del saber. No se trata de una revelación. En cualquier caso, esa revelación, si se quiere mantener dicho nombre, no consiste solamente en alzar un velo para dejar ver de forma neutra, cognitiva o teórica. Una discusión más en profundidad y más paciente debería, pues, tratar —ya que reconozco no verlo nada claro aquí— de lo que De Man denomina «verificación». Ésta le permite, si lo entiendo bien, disociar la confesión de las *Confesiones* de las excusas de las *Ensoñaciones*:

> La diferencia entre la excusa verbal y el crimen referencial no es una simple oposición entre una acción y una enunciación que concierne a una acción. Robar es actuar y esa acción no incluye elementos verbales necesarios. Confesar es discursivo, pero el discurso está regido por un principio de verificación referencial que incluye un momento extraverbal: aunque se confiese que se *dice* (en lugar de haber *hecho*) algo [y esto es efectivamente lo que ocurre también, lo recordaba hace un momento, con Rousseau: confiesa tanto haber *dicho* como haber *hecho*], la verificación de este acontecimiento verbal, la decisión que concierne a su existencia o inexistencia, no es de naturaleza verbal sino fáctica —el conocimiento del hecho de que la enunciación ha tenido verdaderamente lugar—. Ninguna posibilidad de verifica-

> ción semejante existe para la excusa, cuya enunciación, efecto y autoridad son, todos ellos, verbales: su función no consiste en declarar sino en convencer, proceso «interior» [alusión al «sentimiento interior» de Rousseau] del que sólo pueden dar testimonio las palabras. Como es sabido por lo menos desde Austin, las excusas son un ejemplo complejo de lo que éste denominaba las enunciaciones realizativas, una variedad de acto de habla[40].

Esta serie de afirmaciones no me parece siempre clara ni convincente. El «proceso interior» también puede ser, incluso lo es siempre, el objeto de una referencia, inclusive en el testimonio; y un testimonio no es nunca verbal solamente. En contrapartida, si hay determinación de lo «fáctico» y de la ocurrencia fáctica de algo que efectivamente ha tenido lugar, ésta pasa siempre a través de un testimonio verbal o no.

Me sorprenden tanto más estos pasajes cuanto que a De Man parece importarle mucho una distinción que después, en verdad inmediatamente después, tiene que suspender, por lo menos a propósito del ejemplo considerado, Rousseau, y, en mi opinión, en todas partes. Desde la siguiente frase, la distinción, en efecto, se suspende, se interrumpe por lo tanto, con un «así como» («de modo realizativo *así como* cognitivo») que describe, dice De Man, «el interés del texto de Rousseau» —yo diría el interés de Rousseau sin más e incluso, radicalizando el asunto, cualquier «interés» en general:

> El interés del texto de Rousseau es que funciona explícitamente de modo realizativo así como cognitivo y que proporciona de esta manera indicaciones sobre la estructura de la retórica realizativa: esto ya está establecido en el texto cuando la confesión no logra cerrar un discurso que se siente obligado a pasar del modo confesional al modo apologético.

Ciertamente. Pero me pregunto si el modo confesional no es ya, siempre, un modo apologético. En verdad, no hay aquí dos modos disociables ni dos tiempos diferentes, de manera que haya que «pasar» del uno al otro. Ni siquiera creo que lo que De Man llama «el interés del texto de Rousseau», por consiguiente, su originalidad, consista en tener que «pasar» del modo confesional al modo apologético. Todo texto confesional ya es apologético. Toda confesión comienza, por definición, por presentar excusas o por excusarse.

Dejemos pues esta dificultad como está. Ésta va a asediar a todo lo que vamos a decir en adelante. Volvamos a lo que De Man denomina

40. *Allégories de la lecture*, p. 337 [trad. castellana, pp. 320-321].

«la distinción entre la confesión enunciada en el modo de la verdad revelada y la confesión enunciada en el modo de la excusa». Esta distinción organiza, en mi opinión, toda su demostración. Ahora bien, encuentro esta distinción imposible, en verdad indecidible. Esa indecidibilidad constituiría, por lo demás, todo el interés, la oscuridad, la especificidad indescomponible de lo que se denomina una confesión, una confesión de una falta, una excusa o un perdón solicitado. Pero si fuésemos todavía más lejos en este sentido, apartándonos del contexto y del elemento de la interpretación demaniana, sería porque tocamos aquí el equívoco de una síntesis originaria o pre-originaria sin la cual no habría nunca ni huella ni inscripción, ni experiencia del cuerpo o de la materialidad. Se trataría del equívoco entre la verdad por conocer, por revelar o por constatar, *por una parte*, la que según De Man concerniría al orden de lo confesional puro y simple y, *por otra parte*, la del puro realizativo de la excusa y que De Man llama la apologética. Dos órdenes análogos, en resumidas cuentas, a los del constatativo y del realizativo. Debido a ese equívoco mismo, que invade el lenguaje y la acción en su origen, nosotros ya estamos excusándonos, incluso pidiendo perdón, precisamente de ese modo ambiguo y perjuro.

Según una vía cuya fatalidad no han dejado de percibir ni Austin ni De Man, todo constatativo se enraíza en la presuposición de un realizativo por lo menos implícito. Todo enunciado teórico cognitivo, toda verdad por revelar, etc., adopta una forma testimonial, la de un «yo pienso» o «yo digo» o «yo creo», «yo tengo el sentimiento interno de que», etc., «yo conservo una relación conmigo mismo a la que tú no accedes jamás inmediatamente y por la cual debes creerme bajo palabra». Desde ese momento, puedo mentir y dar un falso testimonio, allí precisamente donde te digo «te hablo, yo, a ti», «te pongo por testigo», «te prometo», o «te confieso», «te digo la verdad». Debido a esa forma general y radical de la testimonialidad, allí donde alguien habla, el falso testimonio siempre será *posible*, así como el equívoco entre estos dos órdenes. Jamás se podrá por lo demás demostrar, jamás se podrá aportar la prueba propiamente teórica de que alguien ha mentido, es decir, de que no creía, de buena fe, lo que decía. El mentiroso puede alegar siempre, sin ningún riesgo de que se le desmienta, que iba de buena fe cuando hablaba, aunque fuese para decir lo noverdadero. La mentira permanecerá siempre *improbable*, incluso allí donde uno está, de otro modo, seguro de ella.

Al dirigirme al otro, siempre he de solicitar la fe o la confianza, rogar que se me crea bajo palabra, allí donde el equívoco es imborrable y el perjurio siempre posible, precisamente inverificable. Esa necesidad no es otra que la soledad, la singularidad, la inaccesibilidad

del «en cuanto a mí», la imposibilidad de tener una intuición originaria e interior de la experiencia propia del otro *ego*, del *alter ego*. Esta misma necesidad es necesariamente experimentada, desde ambos lados de la interpelación o de la destinación (del lado del remitente y del destinatario), como el lugar de una violencia y de un abuso siempre posibles y para los cuales la confesión apologética ya está en marcha. Digo «confesión apologética» para utilizar las dos nociones demanianas aquí indisociables, siempre indisociables. Y no solamente en Rousseau. Pero, también por eso, es interesante Rousseau. Soportó de forma ejemplar esa común fatalidad. Una fatalidad así no es solamente una desgracia, una trampa o una maldición de los dioses. Es asimismo la única posibilidad de hablar con el otro, de bendecir, de decir o de hacer la verdad. Dado que siempre puedo mentir y que el otro siempre puede ser víctima de esa mentira, al no tener jamás el mismo acceso que yo a lo que yo pienso o quiero decir, comienzo siempre, al menos implícitamente, por confesar una culpa, un abuso o una violencia posibles, un perjurio elemental, una traición originaria. Comienzo siempre por pedir perdón cuando me dirijo al otro y, precisamente, de esa manera equívoca, aunque sea para decirle cosas tan constatativas como, por ejemplo, «¿sabes?, está lloviendo».

Por eso me siento tan de acuerdo con él en la fase final de su interpretación, aquella que más le importa y que concierne a la discontinuidad y al salto de las *Confesiones* al Cuarto Paseo, cuando evoca entonces De Man un «crepúsculo entre el conocimiento y el no-conocimiento». Insisto incluso: no creo que un crepúsculo venga a oscurecer una claridad inicial y cubra solamente el paso de las *Confesiones* a las *Ensoñaciones*... El crepúsculo me parece consustancial, desde el origen, a la confesión, e incluso en esta dimensión que a De Man le gustaría retener en el orden del saber: dimensión puramente cognitiva, epistemológica, momento de verdad revelada. De Man aboga, en las siguientes líneas, por la necesidad de un *paso*, es decir, asimismo de una transformación o de un desplazamiento de las *Confesiones* al Cuarto Paseo. Ahora bien, esto me parece que vale ya para las *Confesiones*. Si tengo razón, esto haría difícilmente sostenible el alegato de un cambio de régimen entre ambas, al menos a este respecto:

> Pero el texto ofrece otras posibilidades. El análisis de la vergüenza como excusa revela el vínculo tan fuerte entre la ejecución de las excusas y el acto de comprensión. Aquél condujo a la problemática de la disimulación y de la revelación, que es evidentemente una problemática de la cognición. La excusa se hace en un crepúsculo epistemológico entre el conocimiento y el no-conocimiento; ésa es también la razón por la cual la excusa debe estar centrada en la mentira y Rousseau puede excusarse de todo, siempre y cuando se le excuse por haber mentido. Cuando eso se revela falso, cuando su afirmación de haber vivido para la verdad (*vitam impendere vero*) es puesta en cuestión desde el exterior, la clausura de la excusa («que se me permita no volver a hablar nunca de ello») se torna ilusoria, y hay que escribir la *Cuarta Ensoñación*[41].

Si «la clausura de la excusa», al final de la confesión de las *Confesiones*, «se torna ilusoria», es porque ya está ahí, en las *Confesiones*. Y seguirá siendo una «ilusión» (*delusion*) después de la *Cuarta Ensoñación*. Más adelante calibraremos sus consecuencias.

Volvamos a ese valor de acontecimiento. El acontecimiento afecta al «quién» y al «qué». Afecta y cambia las singularidades de todo tipo, aunque sea a título de acontecimiento pasado, inscrito o archivado. La irreductible adventicidad del acontecimiento en cuestión, que debe ser, por consiguiente, retenido, inscrito, trazado, etc., puede ser también la cosa misma que se archiva de esa forma, pero debe ser igualmente el acontecimiento de la inscripción. Al consignar, ésta produce un nuevo acontecimiento, afectando así al acontecimiento presuntamente primario que ella, al parecer, retiene, engrama, consigna, archiva. Está el acontecimiento que se archiva, el acontecimiento *archivado* (y no hay archivo sin un cuerpo; prefiero decir «cuerpo» antes que «materia» por unas razones que intentaré justificar más tarde) y está el acontecimiento *archivante*, la archivación. Ésta no se confunde, estructuralmente, con el acontecimiento archivado aunque, en algunos casos, sea indisociable de él, incluso contemporánea de él.

La lectura de Rousseau concierne a lo que el propio De Man denomina un «acontecimiento textual». Admirable lectura, interpretación paradigmática en verdad de un texto que aquélla plantea como paradigmático, a saber, la confesión y la excusa de Rousseau, ya se las considere sucesivas, como querría De Man, o simultáneas e indisociables, tanto en su tiempo como en su estructura. Doble paradigma, pues, paradigma sobre paradigma. Porque, aunque la lectura de De Man sea ejemplar, canónica en lo sucesivo, por su carácter inaugural y la primera puesta en marcha rigurosa, en ese célebre pasaje, de algunos protocolos teóricos de lectura (en particular, aunque no sólo, de una teoría del realizativo cuyas complicaciones austinianas yo seguí y agravé en otro lugar), dicha lectura declara, ella misma, tratar de un «acontecimiento paradigmático» (son las palabras de De Man) en la obra de Rousseau:

41. *Ibid.*, p. 342 [trad. castellana, p. 325].

> Se nos invita a que creamos que este episodio [la cinta robada] nunca ha sido revelado a nadie antes de serlo al privilegiado lector de las *Confesiones* «y [...] que el deseo de librarme de él [de ese peso], en cierto modo, ha contribuido mucho a la resolución que he tomado de escribir mis confesiones» (1, p. 86). Cuando, en la *Cuarta Ensoñación*, Rousseau vuelve a las *Confesiones*, distingue de nuevo ese mismo episodio como un acontecimiento paradigmático, el núcleo de su relato autobiográfico[42].

Es entonces, a partir del segundo párrafo de su introducción, cuando De Man utiliza la expresión «acontecimiento textual», expresión que volverá a aparecer en la última página del mismo ensayo. Aquí, prosigue De Man:

> Esa elección [del hurto de la cinta y de la mentira que le siguió como episodio paradigmático] es, en sí misma, tan arbitraria como sospechosa, pero nos brinda un *acontecimiento textual* [el subrayado es mío] de un interés exegético indiscutible: la yuxtaposición de dos textos confesionales unidos por una repetición explícita, la confesión, en cierto modo, de una confesión[43].

Que esa elección sea considerada por De Man como «arbitraria» y «sospechosa» es una hipótesis que habrá que tomar en serio, aun cuando no se esté dispuesto a suscribirla sin reservas. Porque en ella se basa, en definitiva, toda la interpretación de De Man, especialmente sus conceptos de gramática y de máquina. Al final del texto, él hablará del «efecto gratuito de una gramática textual (*gratuitous product of a textual grammar*)»[44]; o también, siempre a propósito de esa estructura de repetición maquínica, de «un sistema a la vez completamente arbitrario y completamente susceptible de repetición, *como* una gramática (*a system that is both entirely arbitrary and entirely repeatable,* like *a grammar*)»[45]. Subrayo de nuevo el indicio de una analogía: «como» («*like*»).

La expresión «acontecimiento textual» (*textual event*) vuelve a encontrarse en la conclusión, muy cerca de la última palabra. Ya no se trata esta vez de la última palabra de un capítulo sino de la última palabra de un libro puesto que, en el *corpus* de De Man, es el último capítulo del último libro que habrá publicado y releído en vida.

Ahora bien, es y no es el mismo «acontecimiento textual»; ya no

42. *Ibid.*, p. 334 [trad. castellana, pp. 317-318].
43. *Ibid.* [trad. castellana, p. 318].
44. *Ibid.*, p. 357 [trad. castellana, p. 337].
45. *Ibid.*, p. 358 [trad. castellana, p. 338].

es aquel del que se habla al principio del texto. Aparentemente, sería el mismo, ciertamente, porque se trata todavía de lo que sucede con ese pasaje paradigmático de las *Confesiones*. Pero este acontecimiento ya está aquí analizado, determinado, interpretado, localizado en un mecanismo determinado, a saber —volveremos más tarde sobre ello—, un anacoluto o una parábasis, una discontinuidad o, por citar la conclusión de De Man, «una revelación repentina de la discontinuidad entre dos códigos retóricos. Este acontecimiento textual aislado, como lo muestra la lectura de la *Cuarta Ensoñación*, está diseminado a través de todo el texto, y el anacoluto se extiende a todos los puntos de la línea figurada o de la alegoría»[46].

¿Cómo se inscribe este «acontecimiento textual»? ¿Cuál es la operación de su inscripción? ¿Cuál es la máquina de escribir que a la vez lo produce y lo archiva? ¿Cuál es el cuerpo, incluso la materialidad, que confieren a esa inscripción a la vez un soporte y una resistencia? Y, en primer lugar, ¿qué relación esencial mantiene este acontecimiento textual con una escena de confesión y de excusa?

Puesto que nos preparamos a hablar de la materia o, más concretamente, del cuerpo, señalemos en primer lugar que De Man, muy curiosamente, no les concede prácticamente ningún interés —por unas razones que cree sin duda justificadas y que, en mi opinión, no lo son más que en parte— ni a la materia y cuerpo de la cinta misma, ni a su uso, puesto que lo considera «carente él mismo de sentido y de función (*devoid of meaning and function*)», circulando «simbólicamente como puro significante (*symbolically as a pure signifier*)»[47]. Todo ocurriría como en la carta robada, al menos tal y como es interpretada por Lacan, al cual le objeté hace tiempo que si el contenido de la carta parecía indiferente era porque cada uno de los protagonistas, así como cada lector, sabía al menos que ésta significaba el perjurio y la traición de la fe jurada. Del mismo modo, aquí apuntaré que la cinta no es un significante tan libre ni tan indeterminado: tiene como poco una significación sexualizable de adorno y de fetiche; y tal vez tiene, por las mismas, otras más.

Porque a De Man tampoco le interesa el párrafo intermedio entre el relato de la muerte de Mme. de Vercellis a consecuencia de un cáncer de pecho (su doble expiración, su última palabra) y el comienzo de la confesión de la culpa respecto de la cual Rousseau habla del

46. *Ibid.* «[...] *a sudden revelation of the discontinuity between two rhetorical codes. This isolated textual event, as the reading of the Fourth Rêverie shows, is disseminated throughout the entire text and the anacoluthon is extended over all the points of the figural line or allegory*» (*Allegories of Reading*, p. 300) [trad. castellana, p. 338].
47. *Ibid.*, p. 283; trad. francesa, p. 339 [trad. castellana, p. 322].

«insoportable peso de los remordimientos» de los que no sanará ni se consolará nunca. El párrafo que De Man no tiene en cuenta describe nada menos que una escena de herencia. Se trata del testamento de Mme. de Vercellis, aquella de la que De Man dice sin embargo, nos acordamos de ello, que no hay ninguna razón para «sustituirla» por Marion («nada en el texto», dice, sugeriría semejante «concatenación») ni, por lo tanto, *a fortiori* ninguna razón para «sustituirla» por Mme. de Warens, de la que De Man no habla ni una sola vez en dicho contexto y con la que, como yo recordaba, Rousseau se había encontrado por primera vez el mismo año, unos meses antes, coincidiendo más o menos dicho encuentro con su común abjuración, con su conversión casi simultánea al catolicismo.

Esa escena de herencia es asimismo una escena de *sucesión*, en el tercer sentido de esa palabra que distinguimos la última vez. Aquella me parece rotunda, en este lugar, por mil razones que no desarrollaré y a las que me sorprende que De Man no haya concedido ninguna atención. En ésta hay que tener en cuenta, por esencia o por excelencia, como en cualquier escena de herencia o de sucesión, unas leyes de *sustitución*, es decir, ley sin más, a saber, responsabilidad, deuda o deber, por consiguiente, culpabilidad y perdón. Sustitución de personas y de cosas, de «quién» y de «qué», en los terrenos del derecho personal y del derecho real, puesto que no hay que olvidar que la cinta pertenece más o menos claramente a esa escena así como al patrimonio de las cosas y de los valores que se dejan en herencia. Aunque se trate de algo que carece de valor, como se va a ver, de una cosa vieja y usada, como lo señala Rousseau, una cosa desgastada si no fuera de uso, su valor de cambio está atrapado en la lógica de sucesión o de sustitución constituida por la herencia. Y tendremos otra vez que tener en cuenta aquí más de una sustitución. Tanto aquellas de las que habla De Man como de las que no habla.

Para que esto les resulte a ustedes más concreto, he aquí las líneas por las que no parece interesarse De Man:

> Había legado un año de sus sueldos a sus criados inferiores; pero al no constar yo en la lista del personal de su casa, no obtuve nada. [...] Resulta muy difícil que la disolución de un hogar no entrañe un poco de confusión en la casa y que no se extravíen muchas cosas. Sin embargo, la fidelidad de los criados y el cuidado de M. y Mme. Lorenzi eran tales que no se echó nada en falta en el inventario. Sólo Mlle. Pontal perdió una cintita ya vieja de color rosa y plateado[48].

48. *Les Confessions*, p. 84 [trad. castellana, p. 127].

De Man también omite —no sé por qué— estas dos palabritas, «ya vieja», en la cita que hace de esta frase, que extrae por lo tanto de su contexto y sin haber citado el párrafo anterior, el que yo llamaría *testamentario*. Sin duda, el inventario en el transcurso del cual se notó la desaparición de la cinta no es el momento de la herencia misma, el tiempo de la sucesión, pero sí es como su continuación inseparable; y Mlle. Pontal, que «perdió» la «cintita», había recibido seiscientas libras de herencia, veinte veces más que todos los criados que recibieron además, todos ellos, algunos legados particulares. Rousseau no recibió nada en herencia y se queja de ello. Esas escenas de herencia y de inventario, que De Man no evoca, no son las que Rousseau describe antes de contar la muerte de Mme. de Vercellis y en las que ya se trata de legado: los allegados de Mme. de Vercellis, pensando ya en el legado, habían hecho todo para alejar a Rousseau y «apartarlo de sus ojos», dice él. A este párrafo, que precede al relato, es al que se refiere sin duda la nota de De Man que me sorprendió un poco:

> La historia embarazosa en la que Rousseau es rechazado por Mme. de Vercellis, quien muere de un cáncer de pecho, precede inmediatamente a la de Marion, pero nada en el texto sugiere una concatenación que permitiera sustituir a Mme. de Vercellis por Marion en una escena de rechazo.

Curiosamente, De Man no cree tener que acreditar esta sustitución. Curiosamente, ya que, por el contrario, todo su texto pondrá en marcha, de forma decisiva, una lógica de la sustitución. Más adelante, en lo que no constituye, ciertamente, su última palabra sobre el asunto, De Man habla profusamente de una «sustitución entre Rousseau y Marion» e, incluso, de «dos niveles de sustitución (o de desplazamiento): la cinta sustituye a un deseo que es, a su vez, deseo de sustitución»[49]. Resumiendo los hechos, escribe en efecto: «El episodio mismo forma parte de una serie de historias de pequeños latrocinios, aunque entraña un nuevo giro. Cuando trabajaba como criado en casa de una familia aristocrática de Turín, Rousseau robó "una cintita de color rosa y plateado" (1, p. 84)»[50].

¿Por qué corta la frase, mutilándola o desmembrándola así y de una manera aparentemente tan arbitraria? ¿Por qué le amputa dos de sus palabritas antes del punto («ya vieja»)? Carezco de respuesta a esta pregunta. Hablo, sin embargo, de mutilación, de amputación o de

49. *Allégories de la lecture*, pp. 339-400 [trad. castellana, p. 322].
50. *Ibid.*, p. 334 [trad. castellana, p. 318].

desmembramiento, incluso de corte arbitrario para calificar la violencia de una cirugía. Una frase es privada así de dos de sus palabritas e interrumpida en su sintaxis orgánica. Subrayo esta violencia a la vez porque, en primer lugar, eso es así sin duda y porque el fenómeno es tan extraño como digno de mención (se trata, en efecto, de una amputación y de una disociación aparentemente arbitrarias, y lo arbitrario también es, al igual que la gratuidad o lo aleatorio, un motivo principal de este texto de De Man)[51], pero asimismo porque la interpretación general de todo «acontecimiento textual» por De Man pondrá en marcha, de forma determinante, como se verá, esos motivos, la mutilación y el desmembramiento, como —por lo demás— la operación de una maquinaria. Subrayo estos motivos por una tercera razón. Las palabras *materia* o, sobre todo, *materialismo* no se han pronunciado todavía, en 1979, en *Alegorías de la lectura* ni en «Excusas (*Confesiones*)», aunque parece que allí se les está haciendo la cama para la acogida que se les dará en las publicaciones póstumas de De Man. Ahora bien, entre las significaciones que estructurarán más adelante el concepto demaniano de materialidad o de inscripción material, encontramos entonces, además de la de literalidad muda y de la de cuerpo, la de discontinuidad, cesura, división, mutilación y desmembramiento o, como De Man dice aquí a menudo, diseminación. Estas figuras del desmembramiento, de la fragmentación, de la mutilación y de la «desarticulación material» —ya se trate del cuerpo en general, del cuerpo propio, o se trate asimismo, como en el ejemplo del *Marionettentheater* de Kleist —tal y como lo lee De Man—, del cuerpo lingüístico de las frases y de las palabras en sílabas y en letras (por ejemplo, de *Fall* como caso o caída en *Falle* como trampa[52])— juegan un papel esencial en una determinada firma «materialista» (dejo esta palabra entre comillas) insistente en los últimos textos de De Man. Cómo se elabora el concepto de materialidad o el de «materialismo» que estará asociado al anterior en unos textos posteriores («Fenomenalidad y materialidad en Kant», «El materialismo de Kant»[53]) es lo que nosotros podemos tener presente en esta interpretación de Rousseau.

Debemos asimismo tener presente, para entrecruzarlo con esa lógica del acontecimiento textual como inscripción material, un determinado concepto de la *historia*, de la historicidad de la historia. Al

51. Acerca de «arbitrario» y «gratuidad», ver *op. cit.*, p. 357 [trad. castellana, p. 337].

52. *Aesthetic Ideology*, p. 89 [trad. castellana, p. 129], y «Aesthetic Formalization: Kleist's "Über das Marionettentheater"», en *The Rhetoric of Romaticism*.

53. En *Aesthetic Ideology* [trad. castellana, pp. 103-130 y 171-183 respectivamente].

tratarse de esa estructura del texto, el concepto de historicidad ya no se regulará en función del esquema de la progresión o de la regresión, por consiguiente, basándose en un proceso teleológico, sino en el del acontecimiento, o de la ocurrencia, por lo tanto, en la singularidad del «una sola vez». Este valor de ocurrencia no vincula a la historicidad con el tiempo, como se piensa normalmente, ni con el proceso temporal, sino, según De Man, con el poder, con el lenguaje *del* poder y con el lenguaje *como* poder. De ahí la necesidad de tener en cuenta la realizatividad que define precisamente el poder *del* lenguaje y el poder *como* lenguaje, el exceso del lenguaje del poder o del poder del lenguaje sobre el lenguaje constatativo o cognitivo. En «Kant y Schiller» (conferencia pronunciada en Cornell el año mismo de la muerte de De Man, en 1983, y recogida, a partir de unas notas, en *La ideología estética*[54]), De Man habla de la historia que hay que pensar como *acontecimiento* y no como *proceso*, no como progreso o como regresión. Añade entonces:

> Hay historia desde el momento en que palabras como «poder» y «batalla», etc., aparecen en escena. En ese momento las cosas *ocurren*, hay *ocurrencia*, hay *acontecimiento*. La historia no es, por lo tanto, una noción temporal, no tiene nada que ver con la temporalidad, sino que es la emergencia de un lenguaje de poder fuera [o más allá] de un lenguaje de la cognición[55].

Esta provocación hiperbólica, muy del estilo de De Man, ciertamente no niega toda temporalidad de la historia. Recuerda únicamente que el tiempo, el desarrollo temporal no es el predicado *esencial* del concepto de historia: el tiempo no basta para constituir una historia.

De Man distingue entre esa adventicidad y un proceso dialéctico, o entre ésta y un todo *continuum* accesible a un proceso de conocimiento, como la dialéctica hegeliana. Sin duda, hubiera dicho lo mismo de la dialéctica marxista, supongo, al menos si se pudiese reducir a ella la herencia y el pensamiento de Marx. Precisa asimismo que el realizativo (lenguaje de poder más allá del lenguaje de conocimiento) no es la negación de lo tropológico, sino que permanece separado de lo tropológico por medio de una *discontinuidad* que no admite ningu-

54. *Ibid.*, p. 133 [trad. castellana, pp. 185-229].

55. «*There is history from the moment that words such as "power" and "battle" and so on emerge on the scene. At the moment things happen, there is ocurrence, there is event. History is therefore not a temporal notion, it has nothing to do with temporality but it is the emergence of a language of power out of a language of cognition*» («Kant and Schiller», en *Aesthetic Ideology*, p. 133 [trad. castellana, p. 191]).

na mediación ni ningún esquema temporal. Queda que lo realizativo, por extraño y excesivo que sea si se lo compara con lo cognitivo, siempre puede reinscribirse, «recuperarse» (es la palabra que utiliza De Man) en un sistema cognitivo. Esa discontinuidad, ese acontecimiento como discontinuidad, nos importa mucho, aunque sólo sea para acercarnos, más allá incluso de la excusa, al acontecimiento del perdón que implica siempre la interrupción irreversible, la cesura revolucionaria, incluso el fin de la historia, por lo menos de la historia como proceso teleológico. Por otra parte, se puede señalar con el mismo interés que, en ese mismo texto («Kant y Schiller»), De Man construye su concepto de acontecimiento, de historia como adventicidad antes que como proceso temporal, a partir de dos determinaciones que nos interesan asimismo, la de irreversibilidad (el perdón y la excusa implican precisamente que lo que ha sucedido es irreversible) y la de inscripción o huella material:

> Cuando hablo de irreversibilidad, e insisto en la irreversibilidad, es porque, en todos estos textos y yuxtaposiciones de textos, hemos observado algo que podríamos denominar una progresión —aunque no se deba hacer esto—, un movimiento que va desde la cognición, desde unos actos de conocimiento, desde unos estados cognitivos hacia algo que ya no es una cognición sino, en alguna medida, una *ocurrencia*, que tiene la materialidad de algo que sucede efectivamente, que adviene efectivamente (*that actually happens, that actually occurs*). Y ahí, el pensamiento de una ocurrencia material, de algo que adviene materialmente, que deja una huella en el mundo, que le hace algo al mundo como tal; esa noción de ocurrencia no es opuesta, en ningún sentido, a la noción de escritura. Pero es opuesta, en cierta medida, a la noción de cognición. Recuerdo una cita de Hölderlin —si no se cita a Pascal, siempre se puede citar a Hölderlin, es más o menos igual de útil— que dice: «*Lang ist die Zeit, es ereignet sich aber das Wahre*». Largo es el tiempo; pero no la verdad, no *Wahrheit*, sino *das Wahre*, lo que es verdadero, sucederá, tendrá lugar, tendrá finalmente lugar, advendrá finalmente. Y la característica de la verdad es el hecho de que eso sucede, no la verdad, sino lo que es verdadero. La ocurrencia es verdadera porque adviene (*occurs*); por el hecho de advenir (*occurs*), posee verdad, un valor de verdad, es verdadera[56].

Pero, entonces, ¿por qué De Man olvidó, omitió o borró esas dos palabras («ya vieja») que califican asimismo una cierta materialidad

56. «Kant and Schiller», en *Aesthetic Ideology*, p. 132 [trad. castellana, pp. 189-190].

de la enigmática cosa denominada cinta? ¿Es por economizar espacio, como a veces se hace cuando no se cita íntegramente un texto, cuando se omiten pasajes poco pertinentes para la demostración en marcha? Tal vez, pero es difícil de justificar para dos palabras pequeñísimas («ya vieja») que vienen justo después de las palabras citadas y antes del punto final. Repito y subrayo. Tanto si lo ha citado, si no leído primero, en su traducción inglesa: «*Only Mlle. Pontal lost a little pink and silver ribbon, which was quite old*», como si, más probablemente, lo ha hecho en su original francés: «*La seule Mlle. Pontal* perdit *un petit ruban couleur de rose et argent* déjà vieux» («Sólo Mlle. Pontal perdió una cintita ya vieja de color rosa y plateado»), De Man se olvida ya sea de «*which was quite old*» ya sea de «*déjà vieux*» («ya vieja»). Esa cinta, subrayo también de paso las palabras de Rousseau, «la perdió». En la página anterior, se dice de Mme. de Vercellis: «Finalmente, la *perdimos*. Yo la vi expirar».

¿Habría alguna relación de sustitución entre ambas pérdidas significadas por el mismo verbo en el mismo tiempo, el pretérito indefinido, que dice —pero, ¿qué es lo que dice y quiere decir así?— *nosotros la perdimos, ella perdió*? No pondría la mano en el fuego por esa relación de sustitución. Pero dejémoslo estar.

Si excluimos un afán de economía así como la abreviatura tal vez sin consecuencias de dos palabritas, ¿puede hablarse de una pura y simple omisión debida a una distracción mecánica? Suponiendo que semejante cosa exista, se comprende todavía menos que eso haya recaído en dos palabras de las que De Man, en vez de dejarlas de lado, hubiera podido extraer algún argumento o incluso reforzar su propio argumento. Ya que, para proporcionar coherencia a su hipótesis de sustitución (entre Rousseau y Marion, entre el deseo de Rousseau y Marion, entre el deseo y el deseo de sustitución), era preciso que la cinta fuese, ella misma, un «significante libre», un simple valor de cambio sin valor de uso. Por lo demás, nunca se roban, si el robo es un pecado, más que valores de cambio, no valores de uso. Si robo de verdad para comer, ese robo no es de verdad un crimen, el mal por el mal. Para hablar de fechoría, es preciso que la ganancia no resida en la utilidad de la falta, del crimen, del robo o de la mentira, sino en una cierta inutilidad. Es preciso que se haya querido la falta por sí misma, por la vergüenza que acarrea y que implica, por consiguiente, cierto «fuera de uso» del objeto inmediato o aparente de la culpa. Pero el fuera-de-uso, comparado con el uso inmediato, no significa la insignificancia ni la inutilidad absoluta. Agustín y Rousseau entendieron eso perfectamente. Ambos señalan haber robado algo que no necesitaban ni utilizaban. Y, por lo demás, un poco más adelante (de ahí mi asom-

bro), De Man sí hace alusión al hecho de que la cinta debe estar fuera de uso, «carente», dice, «de sentido y de función» para jugar el papel que juega. En el primer momento de su análisis, en ese nivel que él mismo denomina «elemental», cuando describe uno de los funcionamientos del texto (entre otros que exhibirá después), De Man precisa con fuerza que el deseo de don y de posesión, el movimiento de representación, de intercambio y de sustitución de la cinta implica que ésta no sea —dice— un «valor de uso», sino un valor de cambio, incluso —diría yo también (pero no son las palabras de De Man)— un fetiche, un valor de cambio cuyo cuerpo es fetichizable: no se roba jamás la cosa misma que, por lo demás, no se presenta nunca. Leamos:

> Una vez arrebatada a su legítimo propietario, la cinta, carente ella misma de sentido y de función, puede circular simbólicamente como puro significante y convertirse en el eje de articulación en una cadena de intercambios y de posesiones. Al cambiar de mano, la cinta traza un circuito que conduce a la revelación de un deseo oculto, reprimido. Se trata, según Rousseau, de su deseo de Marion: «Mi intención era dársela [la cinta]» (1, p. 86), es decir, «poseerla». En la lectura que sugiere Rousseau, el sentido propio del tropo queda aquí bastante claro: la cinta «representa» su deseo de Marion o, lo que viene a ser lo mismo, a la propia Marion.
>
> O, más bien, representa la libre circulación del deseo entre Rousseau y Marion, la reciprocidad que para Rousseau es, como lo muestra *Julie*, la condición misma del amor: representa la posibilidad de sustitución entre Rousseau y Marion. Rousseau desea a Marion lo mismo que Marion desea a Rousseau. [...] El sistema funciona: «Acusé [a Marion] de haber hecho lo que yo quería hacer y de haberme dado la cinta porque mi intención era dársela» (1, p. 86). Las sustituciones se han efectuado sin destruir la cohesión del sistema, reflejada en la sintaxis equilibrada de la frase y, en adelante, tan comprensible como la asimilación de la cinta con el deseo. Las figuras especulares de este tipo son metáforas y habría que señalar que, en este nivel aún elemental, la introducción de la dimensión figurada en el texto se hace, primero, por medio de la metáfora[57].

Cuidado, ahora, con la *palabra «ruban»* (cinta, banda). Pero también con esa figura de una delgada banda de seda, de hilo o de lana, que se pone por ejemplo en la cabeza, en el pelo, o asimismo como un collar alrededor del cuello. El origen, poco seguro, de la palabra *ruban* vincula sin duda los motivos del *ring* (*ringhband*, al parecer, en

57. *Allégories de la lecture*, pp. 339-340 [trad. castellana, pp. 322-323].

neerlandés medio), de *ring*, por consiguiente, de anillo, de unión circular, de anular, incluso de alianza, con los de *band*, a saber, igualmente de unión, como *bind* o *Bund*. La banda parece de este modo, en sí misma, doblemente vendada-y-engalanada, *ring* y *band*, dos veces anudada, vendada o vendando, en erección, por así decirlo. Una banda representa entonces, tal vez, el *double bind* de seda. La banda de seda, la doble banda de seda [*ruban de soie*] que no habrá sido nunca la banda de uno mismo [*ruban à soi*].

Al re-nombrar el renombre de esa cinta, he aquí que asocio casi sin proponérmelo, cuando no me lo esperaba, pero de manera no fortuita sin duda, la cinta de Marion con la cinta de máquina de escribir. A De Man le interesa poco la materia de la cinta, lo acabamos de ver. Considera la cosa «cinta» un «significado libre» (*free signifier*). Pero tampoco le interesa más el significante verbal, el vocablo «cinta». Ahora bien, ese adorno que se perdió en el siglo XVIII, la cinta que Mlle. Pontal «perdió» una vez que nosotros «perdimos» a Mme. de Vercellis, después de ser robada y de pasar de mano en mano, fue también una magnífica máquina de escribir, una cinta de tinta a través de la cual han transitado irresistiblemente tantos y tantos signos. Esa cinta fue una piel sobre la cual y bajo la cual se habrán impreso tantas y tantas palabras. Ese *ringhband* se expone, se desenrolla y se enrolla como un cuerpo fantasmático a través del cual se habrán derramado tantos y tantos ríos de tinta. Una afluencia o una confluencia de tinta limitada, ciertamente, pues esa cinta de máquina de escribir dispone, como la impresora de un ordenador, de una reserva finita de sustancia colorante. La potencialidad material de esa tinta resulta modesta, cierto, pero capitaliza, virtualmente, para el «tarde o temprano», una sobreabundancia impresionante: no solamente un gran flujo de líquido que sirve para escribir sino un flujo que crece al ritmo de un capital, una sobreabundancia de crédito —un buen día en que la especulación se vuelve loca en las capitales bursátiles—. Y, cuando se hace que corra la tinta, figuradamente o no, podemos figurarnos también que *hacemos* o que *dejamos* correr todo lo que, al derramarse de esa manera, puede invadir y fecundar un tejido. Esa cinta de la pobre Marion, que perdió Mlle. Pontal, ésta no la habrá llevado hasta el final, pero dicha cinta habrá suministrado el cuerpo, el tejido, la tinta y la superficie de una inmensa bibliografía. Una biblioteca virtual, nacional e internacional.

Me habría gustado, pero no tendré tiempo para hacerlo, dibujar otros itinerarios para el flujo de esa tinta: pasar, por ejemplo, de la tinta figurada de esa cinta de tinta a través de un texto de Austin del que me he ocupado en otro lugar, precisamente en *Limited Inc.* (y se

trata también de un texto sobre la excusa y la responsabilidad, un análisis, por lo demás, complementario de «Un alegato en pro de las excusas»). Austin analiza en él las posibilidades del mal que se hace con intención o sin ella, deliberada o accidentalmente, inadvertidamente —lo cual siempre puede pretender uno para excusarse—. Ahora bien, ese texto se titula «Tres modos de derramar tinta» («*Three Ways of Spilling Ink*»). Título elegido por lo a propósito del primer ejemplo: un niño tira la tinta y el maestro de escuela le pregunta: «¿Lo has hecho intencionadamente?» («*Did you do that intentionnally?*»); o «¿Lo has hecho deliberadamente?» («*Did you do that deliberately?*»); o asimismo «¿Lo has hecho adrede [o a propósito]?» («*Did you do that on purpose [or purposely]?*»). Y la cuestión del *a propósito* resuena todavía en esta última formulación[58].

Esa cinta habrá sido un tema, cierto, pero también más o menos que un tema. Desde el origen, fue un soporte material, a la vez un subyectil sobre el que se escribe y la pieza de una máquina gracias a la cual nunca se dejará de inscribir: discurso sobre discurso, exégesis sobre exégesis, empezando por las de Rousseau. Esa cinta de máquina de escribir se ha convertido dentro de la *doxa* universal, por sustitución, en la cinta de la «pobre Marion» a quien no le perteneció nunca y a quien, por consiguiente, nunca se le dio ni se le devolvió.

Imagínense lo que «la pobre Marion» podría haber pensado si se le hubiese dicho lo que le iba a suceder tarde o temprano a su espectro, es decir, *a* su nombre y *en* su nombre durante siglos, gracias a Rousseau o por «culpa de Rousseau», a partir del acto del que tal vez un día ella apenas fue testigo, sólo la pobre víctima que no entiende nada de lo que está pasando, la joven inocente y quizá tan virgen como María. ¿Se sabrá alguna vez lo que ella pudo o podría haber pensado, sentido, amado, detestado, entendido o no entendido de lo que le sucedía sin sucederle? ¿Se sabría esto, se elaboraría tan sólo una hipótesis sobre esto, sin el archivo de una violenta máquina de escribir?

Porque, con o sin anunciación, Marion habrá sido fecundada con tinta a través de la cinta de una terrible e incansable máquina de escribir ahora reemplazada, en esa flotación de caracteres, por el elemento aparentemente líquido de las pantallas de ordenador y, a veces, de los cartuchos de tinta de la impresora «Apple», justo para recordar el fruto prohibido y las manzanas robadas por el pequeño Jean-Jacques. Casi todo habrá pasado aquí por la confesión escrita, sin destinatario vivo y en el interior de la escritura de Rousseau, entre unas *Confesiones* y unas *Ensoñaciones* que sueñan con la historia virtual de su «tarde o temprano».

58. J. L. Austin, *Philosophical Papers*, p. 274 [trad. castellana, p. 250].

Como pieza de una incansable máquina de escribir, esa cinta dio lugar, y por eso empiezo por el acontecimiento, por el acontecimiento archivable así como archivante, a lo que De Man llama dos veces, al comienzo y al final de su texto, un «acontecimiento textual». La segunda vez para reconocer en él, como hemos escuchado, una diseminación del acontecimiento textual denominado *anacoluto*; la primera vez para recordar que dicho acontecimiento tiene ya la estructura de una sustitución repetitiva, una repetición de la confesión en la confesión.

Entre todos los insignes méritos de la gran lectura de De Man, en primer lugar está el de tener en cuenta los trabajos de Austin. Digo adrede, con vaguedad, los «trabajos» de Austin. Porque uno de los intereses de tales trabajos consiste en haber no sólo resistido sino marcado la línea de resistencia a la obra sistémica, a una filosofía como teorización formalizadora, absoluta y cerrada, liberada de sus adherencias en el lenguaje ordinario y las lenguas así llamadas naturales.

También está, otro paso más, una puesta en marcha y una complicación original de los conceptos austinianos. De Man cita «Enunciados realizativos» y «Un alegato en pro de las excusas» precisamente en el momento en que escribe: «Como es sabido, por lo menos desde Austin, las excusas son un ejemplo complejo de lo que éste denominaba las enunciaciones realizativas, una variedad de acto de habla». Para ilustrar la complejidad de este «ejemplo complejo», precisa enseguida que «el interés del texto de Rousseau es que funciona explícitamente de modo realizativo así como cognitivo y que proporciona así indicaciones sobre la estructura de la retórica realizativa». Ahora bien, la oposición entre retórica «realizativa» y retórica «cognitiva» era evocada desde las primeras líneas del capítulo, y constituye, en apariencia, el paso de la temporalidad a la historicidad, del que hablamos hace un momento. Paso tanto más paradójico que va de un texto más político, el *Contrato social*, a un texto menos político, las *Confesiones* o las *Ensoñaciones*... Pero lo que hay que analizar es el fenómeno de esa apariencia. Si, dice De Man, «la relación entre la cognición y la realización es relativamente fácil de captar en un acto de habla temporal como la *promesa* —que, en la obra de Rousseau, sirve de modelo al *Contrato social*—, aquélla resulta más compleja en el modo confesional de sus autobiografías»[59].

59. *Allégories de la lecture*, p. 333 [trad. castellana, p. 317].

Dicho de otra forma, el modelo realizativo de la promesa sería más simple que el de la confesión o la excusa, sobre todo en lo que se refiere a esa distinción entre cognición y realización, conocimiento y acción, constatativo y realizativo, etc. En el capítulo anterior, De Man había tratado de la promesa a partir del *Contrato social*. Va, de esta manera, del *Contrato social* a las *Confesiones* y a las *Ensoñaciones...*, de lo más simple a lo más complejo; y allí precisamente donde la complejidad ya no se puede deshacer, ni la distinción operar (esto lo digo yo, porque a De Man le importa esta distinción aun cuando le parece difícil de mantener). En los anteriores capítulos sobre Rousseau y, especialmente en el del *Contrato social*, se encuentran las premisas del que estamos leyendo en este momento sobre «Excusas (*Confesiones*)». Me quedo por lo menos con tres.

1. Un concepto o una operación de *deconstrucción*: «Una deconstrucción apunta siempre a revelar la existencia de articulaciones y de fragmentaciones disimuladas en unas totalidades presuntamente monádicas»[60], dentro de un «sistema metafórico binario»[61] o de unos «modelos metafóricos basados en unos modelos binarios»[62]. Al convertirse la naturaleza en un «término autodeconstructivo»[63], habrá que habérselas constantemente con una serie de deconstrucciones: deconstrucciones de deconstrucciones de figuras.

2. Un concepto de la *máquina*. Éste permanece indisociable de dicha deconstrucción. Un texto, cuya gramaticalidad es un código lógico, obedece a una máquina. No se puede concebir ningún texto sin gramática, ni ninguna gramática, por consiguiente, ninguna máquina sería concebible sin la «suspensión de la significación referencial». En el orden de la ley (y esto vale para cualquier ley, es la ley de la ley), ¿qué significa eso? Pues lo siguiente:

> De la misma manera que ninguna ley puede ser escrita a menos que se suspenda toda consideración de su aplicabilidad a una entidad particular, incluido uno mismo, la lógica gramatical tampoco puede funcionar más que si se prescinde de sus consecuencias referenciales. En cambio, una ley no es una ley a menos que se aplique a los individuos. No se puede quedar detenida en la abstracción de su generalidad[64].

60. *Ibid.*, p. 301 [trad. castellana, p. 286].
61. *Ibid.*, p. 311 [trad. castellana, p. 295].
62. *Ibid.*, p. 307 [trad. castellana, p. 292].
63. *Ibid.*, p. 301 [trad. castellana, p. 286].
64. *Ibid.*, p. 322 [trad. castellana, p. 306].

3. Un concepto de la *injusticia originaria*, o de la *injusta justicia*. Esa contradicción o esa incompatibilidad (la ley suspende la aplicación referencial al tiempo que la exige como una verificación), De Man la interpreta de forma sobrecogedora, sobre todo en lo que se refiere al paso del *Contrato social* (leído aquí desde el punto de vista de la *promesa*) a las *Confesiones* o a las *Ensoñaciones...* (leídas aquí desde el punto de vista de la *excusa*). No se podría superar esta contradicción o esta incompatibilidad sino con un *engaño*. Ahora bien, la violencia de ese engaño es un *hurto*, un hurto en el lenguaje, el hurto de una palabra, la apropiación abusiva de la significación de una palabra. Ese hurto no es la apropiación de cualquier palabra. Es la sustitución absoluta, es el hurto del sujeto, más concretamente de la expresión *cada uno*, en la medida en que dice a la vez el «yo», la singularidad y la generalidad de cualquier «yo». Nada es, en efecto, más irreductiblemente singular que «yo» y, no obstante, más universal, anónimo y sustituible. Ese engaño y ese hurto consisten en apropiarse de las palabras *cada uno*. Apropiarse de las palabras «cada uno», éstas son las palabras de Rousseau. Engaño y hurto son las traducciones demanianas, a la vez brutales y fieles: cuando nos apropiamos, robamos siempre y, cuando robamos, engañamos, mentimos, sobre todo cuando lo negamos. Ese engaño y ese hurto, por lo tanto, serían constitutivos de la justicia (a la vez sin referencia *y* aplicable, por lo tanto, con referencia: *sin y con* referencia). De Man termina entonces diciendo que «la justicia es injusta» (*justice is unjust*). Esta extraordinaria fórmula, debí de retenerla al olvidarla, al olvidar que la robaba de este modo puesto que, desde entonces, y muy recientemente, la he retomado por mi cuenta y arriesgado en otro contexto, sin hacer referencia a De Man. Se trataba de una interpretación de Lévinas, de la lógica del tercero y del perjurio, a saber, que toda justicia es injusta y comienza por el perjurio; esto es lo que intenté demostrar, con una argumentación radicalmente distinta, en mi librito *Adiós a Emmanuel Lévinas*[65].

Habiendo confesado, para excusarme por ello, este hurto involuntario, subrayo esta referencia al hurto en el artículo que precede al que nos ocupa en este momento sobre la excusa, y que le sirve pues de premisa.

Éstas son algunas de las líneas pero, para ser justos, sería preciso reconstruirlo todo:

65. J. Derrida, *Adieu -à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris, 1997 [trad. castellana de J. Santos, Trotta, Madrid, 1998].

> El pasaje anterior muestra con claridad que la incompatibilidad entre la elaboración de la ley y su aplicación (la justicia) no puede superarse sino con el engaño. «Apropiarse en secreto de esas palabras, *cada uno*», es robarle al texto el sentido mismo al que, según ese texto, no tenemos derecho, el *Yo* particular que destruye su generalidad; de ahí ese gesto encubierto y engañoso, realizado «en secreto», con la ingenua esperanza de que el hurto pasará inadvertido. La justicia es injusta; no resulta pues sorprendente que el lenguaje de la justicia sea asimismo el lenguaje de la culpabilidad ni que, como lo muestran las *Confesiones*, nunca se miente tanto como cuando se quiere hacer plenamente justicia, sobre todo en la autoacusación[66].

La sustitución del «yo» por el «yo» es también la raíz del perjurio: yo (el *yo*) siempre puedo/puede, dirigiendo(me)(se) a (un [tú]), cada cual a cada uno o cada una, sustituir ese «yo» por el otro mismo «yo» y cambiar el destino. (Un) «yo» siempre puedo/puede cambiar la interpelación en secreto en el último momento. Como cada «yo» es un «yo» (el mismo y radicalmente otro: cualquier otro es radicalmente otro como el mismo), como cualquier otro es radicalmente otro, (el) yo puedo/puede traicionar sin que se note, sustituyendo la interpelación de uno por la interpelación del otro, hasta el último momento, en el éxtasis amoroso o en la muerte, una u otra, una y otra.

Terminemos hoy con un *post scriptum* o una nota a pie de página, una *footnote* más bien, puesto que se trata del pie. Y de lo que viene a ser dar un pisotón. En el pie de otro o de otra.

A propósito de «Enunciados realizativos» y de «Un alegato en pro de las excusas», llaman a veces la atención algunos gestos estratégicos, en mi opinión, importantes. De Man no los señala y yo los apunto porque se cruzan en nuestros caminos de un modo quizás irónico. Hay que saber que De Man fue un gran teórico de la ironía, de todas las interpretaciones tradicionales de la ironía, como experiencia o como tropo, desde Fichte y Schlegel hasta Kierkegaard y Benjamin[67].

En primer lugar, como una broma nada más, una extraña asociación: el segundo ejemplo de los «Enunciados realizativos», en el texto que lleva ese nombre, es «Me excuso», «*I apologize*», cuando se le da un pisotón a alguien. Ahora bien, ¿cuál es la concatenación de este ejemplo? ¿Es sintomático (lo cual hay que preguntarse siempre que los ingleses hacen como que bromean eligiendo al azar, por afán pedagógico, unos ejemplos presuntamente arbitrarios, insignificantes, livianos y triviales)? El texto había empezado con la ironía, como siempre en Austin, cuando, de forma precisamente decisoria y realizativa, bautiza «realizativo» lo que se definirá como realizativo. ¿Por qué esa palabra, «realizativo»? Más allá de las justificaciones teóricas o semánticas para la elección terminológica de una expresión consagrada a un uso regulado, esta elección comporta una dimensión realizativa: decido proponer que los enunciados de este tipo se llamen en lo sucesivo realizativos. Austin lo decidió así; y *funciona, habrá funcionado*, se ha impreso en todas las cintas de máquina, más o menos bien, pues la definición rigurosa del realizativo es infinitamente problemática. Pero la palabra ahora es imborrable.

66. *Allégories de la lecture*, p. 323 [trad. castellana, pp. 306-307].

67. Ver, entre tantos otros lugares, «The Concept of Irony», en *Aesthetic Ideology*, pp. 163 ss. [trad. castellana, pp. 231 ss.].

Austin abre pues su texto de la siguiente manera:

> *You are more than entitled not to know what the word «performative» means. It is a new word and an ugly word, and perhaps it does not mean anything very much. But at any rate there is one thing in its favour, it is not a profound word. I remember once when I had been talking on this subject that somebody afterwards said: «You know, I haven't the least idea what he means, unless it could be that he simply means what he says». Well, that is what I should like to mean*[68].

> Tienen ustedes todo el derecho a no saber lo que significa la palabra «realizativo». Es una palabra nueva y una palabra fea, y tal vez no signifique mucho. Pero, en cualquier caso, hay algo que juega a su favor: no es una palabra profunda. Recuerdo que, una vez que hablé de este tema, alguien dijo después: «¿Sabe?, no tengo la menor idea de lo que eso quiere decir, a menos que, tal vez, quiera decir simplemente lo que dice (*unless it could be that he simply means what he says*)». Pues bien, esto es lo que me gustaría querer decir.

[Esto me recuerda mi experiencia con la palabra «feo» y «nuevo» de «deconstrucción» y de «*différance*», en 1967, en Oxford, donde daba en ese momento una conferencia sobre «*La différance*». La cosa fue recibida bastante mal: fría consternación, más que objeción y crítica, pero explosión de cólera de Ayer, el único que perdió su sangre fría, en medio de Ryle, Strawson, etc. Cuando me ocurren desgracias en Oxford, donde Austin enseñaba (o, más tarde, en Cambridge, aun cuando las cosas terminan por arreglarse), pienso siempre en él.]

El segundo ejemplo más importante de «*performative utterance*», será por lo tanto:

68. *Philosophical Papers*, p. 233 [trad. castellana, p. 217].

«*I apologize*», «me excuso», cuando le doy un pisotón a alguien. Este ejemplo viene inmediatamente después del ejemplo del «sí (quiero)», del «*I do*», en el momento de la boda, marcando el *I do* perfectamente que hago lo que digo al decir lo que hago. Austin acaba de decir que, ante determinados enunciados (*utterances*), se dice que la persona está haciendo (*doing*) y no que dice o está diciendo (*saying*) algo:

> *Suppose for example, that in the course of a marriage ceremony I say, as people will, «I do» — (sc. take this woman to be my lawful wedded wife). Or again* [este *Or again* es magnífico] *suppose that I tread on your toe and say «I apologize». Or again...*[69].

> Supongamos por ejemplo que, en el transcurso de una ceremonia nupcial, digo, como todo el mundo, «sí (quiero)» (*I do*) (a saber, que tomo a esta mujer en matrimonio como mi esposa legal). O también [*Or again*, este *or again* del que acabo de decir que es magnífico], supongamos que le piso a usted el dedo gordo del pie y digo «me excuso». O también...

Esta concatenación de contigüidad aditiva, sin transición («*Or again*»), ese paso brusco de la boda a la excusa cuando se pisa el pie del otro me hace pensar irresistiblemente en un rito judío argelino. Según una costumbre común y más o menos supersticiosa, se aconseja a los esposos, en el momento en que se consagra la boda en la sinagoga, que pongan sin tardanza su pie sobre el pie del otro con el fin de asegurarse el poder para el resto de la vida conyugal. Entonces hay que darse prisa y coger al otro por sorpresa. Hay que crear el acontecimiento. El primero o la primera que ponga su pie sobre el pie del otro tendrá las de ganar frente al otro durante toda la vida en común, hasta el fin de la historia: la historia como ocurrencia y poder, diría De Man.

Como si, justo después del *sí* (quiero) de la boda, después del «*I do*» paradigmático, hubiese que excusarse o pedir perdón al otro por ese primer golpe de Estado, por el poder que uno se ha apropiado violentamente con un golpe de fuerza, incluso un golpe con el pie. «Sí, te tomo por esposo (o esposa), te pido excusas, perdón», seguido o no por un «no es nada», «no ha pasado nada». De todas formas, cualquiera que sea la respuesta a una petición de matrimonio, habría que excusarse o pedir perdón. «Cásate conmigo, quiero casarme contigo». Respuesta: «sí, perdón» o «no, perdón». En ambos casos, hay

69. *Ibid.*, p. 235 [trad. castellana, p. 219].

culpa y perdón que pedir, y es como si siempre se le diese un pisotón al otro.

EL «ÚNICO MONUMENTO SEGURO». DE UNA MATERIALIDAD SIN MATERIA

Como si...

No ya *era* como si, sino *yo estaba* como si.

¿Cómo puede decirse «yo estaba como si...»? ¿De qué sintaxis se trata entonces?

Por ejemplo: «Yo estaba como si hubiese cometido un incesto». No *era* como si, sino *yo estaba* como si. No *esto* ha sido como si, sino *yo* estuve como si, o *yo* me volví como si, (el) *yo* habrá sido como si. El «yo» parece advenir, como decía el otro, allí donde eso era, allí donde lo neutro impersonal del «eso», del «ello» hubiese debido ser —o seguir siendo lo que habrá sido—. Tal vez estamos aquí muy cerca de ese robo del «yo» del que hablábamos ayer. Siempre se roba a alguien, por lo demás, nunca se roba nada, nunca se roba nada sin robar a alguien: nunca se roba un «que» sin robar, incluso sin violar a un «quien», una mujer, un niño, un hombre.

Esta frase, «Yo estaba como si hubiese cometido un incesto», forma parte, en adelante, de mi archivo, incluso de mi corpus, pero jamás me ha pertenecido. La inscribí, hace más de treinta años, como exergo de toda la segunda parte de *De la gramatología* dedicada a Rousseau. Firmado por Rousseau, el «yo estaba como si...» procede de las *Confesiones*[70]. Rousseau se describe de esta manera en un pasaje en torno a esa famosa y escabrosa iniciación sexual con Mamá. Al principio del párrafo, leemos el relato de un compromiso. El relato (al modo descriptivo o constatativo pues) cuenta un compromiso (al modo realizativo). Se trata, pues, de la historia, de la memoria constatativa de un acto realizativo de fe jurada. El compromiso consiste en una promesa y, como siempre, en una profesión de veracidad: «Ese día, más temido que esperado, llegó por fin. Prometí todo, y no mentí». Más adelante, en el mismo párrafo: «No, disfruté del placer. No sé qué invencible tristeza envenenaba su encanto. Yo estaba como si hubiese cometido un incesto». Mamá, por su parte, al final de la experiencia más o menos compartida del mismo placer, ignoró el remordimiento:

70. *Les Confessions*, Livre Cinquième, p. 197 [trad. castellana p. 271].

> Como ella era poco sensual y no había buscado la voluptuosidad, no sintió sus delicias y nunca experimentó sus remordimientos.

No gozó, por lo tanto, no hay mal en ello, ni remordimientos para ella. No solamente no conocía el remordimiento sino que poseía, como Dios, la virtud de la misericordia, y perdonaba sin pensar siquiera que perdonar tuviese algún mérito. Mamá, pues, nunca tuvo remordimientos por ese casi incesto, y Rousseau la justifica en todo, la excusa con toda la elocuencia que se le conoce. Ahora bien, ya saben ustedes, y Rousseau lo sabía todavía mejor que nosotros, cuántos amantes había tenido la dama a la que él llamaba Mamá. Escribía sin embargo, como si hablase de sí mismo:

> Lo repito: todas sus culpas procedieron de sus errores, jamás de sus pasiones. Era de buena cuna, su corazón era puro, amaba las cosas honestas, sus inclinaciones eran rectas y virtuosas...[71].

Más adelante, habla de ella, una vez más, como si hablase de sí mismo:

> Detestaba la doblez, la mentira: era justa, equitativa, humana, desinteresada, fiel a su palabra, a sus amigos, a sus deberes que reconocía como tales, incapaz de venganza y de odio, y no concebía siquiera que perdonar tuviese el menor mérito...[72].

Perdonaba graciosamente, sin esfuerzo, sin forzarse. Era la misericordia y el perdón mismos. La siguiente frase, sin embargo, trata todavía de excusar lo menos excusable:

> Finalmente, y volviendo a lo que en ella era menos excusable, sin estimar sus favores en lo que valían, no hizo nunca un vil comercio de ellos: los prodigaba, pero no los vendía, aunque para vivir siempre estuviese en apuros, y me atrevo a decir que si Sócrates pudo estimar a Aspasia, hubiera respetado a Mme. de Warens.

Mamá perdona infinitamente, como Dios. En cuanto a sus faltas, pueden excusársele, el hijo se emplea a fondo en ello. Se podrían rastrear las ocurrencias de la palabra «perdonar», «primer goce», la del casi incesto y, sobre todo, el siguiente juramento:

71. *Ibid.*
72. *Ibid.*, p. 199 [trad. castellana, p. 274].

> Puedo jurar que jamás la quería tan tiernamente como cuando deseaba tan poco poseerla.

Hace unos años, en el momento en que, para un seminario sobre el perdón y el perjurio, releía yo estas páginas de Rousseau, se acababa de exhumar y después de descifrar, en Picardía, un archivo prodigioso. En unos yacimientos de fauna y de flora, se habían encontrado, protegidos en ámbar, tal o cual animal (lo que no sería demasiado nuevo) pero también, intacto, el cadáver de un insecto al que sorprendió la muerte de repente —una catástrofe geológica o geotérmica—, en el momento en que estaba chupándole la sangre a otro insecto, unos cincuenta y cuatro millones de años antes de la aparición del hombre sobre la tierra. Unos cincuenta y cuatro millones de años antes de la aparición del hombre sobre la tierra, érase una vez un insecto que murió, su cadáver todavía es visible y está intacto, el cadáver de alguien a quien le sorprendió la muerte ¡en el momento en que le chupaba la sangre a otro! Pero bastaría con que fuesen dos horas o dos segundos antes de la aparición de cualquier ser vivo, de cualquiera que fuese capaz de referirse a ese archivo como tal, es decir, al archivo de un acontecimiento singular en el que ese ser vivo cualquiera no habrá estado, él mismo, presente, ayer, hace una hora, o cincuenta y cuatro millones de años antes de la aparición, tarde o temprano, de un hombre sobre la tierra.

Una cosa es conocer sedimentos, piedras, plantas que pueden fecharse en ese tiempo sin tiempo en donde nada humano, ni siquiera nada vivo, daba signos de vida sobre la tierra. Es distinto que referirse a un acontecimiento singular, a lo que tuvo lugar una vez, una sola vez, en un instante no repetible, como ese animal al que le sorprendió la catástrofe en el momento, en tal instante, en tal punta estigmática del tiempo en el que estaba gozando al chuparle la sangre a otro animal, lo mismo que, por lo demás, hubiese podido gozar de otra forma. Porque también se habla de dos moscas pequeñas inmovilizadas en el mismo ámbar color miel cuando les sorprendió la muerte en el momento en que estaban haciendo el amor: cincuenta y cuatro millones de años antes de la aparición del hombre sobre la tierra, tuvo lugar un goce cuyo archivo conservamos. Esto todavía nos llega, esto todavía llega hasta nosotros. Ahí tenemos depositada, consignada en un soporte, protegida por el cuerpo de un ataúd de ámbar, la huella corporal misma de un acontecimiento que sólo tuvo lugar una vez y que, como acontecimiento semelfactivo, no se reduce en modo alguno a la permanencia de los elementos de la misma época que también han perdurado hasta nosotros, por ejemplo, el ámbar en general. Hay

muchas cosas sobre la tierra, y en los cielos, que perduran desde cincuenta y cuatro millones de años antes del hombre. Podemos identificarlas o analizarlas, pero rara vez en la forma del archivo de un acontecimiento singular y, lo que es más, de un acontecimiento ocurrido a algo vivo, que afecta a una especie de individuo organizado, dotado ya de una suerte de memoria, con proyecto, necesidad, deseo, placer, goce y aptitud para retener unas huellas.

No sé por qué les cuento esto. Tal vez porque ese descubrimiento es, él mismo, un acontecimiento, un acontecimiento respecto de otro acontecimiento archivado de ese modo. Tal vez porque nos estamos preguntando por la relación entre la materia impasible pero frágil, el depósito material, el soporte, el subyectil, el documento y, por otra parte, la singularidad, la semelfactividad, el «una sola vez», el «de una vez por todas» del acontecimiento así consignado, para ser confiado sin una garantía que no sea aleatoria, incalculablemente, a alguna materia resistente, aquí al ámbar.

Tal vez no se empiece a pensar, a saber y a saber pensar, a saber pensar el saber si no es calibrando la medida de esta escala: por ejemplo, cincuenta y cuatro millones de años antes de la aparición del hombre sobre la tierra. O ayer, cuando yo no estaba ahí, cuando un «yo» y, sobre todo, un «yo» diciendo «yo, un hombre» no estaba ahí —o, mañana, tarde o temprano, ya no estará ahí—. ¿Qué ocurre, a esta escala, con nuestro interés por las bibliotecas, nacionales o internacionales, por los archivos también humanos, recientes, micrológicos pero tan frágiles como unas confesiones o unas ensoñaciones, unos «me excuso» y unos perdones solicitados en una historia de la literatura que, incluso a la pequeñísima escala de la historia humana, apenas si es una recién nacida, joven o vieja de sólo unos siglos, a saber, fracciones de segundos en la historia de la vida, de la tierra y del resto?

Recordemos ahora los dos comienzos de las *Confesiones*, pues hubo dos. Volvamos hacia la duplicidad de ambos comienzos: una primera palabra y una ante-primera palabra. Los dos comienzos comienzan, ambos, diciendo que lo que comienza allí comienza por primera y última vez en la historia de la humanidad. No hay un verdadero archivo del hombre en su verdad antes de las *Confesiones*. Acontecimiento único, sin precedente ni continuidad, acontecimiento que engloba su propia archivación:

> He aquí el solo retrato de hombre, pintado exactamente según la naturaleza y en toda su verdad, que existe y probablemente existirá nunca.

Esto se encuentra en un preámbulo que tiene un extraño estatus del que hablaré enseguida. En la página siguiente, en la apertura del primer libro y, por consiguiente, en lo que se puede llamar la primera palabra de las *Confesiones*, Rousseau repite aproximadamente lo mismo:

> Emprendo una tarea de la que nunca hubo ejemplo y cuya ejecución no tendrá imitadores. Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la naturaleza; y ese hombre seré yo.

Como si, después de más de cincuenta y cuatro millones de años, se asistiese en la naturaleza, y según la naturaleza, al primer archivo pictórico de un hombre digno de ese nombre y en su verdad: el nacimiento, si no del hombre, al menos de la exposición del hombre en su verdad natural. Sigamos escuchando:

> Emprendo una tarea de la que nunca hubo ejemplo y cuya ejecución no tendrá imitadores. Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la naturaleza; y ese hombre seré yo.

Yo no sabía, hace un momento, por qué les contaba a ustedes estas historias de archivos: archivos de insecto vampiro, archivos de animales haciendo el amor hace mucho más de cincuenta y cuatro millones de años —y archivos como *Confesiones*—. Sí, ahora creo recordar, aunque primero fue inconsciente y no me he acordado hasta después. Es que, dentro de un momento, voy a hablar de borramiento y de prótesis, de falsificaciones de la letra, de la mutilación de los textos, de cuerpos de escritura expuestos tanto al corte como a los insectos (e insecto, *insectum*, como se sabe, quiere decir «cortado», «seccionado» y connota, lo mismo que sexo, *sexus, sectus*, la sección, la separación, etc.). Ahora bien —y aquí han de creerme porque les digo la verdad, como siempre—, cuando, en 1967, cité a Rousseau en *De la gramatología* y cuando, a modo de exergo para toda la parte (casi todo el libro) que le dediqué entonces a Rousseau, recordé sus palabras, «Yo estaba como si hubiese cometido el incesto», pues bien, las primeras galeradas del libro me llegaron con una extraña errata.

Intenté, en un primer momento, no corregirla. El impresor, en efecto, había escrito: «Yo estaba como si hubiese cometido el *insecto*». Errata quizá destinada a protegerse del incesto, pero ¿a proteger a quién o qué? Anagrama perfecto (insecto/incesto) que, para respetar la máquina gramatical, tuve que decidirme a rectificar y a normalizar. Volví, de esa manera, del insecto al incesto, recorriendo de nuevo

todo el camino, los cincuenta y cuatro millones de años que llevan desde el animal que chupa la sangre hasta el primer hombre de las *Confesiones*, un hombre edípico como *primer* hombre (según palabras de Hegel) o un hombre edípico como *último* hombre (según palabras de Nietzsche), dictando allí el Edipo la primera palabra del hombre, aquí la última: archivos.

Tratamos de este modo de progresar en esta búsqueda respecto de lo que, en el perdón, la excusa o el perjurio, *pasa, se hace, adviene, llega* y, por consiguiente, de lo que, como acontecimiento, requiere no sólo una operación, un acto, una realización, una *praxis*, sino una *obra*, es decir, a la vez el resultado y la huella que deja una presunta operación, una obra que sobrevive a su operación y operador presuntos. Al sobrevivirle, puesto que está destinada a esa super-vivencia, a ese exceso cara a la vida presente, la obra como huella implica, desde el principio, la estructura de esa super-vivencia, es decir, lo que *corta* a la obra de la operación. Ese *corte* le garantiza una especie de independencia o de autonomía archival y casi maquinal (no digo maquinal, digo *casi* maquinal), un poder de repetición, de repetibilidad, de iterabilidad, de sustitución serial y protética de sí misma por sí misma. No es tanto que la máquina efectúe ese corte (aunque ésta pueda en efecto cortar y repetir el corte a su vez) cuanto que éste es la condición de la producción de una máquina. Para el presente vivo de la vida o del cuerpo vivo, la máquina está tan *cortada* como *cortante* es. La máquina es tanto un *efecto de corte* como una *causa de corte*. Y ésta es una de las dificultades del manejo de este concepto de máquina, de una máquina que se parece estructuralmente, siempre, por definición, a una *causa sui*. Y allí donde se dice *causa sui*, no está lejos la figura de un dios. Cuestión de la técnica como cuestión de lo teológico. Cuestión de esa «máquina para hacer dioses» en la que Bergson reconocía, al final de las *Dos fuentes de la moral y de la religión*, la «función esencial del universo», «en nuestro planeta refractario».

El perdón o la excusa no son posibles, no son llamados a efectuarse, más que allí donde esa relativa supervivencia casi maquinal de la obra —o del archivo como obra— *tiene lugar*, allí donde constituye e instaura un acontecimiento, encargándose en cierto modo del perdón o de la excusa. Decir, de esa manera, que la obra instaura y constituye un acontecimiento es grabar confusamente una cosa ambigua. Una obra es un acontecimiento, ciertamente, no hay obra sin acontecimiento singular, sin acontecimiento textual, si se quiere ampliar esta noción más allá de sus límites verbales o discursivos. Pero ¿es la obra la huella de un acontecimiento, el nombre de la huella del acontecimiento que la habrá instaurado como obra? ¿O bien es la instauración de ese acontecimiento mismo?

Me inclinaría a responder, y no para marear la perdiz, que las dos cosas a la vez. Toda obra superviviente conserva la huella de esa ambigüedad. Conserva la memoria del presente que la ha instaurado pero, en ese presente, estaba *ya* si no el proyecto, sí al menos la posibilidad esencial de ese corte, de ese corte con el fin de dejar una huella, de ese corte con designio de super-vivencia, de ese corte que garantiza a veces la super-vivencia misma si no hay designio de super-vivencia. Este corte es a la vez una herida y una apertura, la posibilidad de una respiración, y ya estaba en cierto modo en marcha ahí. Marcaba, como una cicatriz, el presente vivo originario de esa institución, *como si* la máquina, la *casi*-máquina operase ya, antes incluso de estar técnicamente producida en el mundo, por así decirlo, en la experiencia viva del presente vivo.

He aquí ya una aterradora aporía. Pero ¿por qué *aterradora*? y, ¿para quién? Esta pregunta no debería abandonarnos. Aterradora aporía porque la fatídica necesidad engendra automáticamente una situación en la que el perdón y la excusa son a la vez automáticos (no pueden no tener lugar, independientemente en cierto modo de los «sujetos» presuntamente vivos que, al parecer, implican) y, por consiguiente, nulos y no avenidos, ya que están en contradicción con lo que nosotros, herederos como somos, pensamos de esos valores, abrahámicos o no, de perdón y de excusa: unos perdones mecánicos o unas excusas automáticas no podrían tener valor de perdón ni de excusa. O, si lo prefieren ustedes, uno de los efectos peligrosos de esta automaticidad maquinal consistiría en reducir cualquier escena de perdón no sólo al despliegue de unas excusas, sino a la eficacia a la vez automática y nula de un «me excuso» *a priori*, me disculpo y autojustifico *a priori* o *a posteriori*, con un *a posteriori a priori* programado y donde, por lo demás, el «yo» mismo sería el «yo» de cualquiera, según la ley de un «engaño» o de un «hurto» de la que ya hemos hablado. Siempre se roba a *alguien*, incluso cuando se le roba *algo*: usurpación del *yo* singular por el *yo* universal, sustitución y subterfugio ineludibles que tornan «injusta» toda «justicia».

Cuestión de la técnica: un perdón o una excusa mecánicas, maquínicas, automáticas se destruyen sin dilación, y pierden su sentido, incluso su memoria, de una forma todavía más radical que las cintas grabadas de *Misión imposible* que se incineran y se autodestruyen instantáneamente, anulando su propio archivo después de haber sido escuchadas una sola vez.

¿Por qué resultaría aterradora esa neutralización autodestructiva,

suicida y automática *producida* por y a la vez *productora* de la escena del perdón o la escena apologética? ¿Por qué temer sus efectos? Podríamos utilizar otras palabras, más o menos contundentes. En todos los casos, se trataría de nombrar un afecto negativo, el sentimiento de una amenaza, pero de una amenaza en el corazón de la promesa. Porque lo que amenaza es también lo que hace posible la espera o la promesa, por ejemplo, la anticipación de un perdón o de una excusa que yo ni siquiera podría desear, esperar, ver venir sin ese corte, sin esa supervivencia, sin ese más allá del presente vivo. Precisamente allí donde la automaticidad es eficaz y «me» disculpa *a priori*, me amenaza por consiguiente. Precisamente allí donde me tranquiliza, la puedo temer. Porque me corta de mi propia iniciativa, de mi propio origen, de mi vida originaria, por consiguiente, del presente de mi vida, pero también de la autenticidad del perdón y de la excusa, de su sentido mismo y, finalmente, de la adventicidad, y de la culpa y de su confesión, del perdón o de la excusa. Por las mismas, tenemos la impresión de que, debido a esa casi automaticidad o a esa casi maquinalidad de la obra superviviente, no hemos de vérnoslas más que con casi acontecimientos, con casi culpas, con fantasmas de excusas o con siluetas espectrales de perdones. Antes de cualquier otro sufrimiento o de cualquier otra pasión posible, está la herida, a la vez infinita e insensible, anestesiada, de esa neutralización por el «como si», por el «como si» de ese *casi*, por el riesgo sin límite de convertirse en el simulacro o en la inconsistente virtualidad... de todo.

¿Es preciso y es posible dar cuenta de esa herida, de ese trauma, es decir, del deseo, del movimiento vivo, del cuerpo propio, desde el momento en que el deseo en cuestión no sólo está herido o amenazado por la máquina, sino también producido por la posibilidad misma de la máquina, de la expropiación maquínica? Dar cuenta se torna imposible desde el momento en que, una vez más, la condición de posibilidad *es* la condición de imposibilidad. Éste es, en mi opinión, el lugar de un pensamiento que habría que conceder a la virtualización del acontecimiento por la máquina, a una virtualidad que, al exceder la determinación filosófica de la posibilidad de lo posible (*dynamis*, poder, *Möglichkeit*), excede por las mismas la oposición clásica de lo posible y de lo imposible.

Una de nuestras inmensas dificultades sería, por consiguiente, la de conciliar con la máquina un pensamiento del acontecimiento, es decir, un pensamiento de lo que sigue siendo real, irrefutable, inscrito, singular, de tipo siempre esencialmente *traumático*, incluso cuando es dichoso: un acontecimiento siempre es traumático, su singularidad interrumpe un orden y desgarra, como toda decisión digna de ese

nombre, un tejido normal de la temporalidad o de la historia. ¿Cómo conciliar pues, *por una parte*, un pensamiento del acontecimiento que propongo sustraer, pese a la aparente paradoja, de una ontología o de una metafísica de la presencia (se trataría de pensar un acontecimiento irrefutable pero sin presencia pura) y, *por otra parte*, un determinado concepto de maquinalidad? Éste implicaría, por lo menos, los siguientes predicados: una cierta materialidad, que no es necesariamente una corporeidad, una cierta tecnicidad, la programación, la repetición o la iterabilidad, el corte o la independencia respecto a todo sujeto vivo —psicológico, sociológico, trascendental, incluso humano—. ¿Cómo pensar conjuntamente, en dos palabras, el acontecimiento *y* la máquina, el acontecimiento *con* la máquina, este acontecimiento *con* esta máquina? En resumidas cuentas, por repetirme casi maquinalmente, ¿cómo pensar conjuntamente la máquina *y* el acontecimiento, una repetición maquinal *y* lo que sucede?

En la perspectiva abierta por esta repetitiva serie de preguntas, habíamos empezado a leer lo que De Man escribió un buen día, lo que inscribió un buen día, aparentemente *a propósito* de un «excusarse» de Rousseau, que quizá no fue sino un «excusarse» de De Man, igual que leímos un «excusarse» de Austin en el momento en que iba a hablar de la excusa en general y se excusaba de no hacerlo, contentándose aparentemente con excusarse él mismo, «*within such limits*».

Digo bien un «excusarse» de Rousseau. De Man aparentemente apunta, antes que a la excusa en general, que a cierta generalidad en general incluso, a *este* «excusarse», de *este* Rousseau, aunque en lo que se refiere al ejemplo o indicio de *este* «excusarse», recurra a lo que él dice —volveremos sobre ello— «llamar texto» («Lo que llamamos texto», habrá escrito, frase seguida de una definición del texto en general con la palabra «definición» entre comillas). Ciertamente, en estos textos tan fértiles, están en juego una temática o una problemática generales. Pero, en la punta extrema de la referencia, de lo que se trata, en mi opinión, aquí, es de la singularidad de un determinado «excusarse», doble por lo demás, de Rousseau, según la gramática francesa a la vez corriente y muy ambigua de este verbo («excusarse») que aparece por lo menos dos veces en Rousseau, en unos lugares estratégicos, en el mismo párrafo de las *Confesiones* del robo de la cinta.

Las dos ocurrencias son objeto de una interpretación muy activa de De Man. «Excusarse», y ésa es una de las razones por las cuales su empleo es considerado a veces inconveniente en la cultura francesa, puede querer decir o bien «presentar excusas» o bien disculparse de antemano, lavarse uno mismo de la culpa confesada y que, en verdad,

al no ser una culpa, ni siquiera tenía por qué ser confesada, menos aún excusada o perdonada, convirtiéndose entonces todo ello, en tanto que acontecimiento mismo, en simulacro o fingimiento, ficción o escena de casi excusa. Y la maquinalidad de este «excusarse» imanta todo el campo del análisis demaniano.

Estas dos ocurrencias surgen con tres frases de intervalo, en el párrafo que concluye el libro II de las *Confesiones* y el episodio de la cinta. De una manera un poco semejante a la escena a la vez ingenua y perversa de Austin quien, en «Un alegato en pro de las excusas», parece excusarse de antemano por no poder tratar el tema anunciado, a saber, la «excusa». En un pasaje que no parece interesarle a De Man, Rousseau comienza excusándose de no haber logrado excusarse. Se excusa de no haber sabido limpiarse de su fechoría. Como si, en el fondo, hubiese siempre que excusarse de fracasar al excusarse. Pero, desde el momento en que nos excusamos por fracasar, podemos considerarnos, juzgarnos —como se dice en francés—, excusados de antemano o, por el contrario, condenados para siempre, irremediablemente, irreparablemente. Lo que nos interesa es el enloquecimiento de esta máquina.

A. Primera ocurrencia del «excusarse», en este último párrafo del libro II de las *Confesiones*:

> He actuado sin rodeos en aquella [la confesión] que acabo de hacer y seguramente nadie encontrará que he paliado aquí la maldad de mi fechoría [por consiguiente, seguramente no les he convencido, y es por mi culpa, de que mi culpa era nula o leve: he fracasado, y soy culpable; pero —porque hay un «pero», y es el «pero» el que nos va a interesar—, pero, nos va a explicar enseguida Rousseau, creo tener que explicarles, justificándome, por qué creí deber hacerlo, es decir, excusarme, excusarme de excusarme de excusarme]. Pero no cumpliría con el objetivo de este libro si no expusiese al mismo tiempo mis disposiciones interiores y si temiese excusarme en lo que es conforme a la verdad.

Esta última frase [«Pero no cumpliría con el objetivo de este libro si no expusiese al mismo tiempo mis disposiciones interiores y si temiese excusarme en lo que es conforme a la verdad»], De Man la cita en su original francés y en traducción. Pero se dedica entonces a una operación sorprendente, que su traductor francés apunta por lo demás, y cuya justificación y necesidad no entiendo. Añade entre corchetes una palabra al texto, un «no» expletivo. Un «no» expletivo es, en francés, un «no» pleonástico. Cabe tanto inscribirlo como no ins-

cribirlo en una frase. Por ejemplo (este ejemplo, que todos los diccionarios dan, es tanto más interesante cuanto que utiliza un verbo que encontramos en la frase de Rousseau trastocada o aumentada con una prótesis expletiva [inútil pero empleada por De Man]), puedo decir, «*il craint que je sois trop jeune*» [«teme que yo sea demasiado joven»] o, también, con el mismo sentido, «*il craint que je* ne *sois trop jeune*». Dos frases estrictamente equivalentes en francés. Ahora bien, ¿qué es lo que hace De Man? Allí donde Rousseau escribe: «Pero no cumpliría con el objetivo de este libro si no expusiese al mismo tiempo mis disposiciones interiores y si temiese excusarme en lo que es conforme a la verdad» (lo que es perfectamente claro para un oído francés y quiere decir «si temiese excusarme», etc.), De Man añade un «*ne*» [«no»] entre corchetes en su cita del francés, lo que no es grave y siempre puede hacerse, pleonásticamente, sin cambiar el sentido, tanto más cuanto que los corchetes indican y rubrican con nitidez la intervención de De Man. Pero lo que también hace, y me parece inquietante porque es más grave, hasta el punto de inducir o de traducir un contrasentido en el espíritu de los lectores anglófonos o en el del propio De Man, es que, después, éste traduce, por así decirlo, ese «*ne*» expletivo al inglés, pero sin corchetes, con un «*not*» que no es en absoluto expletivo. Lo cual da: «*But I would not fulfill the purpose of this book if I did not reveal my inner sentiments as well, and if I did* not *fear...*»[73] (De Man no subraya ni pone entre corchetes el último *not* que añade, antes incluso de citar el francés entre paréntesis, no asumiendo más que el hecho de poner, él, en cursiva «excusar» y «*excuse*» en inglés); «... *and if I did* not *fear to* excuse *myself by means of what conforms to the truth*».

No sé cómo interpretar esta confusión. Corre el riesgo de hacerle decir al texto exactamente lo contrario de lo que dice su gramática, su máquina gramatical, a saber, que Rousseau no teme, no quiere temer, no quiere tener que temer excusarse. No cumpliría con el objetivo de su libro si no expusiese sus sentimientos internos y si temiese excusarse en lo que es conforme a la verdad. La buena traducción sería, pues, exactamente la contraria de la que propone De Man: «*But I would not fulfill the purpose of this book if I did not reveal my inner senti-*

73. *Allegories of Reading*, p. 280; trad. francesa, p. 335 [el subrayado de «*not*» es mío]; [trad. castellana, p. 319].

El texto francés de Rousseau que aquí está comentando Derrida (y también De Man) dice así: «*Mais je ne remplirois pas le but de ce livre si je n'exposois en même temps mes dispositions intérieures, et que je craignisse de m'excuser en ce qui est conforme à la vérité*» [*N. de los T.*].

ments as well, and if I did fear [o *if I feared*, y no como dice De Man, *if I did* not *fear*] *to excuse myself by means of what conforms to the truth*». Naturalmente, De Man podría pretender, y eso es quizá lo que se propone cuando, después, comenta largamente el motivo del temor, que Rousseau dice «no temer», «no tener que temer» *porque* en verdad teme, y porque todo eso es denegación con un ardid expletivo[74]. Si De Man sólo hubiese querido dar a entender el ardid de esta denegación[75], lo habría dicho —seguro— más nítidamente. Sobre todo, no lo habría convertido brutalmente, en su traducción inglesa, en simple y firme negación («*and if I did not fear...*»).

Dejemos esto. Pero, *a propósito*, como se ha hablado y se hablará con frecuencia de lo que les *ocurre* a los textos, hiriéndolos, mutilándolos, añadiéndoles unas prótesis (el propio De Man habla de «prótesis»[76]), señalo una cosa, lo mismo que señalé, *a propósito*, la omisión de las dos palabritas «ya vieja» por De Man respecto de una cinta bastante vieja, bastante envejecida, marcada y estropeada por una escena de sucesión. Como si, por retomar el ejemplo del diccionario que cité hace un momento, De Man temiese que la cinta fuese [ne *fusse (ou fusse)*] ya vieja o temiese, por el contrario, que fuese [*fût ou* ne *fût*] «demasiado joven».

74. En el momento de escribir esta conferencia, yo ignoraba —lo confieso— que Ortwin de Graef ya había señalado lo que llama entre comillas «*the "mistake" in de Man's translation*» o asimismo «*de Man's erratic, anacoluthonic translation*». Véase «Silence to Be Observed: A Trial for Paul de Man's Inexcusable Confessions»: *Yale Journal of Criticism* 3/2 (1990), pp. 214-215. Este artículo también se ha publicado en *Postmodern Studies* 2 (1989), y es objeto de una recensión de Robert J. Ellrich: «De Man's Purloined Meaning»: *MLN* 106 (1991), pp. 1048-1051, The Johns Hopkins University Press. Le doy las gracias a Erin Ferris por haberme indicado estas publicaciones.

75. Lacan ha analizado más de una vez este ardid. Concretamente en «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo» (en *Écrits*, Le Seuil, Paris, 1966, p. 800 [trad. castellana de T. Segovia, Siglo XXI, México, [6]1991, pp. 779-780]. «Pensamos, por ejemplo, haber reconocido el sujeto de la enunciación en el significante que es el *ne* [francés] que los gramáticos denominan *ne* expletivo, término en el que ya se anuncia la opinión increíble de algunos entre los mejores que consideran que su forma se brinda al capricho». Más concretamente todavía, Lacan desarrolla en otro lugar el mismo argumento (Véase «Das Ding [ii]», en *Le Séminaire VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Le Seuil, Paris, 1986, p. 79 [trad. castellana de D. S. Rabinovich, Paidós, Buenos Aires, [4]1992, p. 81]) en torno al «temo» (que venga o que no venga). Estaremos atentos, en ese pasaje, a la extraña gramática y al inestable estatus de ese *ne* en cursiva: «La partícula negativa *no* ve la luz más que hasta el momento en que hablo verdaderamente, y no en el momento en que soy hablado, si estoy en el nivel del inconsciente. Eso es sin duda lo que quiere decir Freud. Y creo que estaría bien interpretar así lo que dice Freud cuando dice que no hay negación en el nivel del inconsciente...».

76. *Allégories de la lecture*, p. 353 [trad. castellana, p. 334].

A propósito de esta primera ocurrencia del «excusarme», el imperativo que Rousseau parece acatar aquí para justificar el gesto que consiste en excusarse, en no tener miedo de excusarse, incluso si no consigue hacerlo de forma convincente, es, más que la verdad misma, más que la verdad en sí, su *compromiso* ante la verdad, más concretamente, su compromiso juramentado de escribir de manera veraz y sincera. Lo que aquí cuenta no es tanto la verdad en sí cuanto el juramento, a saber, el compromiso escrito de escribir de esta o aquella manera este libro, de firmarlo conforme a una promesa, de no traicionar con perjurio la promesa hecha al comienzo de las *Confesiones*, en todo caso, a la apertura del libro I de las *Confesiones*.

De un primer libro que no es, enseguida llego a ello, el comienzo absoluto de esta obra. No recordaré más que algunas líneas, que De Man da por sabidas, claro está, pero cuya necesidad de principio, que determina la estructura general así como toda la cadena de las *Confesiones*, él no reinscribe. Ahora bien, yo les remito a esta primerísima página del libro I, página a la vez canónica y extraordinaria, cuya primera versión era mucho más larga.

Esa inmensa paginita exigiría por sí misma, al igual que las reacciones que suscitó, siglos de lectura. Lo que cuenta, en mi opinión, es la escena del juramento que no se ha de traicionar, el compromiso realizativo de no perjurar o abjurar. Esta exigencia me parece más potente y, por consiguiente, más significativa que la dimensión teórica o constatativa de una verdad por revelar o por conocer. Subrayo este punto para señalar una vez más que el criterio según el cual De Man distingue entre la confesión y la excusa, como entre un momento epistémico y un momento apologético, sigue siendo problemático para mí. En cualquier caso, el momento así llamado epistémico, el contenido de conocimiento, de verdad o de revelación, depende *ya*, desde la primera línea del libro, de un realizativo de promesa: la promesa de decir la verdad, incluida la verdad de las culpas y de las indignidades de las que se hablará inmediatamente después, de las indignidades de alguien que declara «si no valgo más, al menos soy distinto», y añade que no sabe «si la naturaleza hizo bien o mal al romper el molde en el que me vació», es decir, ha hecho que su ejemplo no tenga imitación ni reproducción posible. Él no lo sabe, pero el lector, a su vez, tarde o temprano, juzgará. Les recuerdo el comienzo de las *Confesiones*. Los párrafos están numerados.

1. Emprendo una tarea de la que nunca hubo ejemplo y cuya ejecución no tendrá imitadores. Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la naturaleza; y ese hombre seré yo.

2. Yo solo. Siento mi corazón y conozco a los hombres. No estoy hecho como ninguno de cuantos he visto. Me atrevo a creer que no estoy hecho como ninguno de cuantos existen. Si no valgo más, al menos soy distinto. Si la naturaleza hizo bien o mal al romper el molde en el que me vació, es cosa que no puede juzgarse hasta después de haberme leído.
3. Que la trompeta del juicio final [he aquí la comparecencia ante la «última palabra»] suene cuando quiera; acudiré con este libro en la mano a presentarme ante el soberano juez. Diré en voz alta: esto es lo que hice, lo que pensé, lo que fui. Dije lo bueno y lo malo con la misma franqueza.

Compromiso en el futuro, con el futuro, promesa, fe jurada (con riesgo de perjurio, al prometer no perjurar jamás), todos estos gestos se presentan como ejemplares. El firmante se considera, se declara a la vez singular, único *y* ejemplar, de la misma manera que hizo Agustín en un gesto más explícitamente cristiano. Rousseau se dirige también a Dios, invoca a Dios, lo tutea como Agustín. Al dirigirse a sus semejantes por medio de Dios, los interpela como hermanos: hijos de Dios. La escena de ese «tarde o temprano» virtual sigue siendo fundamentalmente cristiana.

Pero, aunque el compromiso lo adquiera yo solo («Yo solo»: Rousseau insiste tanto en su soledad como en su aislamiento para siempre, sin ejemplo, sin precedente y sin continuidad, sin imitador), el mismo juramento compromete *asimismo*, desde el origen, a todos los demás por venir. Es un «sin ejemplo» que, como siempre, se considera ejemplar y, por consiguiente, repetible. Rousseau ya no va a tardar en interpelar a los demás: con acento desafiante, les llama a la imitación, a la compasión, a la comunidad, a compartir lo incompartible, como si les exigiese no sólo juzgar si la naturaleza ha hecho bien en romper el molde en el que lo vació, sino también en hacer que dicho molde se haya roto para siempre. Esa inyunción a los demás y al porvenir pertenece al mismo tiempo, al mismo momento que el «yo solo», el «solo» retrato de «[hombre...] que existe y *probablemente* existirá nunca». Subrayo «probablemente».

«Yo solo», el «solo» retrato de «[hombre...] que existe y *probablemente* existirá nunca», es lo que habrá dicho el ante-comienzo al que llegaremos enseguida: «He aquí el solo retrato de hombre, pintado exactamente según la naturaleza y en toda su verdad, que existe y probablemente existirá nunca». Este «probablemente» dice lo aleatorio, el espacio o el tiempo no probable, improbable, por lo tanto, entregados a la incertidumbre o a la apuesta, el espacio o el tiempo virtuales, la incalculabilidad del *quizá* absoluto, en los cuales la con-

tradicción entre lo *sin-ejemplo* y lo ejemplar va a poder introducirse, deslizarse y sobrevivir, no superarse sino sobrevivir y durar como tal, sin solución pero sin desaparecer inmediatamente. Un poco más adelante, en la misma apertura del libro I de las *Confesiones*, la interpelación o la invocación se dirige directamente a Dios:

> Ser eterno, reúne a mi alrededor a la innumerable muchedumbre de mis semejantes; que escuchen mis confesiones, que giman con mis indignidades, que se avergüencen de mis miserias [por consiguiente, todo el mundo tendría que sentir vergüenza y confesar con él, por él, como él, siempre y cuando se lo lea y se le comprenda]. Que cada cual descubra a su vez su corazón a los pies de tu trono con la misma sinceridad; [lo que cuenta no es, por lo tanto, la verdad objetiva, referida a fuera, sino la veracidad referida a dentro, a la disposición interior, a la adecuación entre lo que digo y lo que pienso, aunque lo que piense sea falso] y, luego, que uno solo te diga, si se atreve: «*yo fui mejor que ese hombre*» [la fórmula es frecuente en Rousseau].

Ahora bien, a propósito de ese acto de fe jurada, hay que saber que dicha apertura no es sino una *casi* apertura en la forma final de la obra. Está precedida por otra paginita, todavía más pequeña y sin título, como un prólogo, unas ante-primeras palabras que también exigirían un análisis infinito. Tengo que contentarme, *within such limits*, con señalar en ellas una o dos cosas. Resulta que esas ante-primeras palabras de las *Confesiones no* se encuentran *más que* en el manuscrito así llamado de Ginebra. Éste está escrito con una letra distinta de la de las *Confesiones*, más grande y más suelta, dice el editor de la Pléiade en una nota que concierne, en resumidas cuentas, al cuerpo material del archivo o a la banda de los acontecimientos textuales. Ciertamente, esas ante-primeras palabras anuncian, repiten o anticipan las primeras palabras de las *Confesiones*. Desde las primeras palabras, leemos allí, en efecto, el desafío cuya *hybris* acabo de recordarles: «He aquí el solo retrato de hombre, pintado exactamente según la naturaleza y en toda su verdad, que existe y probablemente existirá nunca». Pero, dentro de la lógica de ese desafío, a la frasecita le sigue algo radicalmente distinto que no aparecerá en la primera página verdadera, aunque se le parezca mucho. La frase siguiente *convoca* y *conjura* a todo lector por venir, tarde o temprano. Le pide, a quienquiera que esté en medida de hacerlo, que *no destruya* ese documento de papel, ese archivo, ese subyectil, el soporte de esa confesión —literalmente, un «cuaderno».

He aquí, pues, por una vez, por una sola vez, algo que precede a la confesión y la condiciona. He aquí algo que viene antes del juramento virtualmente infinito, antes de lo que garantiza la condición realizativa

de la verdad. Lo que precede a la condición realizativa de las *Confesiones* y la condiciona es, por consiguiente, otro juramento realizativo o, más bien, otra llamada realizativa *conjurando* a los demás a prestar juramento, pero esta vez respecto a un cuerpo, a un «cuaderno», a *este* «cuaderno», a *este* cuerpo, un solo ejemplar: único y auténtico.

Dicho ejemplar puede reproducirse, ciertamente, pero se reduce, en un primer momento, a un solo ejemplar original y auténtico, sin ningún otro ejemplo. Ese cuerpo de papel, un cuerpo de papel destruible, borrable, vulnerable, se expone al accidente, a la mutilación, al corte, a la censura, a la falsificación o a la venganza. Rousseau va a *conjurar* (es la palabra que utiliza, pues su llamada es otro realizativo, otro recurso a la fe jurada, en nombre «de mis desgracias», «por mis desgracias», dice Rousseau). Pero también va a conjurar «en nombre de toda la especie humana». «En nombre de toda la especie humana», va a conjurar a todos los hombres que le son desconocidos, los hombres del presente y del porvenir, para que no «aniquilen», tarde o temprano, su obra. Ese «cuaderno», que confía a las generaciones futuras, es «único» y, en tanto que archivo original, es el «único *monumento* seguro». Ese documento, ese cuaderno es un «monumento» (un signo destinado a advertir y a recordar bajo la forma de una cosa expuesta en el mundo, una cosa *a la vez* natural y artefactual, piedra, ámbar o cualquier otra sustancia). He aquí la llamada de esas anteprimeras palabras, antes de cualquier prefacio y de cualquier prólogo. Vienen justo después de la primera frase, la que es prácticamente equivalente al primer párrafo de las *Confesiones*:

> Quienesquiera que seáis vosotros a quienes mi destino o mi confianza han convertido en árbitros de la suerte de *este cuaderno*,
> [subrayo el deíctico, «este cuaderno», que no opera, por lo tanto, más que si el cuaderno en cuestión no ha sido destruido, *no* destruido *todavía*]
> os conjuro por *mis* desgracias, por *vuestras* entrañas,
> [habría que analizar esta serie de cosas en nombre de las cuales, jura y garantiza ese acto de jurar o de conjurar: adjura, jura exigiendo a los demás que juren con él, los conjura]
> y en nombre de toda la especie humana
> [aquí, el garante en nombre del cual Rousseau jura, conjura, adjura, lleva a no abjurar, es preciso que sea prácticamente infinito: después de mis desgracias y de vuestras entrañas, viene el «tarde o temprano» de toda la especie humana, pasada, presente y por venir]
> a no aniquilar una obra única y útil, la cual puede servir de primera pieza de comparación para el estudio de los hombres, que ciertamente está todavía por iniciarse,
> [por consiguiente, aunque única y concerniéndome a mí solo, es ejemplar para el estudio de los hombres en general, un estudio por venir del cual este documento será el archi-archivo constituyente, como el primer hombre atrapado en un ámbar absoluto]
> y a no despojar al honor de mi memoria del *único* monumento seguro de mi carácter que no haya sido desfigurado por mis enemigos.
> [Subrayo «único», puesto que si este documento monumental está expuesto es porque es único e irreemplazable.]

Esta página no se publicó hasta 1850, según una copia del manuscrito así llamado Moultou, realizada en 1780 por Du Peyrou. Por su inspiración, ésta pertenece a tantas otras cosas parecidas y muy conocidas que Rousseau escribió cuando empezó a temer que el *Emilio* hubiese caído en manos de unos jesuitas que habrían querido mutilarlo. Lo que se denomina someramente su delirio de persecución quedó fijado, como ustedes saben y tantos textos lo confirman, en el destino de los manuscritos o de los ejemplares originales, en el archi-archivo auténtico, en cierto modo (*Rousseau juez de Jean-Jacques*, 1772, *Historia del anterior escrito*, 1776). Acerca de toda esta problemática, les remito a los magníficos y bien conocidos capítulos que Peggy Kamuf dedica a Rousseau, a este Rousseau, en *Signatures Pieces*[77].

El final de esa adjuración anuncia explícitamente los tiempos en que, tarde o temprano, ninguno de los que son llamados a jurar, adjurar, conjurar de este modo, estará todavía vivo:

> Por último, aunque fueseis vosotros mismos uno de esos enemigos implacables, dejad de serlo con mis cenizas y no llevéis vuestra cruel

77. P. Kamuf, *Signatures Pieces*, Nebraska University Press, 1983 [trad. francesa de Cl. Sartillot, *Signatures ou l'institution de l'auteur*, Galilée, Paris, 1991]. Véase, especialmente, la primera parte de la obra, «Rousseau y la firma moderna». En los análisis que dedica concretamente a la figura del «depositario», Kamuf concreta la lógica de esa tragedia archivista, el legado de un ejemplar único: «Para abordar la manera en que el depositario articula esa muerte en la obra, señalemos, en primer lugar, que el depositario no es necesariamente el destinatario de los *Diálogos*. Esta figura asedia, sin embargo, las últimas páginas del epílogo donde Rousseau calcula cuál es la mejor estrategia para legar su texto: "Multiplicar constantemente las copias del mismo para depositarlas aquí y allí en manos de la gente que se acerca a mí sería extralimitar inútilmente mis fuerzas, y no puedo esperar razonablemente que, de todas esas copias así dispersadas, una sola llegue entera a su destino. Por lo tanto, me voy a limitar a una cuya lectura brindaré a aquellos de mis conocidos que consideraré menos injustos"...» (p. 145). Pregunta: ¿cuál es, entonces, el destinatario, el lector y, en primer lugar, el depositario *justo*? Todo depende de lo que no hay más remedio que llamar —por enigmática que siga siendo la palabra y difícil de pensar la cosa— la justicia, la justicia de la herencia, la justicia de la lectura, la justicia de la rúbrica responsable. Precisemos para ser justos con la literalidad de Rousseau: no la justicia misma, sino la menor injusticia.

injusticia hasta un tiempo en el que ni vosotros ni yo seguiremos vivos.

¿Cuál es la lógica del argumento? ¿Cuál es asimismo su estrategia? Ésta consiste, ciertamente, en llamar a los otros a que salven ese cuaderno. Éstos deberían comprometerse a no destruirlo. Pero, no solamente en el porvenir, antes bien, en verdad y ante todo, con el fin de darse *a sí mismos*, en el momento presente, el testimonio actual de su generosidad, de su *justicia*, más concretamente, el testimonio de haber sabido no vengarse, por lo tanto, de haber sabido sustituir una pasión de represalia y de venganza por un movimiento de justicia, de comprensión, de compasión, de reconciliación, incluso de perdón. Aunque, sugiere Rousseau, todo esté por decidir en el porvenir, en el porvenir en el que ni vosotros ni yo estaremos ya ahí, podéis, sin embargo, desde *hoy* sacar provecho, obtener un beneficio, una ventaja *en el presente*, de la anticipación *actual* de ese futuro perfecto; desde ahora, os podríais mirar a la cara, amar y honrar, desde este mismo momento, por lo que habréis hecho mañana por el porvenir, es decir, por mí, por este cuaderno que dice por sí solo la primera verdad del hombre. Ésa es la presente oportunidad que se os brinda desde hoy, si lo leéis y me entendéis, si cuidáis de este manuscrito, de este «cuaderno»: así os podréis honrar, amar, dar testimonio de lo buenos —y justos— que habréis sido «por una vez al menos».

Esta oportunidad que se brinda es también una apuesta, una lógica y una economía de la apuesta: al apostar por el porvenir, por el porvenir de ese cuaderno, ganáis siempre, puesto que sacaréis de él un beneficio inmediato, el de dar testimonio ante vuestros propios ojos tanto de vuestra bondad como de vuestra justicia, el de tener enseguida, de esa manera, una buena imagen de vosotros, sin dilación, y el de gozar de ella pase lo que pase en el porvenir. Lógica y economía de una apuesta cuyo alcance no lograría ser exagerado para todos nuestros cálculos y toda nuestra relación con el tiempo, con el porvenir y con la supervivencia, con la obra y con la obra del tiempo. De Man no analiza en Rousseau esta lógica de la apuesta. Lo hizo, *mutatis mutandis*, a propósito de Pascal, en «Pascal's Allegory of Persuasion» (aprovecho para recordar aquí el espléndido ensayo que Geoffrey Bennington dedicó a esta lectura, precisamente en torno a cierta máquina «Aberrations: de Man [and] the Machine»[78]).

78. En *Legislations. The Politics of Deconstruction*, Verso, London/NewYork, 1994. Cuestión de justicia una vez más, y de justeza. Al final de una potente y sutil

Por una vez al menos —lanza la interpelación de Rousseau— ésta es la oportunidad que os ofrezco. Os conjuro a aprovecharla. Por una vez al menos, no habréis sido culpables, os podréis perdonar a vosotros mismos. Habréis sido justos. Mejor aún, por una vez al menos, no tendréis ni siquiera virtualmente que excusaros o que haceros perdonar por haber hecho el mal, por haber cedido a una «cruel injusticia», por haber sido «dañinos y vengativos». Este final de las ante-primeras palabras está esculpido por la multiplicidad de estos modos temporales (están prácticamente todos ellos) y por todos los golpes posibles de ese «por una vez al menos» que juega con todas las virtualidades del tiempo, del «tarde o temprano» de ayer y de mañana.

> [...] Por último, aunque fueseis vosotros mismos uno de esos enemigos implacables, dejad de serlo con mis cenizas y no llevéis vuestra cruel injusticia hasta *un tiempo* en el que ni vosotros ni yo seguiremos *vivos*, con el fin de que, por una vez al menos, *podáis* daros el noble testimonio de *haber sido* generosos y buenos cuando *podíais ser* dañinos y vengativos: Si *es* que el mal *dirigido* contra un hombre que *nunca lo hizo* [yo], *puede llevar* el nombre de venganza[79].

A propósito de este prólogo, habría que dedicarle un desarrollo abisal y archivar con cuidado ese extraño fenómeno de archivación. También habría que reconocer sus contornos y, después, establecerlos con los minuciosos gestos del arqueólogo preocupado por no herir, con su palita, el monumento exhumado. Pues excepcional habrá sido el tratamiento que ha soportado el documento de esas ante-primeras palabras, la paginita del manuscrito así llamado de Ginebra. *Por una parte*, de nuevo el corte, y la cesura insectuosa, la hoja fue *cortada* de éste (ésta es la palabra que utilizan los editores de las *Confesiones* en la Pléiade: «la hoja ha sido imperfectamente cortada más o menos hacia la mitad», dicen). *Por otra parte*, en esa misma hoja cortada, se pueden percibir las «huellas» («huellas» es de nuevo la palabra que emplean los editores) de una docena de líneas suplementarias borradas, pero que siguen ahí como los vestigios del borramiento. Permanecen, pero como huellas ilegibles («La página debía compor-

lectura del Pascal de De Man (sobre todo, en torno a la «apuesta» y al famoso fragmento «Justicia, fuerza» [«Es justo que lo que es justo sea seguido, es necesario que lo que es más fuerte sea seguido...»]), Bennington concluye: «*"Death is a displaced name for a linguistic predicament", wrote Paul de Man (RR., p. 81). "Paul de Man", we might add, has become a displaced name for a set of machines and aberrations that are now as alive as ever. A signature, a tombstone, a text, a reading, a machine*» (p. 150).

79. *Les Confesions*, p. 3 [trad. castellana, pp. 25-26] Los subrayados son míos.

tar aún una docena de líneas cuyas huellas se perciben, pero la hoja ha sido imperfectamente cortada más o menos hacia la mitad»). Esto confirma la vulnerabilidad del documento borrable. El archivo es tan precario como artificial. La vulnerabilidad de ese artefacto lo expone precisamente en ese mismo lugar donde el firmante pone en guardia, interpela, conjura, previene contra el riesgo de lo que vendría, como él dice, a «aniquilar esta obra». Aunque fuese él quien hubiese *borrado* esas doce líneas suplementarias y *cortado* la hoja, eso demuestra *a priori* que tenía razón al inquietarse: el documento de archivo es transformable, alterable, incluso destruible o, en una palabra, falsificable. La auténtica integridad está amenazada de antemano en su cuerpo mismo, en su cuerpo propio y único. Tarde o temprano, virtualmente, lo peor puede sucederle. Aunque se presente como el único «monumento seguro», este pequeño documento hubiese podido no estar ahí, un buen día podría no estar ya más ahí. Ahora bien, tras esas contingentes peripecias, esos retrocesos en el tiempo, esas recomposiciones, helo ahora a la cabeza de las *Confesiones*, antes del exordio y de la autopresentación en forma de promesa ejemplar que se dirige a la vez a ti, «Ser eterno», y a todos vosotros, la «muchedumbre de mis semejantes». El «os conjuro» a no «aniquilar» este «cuaderno» no es solamente una ante-primera palabra, es la víspera ya realizativa del primer realizativo, un archi-realizativo antes del realizativo. Más joven o más antiguo que todos los demás, éste concierne al soporte y al archivo de la confesión, a su subyectil, al cuerpo mismo del acontecimiento, al cuerpo archivístico y autodeíctico que habrá de consignar todos los acontecimientos textuales engendrados *como* y *por* las *Confesiones*, las *Ensoñaciones*, *Rousseau juez de Jean-Jacques* u otros escritos del mismo estilo. En tanto que archi-realizativo, el archi-acontecimiento de dicha secuencia adjura salvar el cuerpo de las inscripciones, un «cuaderno» sin el cual la revelación de la verdad misma, por incondicional, veraz, sincera que sea en su prometida manifestación, no tendría ninguna posibilidad de advenir y se vería comprometida a su vez. Puede ser que haya ahí, a propósito (pero eso exigiría largos y cuidadosos análisis), una diferencia histórica entre las *Confesiones* de Agustín y las de Rousseau, cualquiera que sea la filiación cristiana que ambas comparten, sin duda, de forma por lo demás muy distinta. ¿Por qué resulta tan difícil imaginar ese protocolo archivístico al comienzo de las *Confesiones* de Agustín? Esta cuestión exigiría articular entre sí muchas problemáticas de estilos diferentes. Una de ellas, que me importa cada vez más, concerniría a la paradójica antinomia de la realizatividad y del acontecimiento. A menudo se dice, con razón, que un enunciado realizativo produce el acontecimiento

del que habla. Pero también hay que saber que, allí donde hay realizativo, es decir, en el sentido estricto y austiniano del término, dominio, en primera persona del presente, de un «yo puedo» garantizado y legitimado por unas convenciones, allí, toda adventicidad pura está asimismo neutralizada, amortiguada, en suspenso. A lo que sucede, por definición, a lo que adviene de forma imprevisible y singular, le importa un bledo el realizativo. Y aquí, por ejemplo, ninguna puesta en guardia realizativa, ningún «os conjuro», «recurro a vosotros», etc., es suficiente para prevenir de lo que, como un accidente inanticipable, puede sucederle al cuerpo del manuscrito original. La vulnerabilidad, la finitud de un cuerpo y de un corpus, es precisamente el límite de todo poder realizativo, por consiguiente, de toda garantía. De toda custodia bibliotecaria y bibliófila.

B. Estábamos citando de nuevo las dos ocurrencias del «excusarse» en el último párrafo del segundo libro de las *Confesiones*. La segunda ocurrencia del «me excusé» sigue, unas líneas más abajo, a la primera. Después de haber dicho:

> [...] no cumpliría con el objetivo de este libro si no expusiese al mismo tiempo mis disposiciones interiores y si temiese excusarme en lo que es conforme a la verdad.

Prosigue Rousseau:

> Nunca estuvo la maldad más lejos de mí que en ese cruel momento, y cuando acusé a aquella desgraciada chica, parece extraño pero es cierto que la causa fue mi amistad hacia ella. Estaba presente en mi pensamiento y *me excusé* con el primer objeto que se brindó. *La acusé* de haber hecho lo que yo quería hacer y de haberme dado la cinta porque mi intención era dársela [los subrayados son míos].

Pese a la proximidad en el texto, pese a la analogía semántica o gramatical, ese «me excusé» se refiere a un objeto o a un tiempo distinto del de la primera ocurrencia («si temiese excusarme»). La primera ocurrencia («si temiese excusarme») se refiere a un acontecimiento posterior, el último en el tiempo, puesto que se trata de excusarse *al escribir* o *de escribir* las *Confesiones*. La segunda ocurrencia («me excusé») remite a un tiempo anterior: lo que hizo Rousseau aquel día al acusar a Marion. Dicho de otro modo, Rousseau no quiere temer excusarse en las *Confesiones* al contar cómo y por qué ya se ha excusado, hace tantos años, cuando el hurto de la cinta. Sin forzar demasiado las cosas, se podría decir tal vez que el primer «excusarse» (pri-

mer acontecimiento en el orden del texto y durante el tiempo de las *Confesiones*) es un primer *excusarse* con respecto al segundo *excusarse*, aunque ese *excusarse* segundo se refiera, en la sucesión de los acontecimientos reales, como suele decirse, a un momento anterior o previo. A diferencia del primero, el segundo «excusarse» rememora un pasado anterior a la escritura de las *Confesiones*. Rousseau se excusó, en primer lugar, echando mano del primer objeto que se brindó y ahora, y en el porvenir, tiene, sin temor, que excusarse con respecto a esa excusa pasada. Tendrá que no temer excusarse con respecto a una falta que consistió en excusarse con una mentira. Y acaba de reconocer, por lo demás, que corre el riesgo de ser menos convincente con la excusa 2 (en las *Confesiones*) que con la excusa 1 (en el momento de la fechoría).

Llegados a este punto, les propongo, para concluir, algunas hipótesis o interpretaciones, cuya imprudencia asumo, a propósito del extraordinario acontecimiento que constituye la lectura de Rousseau por De Man, una lectura a la que yo quería ante todo rendir homenaje reconociéndole todo lo que le debo. Es en testimonio de gratitud como creo que he de ofrecer aquí algunas *footnotes* suplementarias.

De Man no trata esta pareja de excusas, esa excusa con respecto a una excusa, como yo lo estoy haciendo. Correré, sin embargo, el riesgo de afirmar, tratando después de demostrarlo, que toda su interpretación se mantiene entre estos dos puntos que son asimismo dos acontecimientos y dos regímenes del «excusarse». No ya, como es la apariencia más visible, como él dice y quiere decirlo él mismo, entre las excusas de las *Confesiones* y las de las *Ensoñaciones*, sino entre esos dos tiempos de la excusa y ya dentro de las mismas *Confesiones*. Al abordar la segunda fase de su lectura, la que más le interesa, declara por lo demás:

> De hecho, hemos omitido de esta lectura la otra frase en la que el verbo «excusar» es utilizado explícitamente, de nuevo dentro de una construcción un poco extraña; la singularidad del «si temiese excusarme» vuelve a encontrarse en esta locución todavía más extraña: «Me excusé con el primer objeto que se brindó» (1, 86), como se diría «me vengué» o «me ensañé con el primer objeto que se brindó». [...] Porque Rousseau desea a Marion, ella asedia su espíritu y su nombre es pronunciado *casi inconscientemente* [el subrayado es mío], como sin darse cuenta, como si fuese un fragmento del discurso del otro. [...] puesto que la frase es formulada de forma que permite una total disyunción entre los deseos y los intereses de Rousseau por un lado, y la elección de ese nombre concreto por otro lado. [...] Ella [Marion] es un significante libre, relacionado metonímicamente con el papel que se le hace desempeñar después en un sistema de intercambios y de sustituciones. Ella se encuentra, sin embargo, en una situación completamente distinta de la del otro significante libre, la cinta, que precisamente también estaba a mano, pero que no es en absoluto el objeto de un deseo. [He apuntado mis reservas al respecto, pero De Man prosigue un poco más lejos.] [...] Pero, si su presencia nominal es una simple coincidencia, entramos en un sistema completamente diferente en el que los términos de deseo, vergüenza, culpabilidad, exposición y represión carecen ya de lugar.
>
> De acuerdo con el espíritu del texto, habría que resistir a cualquier tentación de conceder alguna importancia al sonido «Marion» [también formulé cierta reserva al respecto]. Pues, sólo si el acto que creó toda la cadena, la pronunciación del sonido «Marion», carece verdaderamente de motivo posible, la arbitrariedad absoluta del acto se convierte en la excusa más eficaz, en la más eficazmente realizativa, de todas[80].

He ahí una articulación desarticulable de alusiones a la contingencia, al «casi inconscientemente», no sólo al discurso del otro, sino al «fragmento del discurso del otro», al discurso del otro como discurso fragmentado, por consiguiente, mutilado, medio borrado, redistribuido, deconstruido y diseminado como por una máquina. Esa articulación desarticulable se alterna, en todo el texto, con un gran número de motivos análogos: la máquina, lo arbitrario, la mutilación, la prótesis, etc.

¿Es la construcción de Rousseau tan «extraña» como dice De Man en dos ocasiones? No lo creo. He explicado por qué en lo que se refiere al expletivo añadido por De Man en francés y trasmutado de antemano, en inglés, en una pura y simple negación; en cuanto a «con el primer objeto que se brindó», la cosa está muy clara en francés, aunque De Man tenga razón al decir que eso *puede* hacer pensar, en efecto, en «me vengué» o «me ensañé con el primer objeto que se brindó»; sí, o también, añadiría yo, puede hacer pensar en «a propósito, me precipité sobre el primer objeto que se brindó», «me lancé sobre el primer objeto que se brindó a propósito».

A falta de poder releer con ustedes, paso a paso, como habría que hacerlo, todo el texto de De Man, he aquí, pues, algunas hipótesis o interpretaciones.

En primer lugar, De Man analiza también el texto de Rousseau como «el primer objeto que se brindó». Supone constantemente, mu-

80. *Allégories de la lecture*, pp. 344-345 [trad. castellana, pp. 327-328].

chas de sus formulaciones lo expresan con claridad, que el texto (aquí a propósito del «excusarse») es ejemplar, es decir, a la vez singular (un acontecimiento insustituible) y, no obstante, capaz —según la máquina misma que aquí se describe— de valer para cualquier texto y, por consiguiente, como decía De Man en el capítulo anterior sobre el *Contrato social*, para todo lo que «denominamos texto». Esta formulación realizativa es asumida como tal, y quiero releerla. Ese «llamamos *texto*» surge justo después de un pasaje en el que se habla del «hurto», del «robarle al texto el sentido mismo al que, según ese texto, no tenemos derecho»[81]:

> Llamamos *texto* [cursivas, pues] a toda entidad que puede ser considerada desde esta doble perspectiva: como un sistema gramatical generativo, abierto y no referencial y como un sistema figurado cerrado por un sentido trascendental que subvierte el código gramatical al que el texto debe su existencia. La «definición» [entre comillas, pues] del texto afirma igualmente la imposibilidad de su existencia y prefigura los relatos alegóricos de dicha imposibilidad[82].

Esas palabras, «llamamos *texto*» (*texto* en cursiva), esas comillas en torno a la palabra «definición», las he comentado y analizado en otro lugar, en *Memorias para Paul de Man*[83]. Si lo que aquí se dice de «lo que "llamamos" *texto*» (en cursiva, seguido de una «definición» entre comillas) vale para cualquier texto, ejemplarmente y metonímicamente (digo *metonímicamente*, en cualquier caso no metafóricamente puesto que De Man nos explica aquí el desplazamiento de la metáfora, incluida la metáfora del texto, sobre todo del texto como cuerpo, hacia otra cosa), entonces eso también vale para el texto de De Man. Éste se incluye él mismo, y por sí mismo, en lo que «llama» y «define» de ese modo. Creo que De Man no habría rechazado esta consecuencia: sus escritos pueden y deben asimismo ser leídos como unos textos político-autobiográficos. Representan también un largo realizativo: maquinal, a la vez confesional y apologético, con todos los rasgos a los que él mismo apunta, ejemplarmente, en ese objeto que se brindó y que se denomina por ejemplo, y «a propósito», Rousseau. Bien es verdad que aunque, tanto para De Man como para Rousseau, haya habido otros objetos dentro de otras escenas, nos preguntaremos por qué Rousseau concedió un privilegio tan acentuado a

81. *Ibid.*, p. 323 [trad. castellana, p. 307].
82. *Ibid.*, pp. 323-324 [trad. castellana, *ibid.*].
83. *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, Paris, 1988, en torno a la p. 138 [trad. castellana, en torno a la p. 145].

ese hurto y a ese perjurio de los dieciséis años de edad, en la génesis de las *Confesiones*; y por qué De Man se ensaña tan amorosamente con él, como si estuviese *tras él* con esta huella.

Muchos pasajes demostrarían sin la menor duda, en su literalidad misma, que el texto de Rousseau, por singular que sea, sirve aquí de indicio ejemplar. ¿De qué? Del texto *en general* o, más rigurosamente (y eso constituye una diferencia que aquí cuenta), de «lo que llamamos *texto*», como dice De Man jugando con las cursivas, y de la «definición» que de éste da, a pesar de mantener la palabra «definición» entre comillas. Estos artificios tipográficos, estos juegos de la literalidad marcan a la vez 1) que De Man asume el carácter realizativo y decisorio de la responsabilidad que adquiere con esa apelación y con esa «definición»; y 2) que hay que estar atentos a cada detalle de la letra, puesto que la literalidad de la letra define aquí el lugar de lo que De Man llamará la materialidad. La literalidad de la letra establece, en efecto, dicha materialidad no tanto porque ésta sea sustancia física o sensible (estética), ni siquiera materia, sino porque es el lugar de resistencia prosaica a toda totalización orgánica y estética, a toda forma orgánica. Remito aquí a «Fenomenalidad y materialidad en Kant», en *La ideología estética* en donde De Man concluye con las palabras «prosaica materialidad de la letra». Y, en primer lugar, diría yo por mi parte, resiste a toda reapropiación posible. Tal vez de forma análoga, no digo idéntica, a esa «función referencial», cuya «trampa» sería «inevitable», según la frase de De Man que Andrzej Warminski inscribe en exergo a su luminosa introducción a *La ideología estética*[84]. La materialidad en cuestión —hay que calibrar la medida de esa paradoja o de esa ironía— no es una cosa, no es *alguna cosa* sensible o inteligible, ni siquiera es la materia de un cuerpo. Como no es alguna cosa, como no es nada, pero *obra*, esa nada, a partir de entonces, *opera*, *fuerza*, pero como una fuerza de resistencia. Resiste tanto a la forma bella como a la materia como totalidad sustancial y orgánica. Ésta es una de las razones por las cuales De Man no dice nunca —me parece— *materia*, sino *materialidad*. Asumiendo, sin que él mismo lo haga, el riesgo de dicha formulación, diré que se trata de una *materialidad sin materia*. Esa materialidad sin materia conecta, muy bien por lo demás, con una formalidad sin forma (en el sentido de la bella forma sintética y totalizadora) y sin formalismo. En mi opinión, De Man no es, en su pensamiento de la materialidad, ni materialista ni formalista. Ciertamente, a veces utiliza ambas palabras para acentuar y acompañar un movimiento kantiano,

84. «La función referencial es una trampa, pero inevitable», *Aesthetic Ideology*, p. 1 [trad. castellana, p. 9].

una lectura original de Kant. Al final de su «El materialismo de Kant», habla de un «formalismo radical, absoluto». Tomando todas las precauciones posibles en lo que respecta a ese realizativo de nominación y de apelación, a ese «*act of calling*», añade:

> Por parodiar el procedimiento estilístico de Kant en sus procesos de definición a la manera del diccionario: el formalismo radical que anima el juicio estético en la dinámica de lo sublime es *lo que es denominado* materialismo [*what is called* materialism][85].

Subrayo: ese «*what is called*»: «*lo que es denominado*». Da perfectamente la medida de la audacia de esta interpretación materialista de lo sublime. El propio De Man no asume, en mi opinión, una posición filosófica o metafísica que denominaríamos tranquilamente el materialismo. Hay ahí, obrando, una fuerza de resistencia sin sustancia material. Dicha fuerza se debe al poder disociativo, desmembrador, fracturador, desarticulador e incluso diseminante que De Man atribuye a la letra[86]. A una letra cuya fuerza disociativa e inorgánica, desorganizadora, desarticuladora, afecta no sólo a la naturaleza sino al cuerpo propio (*body*), como totalidad orgánica y organizada. Desde este punto de vista, aunque no se pronuncia la palabra «materia», ni siquiera esa palabra «materialidad», de la que acabo de decir que designaba una materialidad sin materia o sustancia material, dicho pensamiento de la materialidad de la letra señala ya en silencio el capítulo de *Alegorías de la lectura* que estamos leyendo y que atribuye un papel determinante al desmembramiento, a la mutilación, a las desfiguraciones, etc., como la contingencia de los significantes literales. El acontecimiento textual es inseparable de dicha materialidad formal de la letra. Materialidad, o literalidad formal, puesto que lo que se puede llamar entre comillas y en cursiva el «materialismo» —más vale decir el re-nombre, la re-nominación de la materialidad— es inseparable de tener en cuenta consecuentemente la formalidad. Ya lo han oído ustedes al final del texto sobre «El materialismo de Kant».

85. *Ibid.*, p. 128 [trad. castellana, p. 183].

86. «Debemos, en otras palabras, desarticular, mutilar el cuerpo con un gesto más próximo a Kleist que a Winckelmann [...] desarticulación material no sólo de la naturaleza sino del cuerpo [...]. A este desmembramiento del cuerpo le corresponde un desmembramiento del lenguaje, en tanto que tropos productores de sentido, tropos reemplazados por la fragmentación de las frases y de las proposiciones en palabras discretas, o por la fragmentación de palabras en sílabas o, finalmente, en letras. En el texto de Kleist, aislaríamos la diseminación de la palabra *Fall*...» (*ibid.*, pp. 88-89 [trad. castellana, pp. 128-129]).

Ahora bien, al valer para lo que De Man denomina texto, esto se torna asimismo pertinente para *su* texto, el texto de él, que se convierte, entonces, en un caso de aquello de lo que habla y él mismo no deja de presentarse como tal, más o menos irónicamente. Un solo ejemplo. Dicho ejemplo dice algo acerca de los valores de máquina, de mecanicidad y de formalidad sobre los que volveré después, tras haber dejado en barbecho, una tarea sin fin, el proyecto de mostrar no sólo la autobiograficidad político-realizativa del texto de De Man, sino también el de volver a aplicarle casi maquinalmente lo que él mismo dice sobre uno de los primeros objetos que se brindó, a saber, el texto de Rousseau, y algunos más. Aunque la confesión de las *Confesiones*, incluso cuando se la distingue, como un momento de verdad, del gesto apologético de las *Ensoñaciones*, no podría ser un texto de puro saber, aunque entraña una realizatividad irresistible e irreductible a su estructura cognitiva, pues bien, así también, la realizatividad del texto demaniano prohíbe reducir éste a una operación de puro saber. He aquí, pues, un pasaje ejemplar: a propósito del texto de Rousseau, se refiere al texto y al lenguaje *en general*, dentro de su ley, de una ley, ella misma, sin referencia ni aplicación individual, como gramática de la ley política —noción de *gramática* que hay que entender a partir de la referencia al *trivium* y al *quadrivium* (Warminski lo muestra muy bien en su indispensable estudio)—, pero también como máquina de la letra, máquina de letra (*gramma*), *máquina de escribir*. La ejemplaridad en general es la difícil unión del acontecimiento y de la máquina de escribir:

> La máquina, dice De Man, *es como* [estaría tentado de insistir mucho, tal vez más allá de lo que De Man mismo hubiese deseado, en esta palabra «es como» —«*is like*»— que marca una analogía, el *como* de una semejanza o de un «como si», antes que un «*as*»] la gramática del texto cuando está aislada de su retórica, cuando es el elemento puramente formal sin el cual ningún texto puede ser producido[87].

No se dice que la máquina *es* una gramática del texto. Ni que la gramática del texto *es* una máquina. La una es *como* la otra desde el momento en que la gramática está aislada de la retórica (retórica realizativa o retórica cognitiva, retórica de los tropos), según otra distinción. Se determina a la máquina a partir de la gramática, y viceversa. Aislada de su retórica, en tanto que suspensión de la referencia, la gramática es puramente formal. Eso vale en general: no se puede pro-

87. *Allégories de la lecture*, p. 351 [trad. castellana, p. 333].

ducir ningún texto sin ese elemento formal, gramatical o maquinal. Ningún texto ni ningún lenguaje. De Man añade inmediatamente, al hablar del *lenguaje* después de haber hablado del texto, y aquí eso viene a ser lo mismo:

> No puede haber uso del lenguaje que no sea, dentro de una determinada perspectiva, radicalmente formal, es decir, mecánico, por profunda que sea la disimulación de ese aspecto mediante ilusiones estéticas formalistas. La máquina no crea sólo, también suprime, y no siempre de una forma inocente o neutra.

Aquí vemos ya (pero ¿me atreveré a decir *ya* sin ilusión teleológica?) cómo se contrapone la insistencia en lo formal, en la formalidad, en verdad, en la formalidad gramatical o maquinal a las ilusiones estéticas pero asimismo formalistas en la filosofía del arte o la teoría de la literatura. Se trata de un gesto y de una estratagema que De Man desarrollará de forma sistemática en *La ideología estética*.

Mi única ambición será, entonces, esbozar, a partir de *Alegorías de la lectura*, una deducción, en cierto modo, en sentido casi filosófico, del concepto de materialidad (sin materia). Éste no está aquí presente con este nombre, pero creo que se pueden reconocer todos sus rasgos. Dicho concepto ocupará, con ese nombre, un lugar temático en los textos reunidos bajo el título *La ideología estética*.

A pesar de la asociación de la materialidad y de la máquina, ¿por qué no se trata aquí de un materialismo mecanicista? ¿Ni tampoco, por lo demás, dialéctico? Porque el concepto demaniano de materialidad no es —¿me atreveré a decir para acreditarlo?— un concepto *filosófico*, el *concepto metafísico de materia*. Es, en mi opinión, el nombre, la nominación artefactual de una figura artefactual que no disociaré de la firma realizativa de la que hablé hace un momento. Es una especie de invención firmada por De Man, podría decirse, casi una ficción producida en el movimiento de una estrategia a la vez teórica y autobiográfica que exigiría largos análisis.

Decir que es una ficción (en el sentido demaniano) no significa que carezca de valor teórico o de efecto filosófico, ni que sea totalmente arbitraria. Pero la elección de la palabra «materialidad», para designar «eso», parece en parte arbitraria, en parte necesaria respecto a todo un espacio histórico (la historia de la filosofía y, por ejemplo, la de las distintas filosofías de la materia, la historia de la teoría literaria, la historia política, los terrenos ideológicos, etc.), en suma, respecto a un mundo contextualizado, a un contexto mundial en el que De Man calcula su estrategia. Y lanza y realiza sus apuestas.

Para intentar esta deducción a partir de ese texto, tendré en cuenta, pero demasiado aprisa, los diferentes predicados (otros tantos *predicaments*, trampas, aporías, diría tal vez De Man a quien le gustaba mucho la palabra *predicaments*), los diferentes rasgos predicativos que constituyen inseparablemente e irreductiblemente este concepto de materialidad. Sin haber sido nombrado todavía, este *concepto de materialidad* juega, en *Alegorías de la lectura* y, sin duda, en *Retórica del Romanticismo*, un papel que no denominaré orgánico u organizador, por razones evidentes, sino contundente, decisivo. Insisto de nuevo, y con pesadez: se trata de un *concepto de materialidad* y no de *materia*. Al no decir esto con facilidad, dejo intacto el problema de la elección de esta palabra de alto riesgo ontológico, de riesgo esencialista, la materiali*dad*, allí donde dicho término debería excluir, en su interpretación, toda implicación semántica de materia, de sustrato sustancial o de instancia así llamada «materia», y toda referencia a cualquier contenido denominado *la* materia, para significar, sólo entonces, «efecto de materia» sin materia. Este concepto de materialidad determina, pues, el concepto de acontecimiento textual que, lo recuerdo, es nombrado como tal por lo menos dos veces, y dos veces asociado por De Man con lo que él *llama*, a su manera, pero literalmente, y con frecuencia en este texto, «deconstrucción» y «diseminación».

Destacaré algunos motivos finalmente indisociables dentro de lo que, en el fondo, es una sola y misma perspectiva, una sola y misma estrategia, una sola y misma invención realizativa.

1. *Primer motivo*. En primer lugar, la inscripción del acontecimiento textual —y éste será más adelante uno de los rasgos de la materialidad de la materia— emprende una deconstrucción maquinal del cuerpo propio. Por eso decía yo (pero la fórmula no es De Man) que *materialidad* se convierte en un nombre genérico muy útil para todo lo que resiste a la apropiación, a la institución de lo propio en general. Por lo demás, De Man afirma, desde otro punto de vista, en «Promesas (*Contrato social*)»: La propiedad no tiene nada de legítimo, pero la retórica de la propiedad le confiere la ilusión de la legitimidad». Analiza también la «fascinación de los nombres *propios (fascination of the* proper *names*)»[88] en Proust. La materialidad no es el cuerpo, por lo menos el cuerpo propio como totalidad orgánica. Esta deconstrucción maquinal se debe asimismo a una deconstrucción de la metáfora, de un modelo metafórico siempre totalizador. La deconstrucción responde, entonces, a una estructura metonímica disociativa (gesto que, como sugería, no carece de afinidad con un cierto

88. *Ibid.*, p. 315 [trad. castellana, p. 299].

lacanismo unido a un cierto deleuzianismo). El ensayo anterior, «Promesas (*Contrato social*)», analizaba con insistencia la necesidad de una «deconstrucción del modelo metafórico»[89], la «deconstrucción de totalidades metafóricas»[90], la «deconstrucción de modelos metafóricos basados en unos modelos binarios»[91] en todas partes donde «el atributo de lo natural pasa de la totalidad metafórica al agregado metonímico»[92].

Este movimiento se precisa en el ensayo sobre las *Confesiones*. En el contexto de un análisis del Cuarto Paseo, De Man escribe por ejemplo:

> Pero precisamente porque, en todos estos ejemplos, la metáfora del texto es aún la metáfora del texto como cuerpo (del cual una parte más o menos vital —por ejemplo, la cabeza— está siendo cortada), la *amenaza* queda protegida detrás de su metaforicidad[93].

Subrayo «la amenaza» porque una vez más, un poco más adelante, vuelve la alusión a la amenaza:

> Sólo cuando Rousseau ya no se ocupa del texto del Tasso o de Montesquieu, sino del suyo propio, las *Confesiones*, puede la metáfora del texto como cuerpo dar paso a la alternativa más *amenazadora* del texto como máquina.

Subrayo de nuevo «amenazadora». La palabra volverá otra vez dentro de un momento («Ella [la deconstrucción de la dimensión figurada, la gramática] amenaza al sujeto autobiográfico...»[94]). ¿Por qué semejante amenaza? ¿Qué es una amenaza? Cuestión que vuelve a lanzar la que nos planteábamos respecto de la crueldad. Del texto anterior a éste, pasamos de la promesa a la excusa, ciertamente, como de un realizativo a otro, pero también de la promesa a la amenaza, al temor ante la crueldad de una amenaza. En otro lugar[95], trato de mostrar que esta amenaza ya es también constitutiva de toda promesa lejos de contraponerse irreductiblemente a ella, como desearían el

89. *Ibid.*, p. 312 [trad. castellana, p. 296].
90. *Ibid.*, p. 313 [trad. castellana, p. 297].
91. *Ibid.*, p. 307 [trad. castellana, p. 292].
92. *Ibid.*, p. 312 [trad. castellana, p. 296].
93. *Ibid.*, p. 354 [trad. castellana, p. 335].
94. *Ibid.*, p. 356 [trad. castellana, p. 336].
95. Concretamente en «Avances». Prefacio a S. Margel, *Le Tombeau du dieu artisan*, Minuit, Paris, 1995.

buen sentido y los teóricos de los actos de habla (*speech acts*). Para estos últimos, que se fían del buen sentido mismo y basan en él todo su supuesto saber, la promesa puede aparentar, en efecto, no poder prometer sino el bien: no se promete algo amenazador; se promete una buena acción, una fidelidad, un regalo, no se promete matar o herir. Se amenaza con hacerlo. Ahora bien, la simplicidad de esta contraposición es la que discuto en otro lugar, pero no vuelvo aquí sobre ello.

Paul de Man insiste otra vez en la amenaza. A la maquinación *amenazadora* misma del cuerpo propio y de su metáfora, añade la «pérdida de la ilusión del sentido»:

> Pero, ¿de qué forma son tan *amenazadores* estos relatos? Como ejemplos de la generosidad de Rousseau, son, como ya hemos indicado, más ineptos que convincentes. Parecen existir especialmente para las mutilaciones que describen. Pero esas mutilaciones reales del cuerpo parecen, a su vez, estar ahí más con el fin de permitir la evocación de la máquina que las causa que por su propio valor de choque; Rousseau se extiende con complacencia en la descripción de la máquina que le atrae peligrosamente: «Miraba los rollos de hierro [de la calandria]: su lustre atraía mi mirada, estuve tentado de poner en ellos mis dedos y los paseé con placer sobre la superficie pulida del cilindro...» (1, p. 1036). En la economía general de la *Ensoñación*, la máquina desplaza todas las demás significaciones y se convierte en la razón de ser del texto. Su poder de sugestión va mucho más allá de su papel de ejemplo, sobre todo si recordamos la anterior caracterización del lenguaje ficticio no motivado como «maquinal». Los modelos estructurales subyacentes de la adición y de la supresión, así como el sistema figurado del texto, convergen todos ellos hacia la máquina. Apenas oculta por su función periférica, el texto saca aquí a escena la máquina textual de su propia constitución *y* de su propia realización, su propia alegoría textual. El elemento *amenazador* en esos incidentes se torna entonces más evidente. El texto como cuerpo, con todo lo que implica en materia de tropos de sustituciones que finalmente remiten siempre a la metáfora, es desplazado por el texto como máquina y sufre así la pérdida de la ilusión del sentido[96].

Esa pérdida de la ilusión del sentido (*meaning*) amenaza también a veces, como paso de la metáfora a la metonimia y como ficción, con perder la ilusión de la referencia:

96. *Allégories de la lecture*, p. 355 [trad. castellana, p. 336]. Subrayo el léxico de la amenaza.

> En la ficción así entendida, el «vínculo necesario» de la metáfora ha sido metonimizado más allá de la catacresis y la ficción se convierte en la perturbación de la ilusión referencial del relato[97].

2. *Segundo motivo*. La palabra «máquina» se saca aquí, aparentemente, del texto de Rousseau:

> Es seguro, pues, que ni mi juicio ni mi voluntad me dictaron mi respuesta y que ésta fue el efecto *maquinal* de mi turbación[98].

Pero la palabra y el concepto de máquina se encuentran, se reelaboran y se redistribuyen por doquier: en Kleist, en Pascal y ya en el *Contrato social*, cuando Rousseau habla de lo que hay «en los engranajes del Estado», a saber, un «equivalente de los rozamientos de las máquinas...»[99]. Esta palabra-concepto de máquina es, por consiguiente, inseparable de los motivos de la suspensión de la referencia, de la repetición, de la amenaza de mutilación, etc., y de la interpretación así como de la práctica demaniana de la deconstrucción-diseminación.

3. *Tercer motivo*. Esa deconstrucción implica un proceso de desmetaforización y también, por las mismas, de des-figuración maquinal. Otro ejemplo permite deducir este tercer motivo del concepto de materialidad, a saber, una independencia mecánica, maquinal, automática respecto a todo sujeto, al sujeto del deseo y a su inconsciente y, por consiguiente, piensa sin duda De Man, a toda psicología y a todo psicoanálisis como tal.

Este punto quedaría por discutir: ¿dónde situar entonces el afecto de deseo y, sobre todo, de amenaza y de crueldad? ¿Acaso no hay una fuerza de no-deseo en el deseo, una ley de desubjetivización en y como el sujeto mismo? Otras tantas preguntas que me hubiera gustado desarrollar ante este magnífico texto que encuentro unas veces demasiado, otras demasiado poco, lacaniano o, en todo caso, «psicoanalítico». Esa ambivalente resistencia respecto del psicoanálisis, sobre todo lacaniano, en el momento mismo en que De Man se encuentra muy cercano de él, creo poder entenderla en pasajes como el siguiente:

> La deconstrucción de la dimensión figurada es un proceso que se realiza independientemente de todo deseo; como tal, no es inconsciente

97. *Ibid.*, p. 348 [trad. castellana, p. 330].
98. *Les Rêveries du promeneur solitaire*, p. 1034, citado en *Allégories de la lecture*, p. 350 [trad. castellana, p. 332]. El subrayado es mío.
99. *Ibid.*, p. 325 [trad. castellana, p. 309].

> sino mecánica, sistemática en su realización pero *arbitraria* en su principio, *como* una gramática (*like a grammar*). *Amenaza* al sujeto autobiográfico, no como la pérdida de algo que estuviese presente y que poseyese, sino como una *alienación radical entre el sentido y la realización de todo texto*[100].

El estatus de «como» («*like*»), una vez más, «como una gramática» («*like a grammar*») puede resultar tan difícil de determinar como el «como un lenguaje» de Lacan: «El inconsciente está estructurado *como* un lenguaje». Tan difícil y, sin duda, muy próximo, incluso en su implícita protesta contra la psicología —o contra el psicoanálisis como psicología—, aunque fuese del deseo.

Esta deconstrucción *debería ser*, según él, independiente de todo deseo; lo cual —lo creo y lo digo demasiado aprisa— me parece a la vez sostenible e insostenible, según el concepto del deseo que se pone en marcha. Por esa razón, De Man va más allá de sus primeros ensayos de interpretación de la cinta robada: lógica del deseo de Rousseau por Marion, sustitución entre Rousseau y Marion, circulación simbólica de la cinta que, como «puro significante», sustituye a un deseo que es, él mismo, «deseo de sustitución», puesto que ambos deseos están «regidos por un solo deseo de simetría especular», etc.

Dado que esa lógica del deseo le parece, si no sin pertinencia, por lo menos incapaz de dar cuenta del acontecimiento textual, De Man quiere, pues, ir más lejos. En dos ocasiones, con dos páginas de intervalo, declara: «No es ésta, sin embargo, la única forma en que funciona el texto»[101]; o también: «Pero el texto ofrece otras posibilidades»[102]. Va, entonces, de las *Confesiones* a las *Ensoñaciones*..., de la excusa por lo que ocurrió a la excusa por la escritura de la excusa, al placer de escribir lo que ocurrió y, por lo tanto, al placer de excusarse por ello. Y, de hecho, Rousseau sospecha claramente de lo que llama su «placer de escribir» al final del Cuarto Paseo.

4. *Cuarto motivo*. Más allá de esa lógica y de esa necesidad del deseo, la materialidad implicaría el efecto de *arbitrariedad*. El recurso sistemático a ese valor maquínico de *arbitrario* (sustituido por una serie de equivalentes, entre los que están, concretamente, la *gratuidad* o la *contingencia*, lo *fortuito*), ya se trate del «efecto gratuito de una gramática textual» o de una «ficción radical»[103], de la «mentira contin-

100. *Ibid.*, pp. 355-356 [trad. castellana, p. 336].
101. *Ibid.*, p. 340 [trad. castellana, p. 323].
102. *Ibid.*, p. 342 [trad. castellana, p. 325].
103. *Ibid.*, p. 357 [trad. castellana, p. 337].

gente en el episodio de Marion»[104], de la «contingencia absoluta del lenguaje»[105], del «arbitrario juego de poder del significante»[106], de la «improvisación gratuita, la de la repetición implacable de un modelo preordenado. Como las marionetas de Kleist...»[107], de la «proximidad fortuita» de la cinta y de Marion[108], de la «excusa de la contingencia en las *Confesiones*»[109], *de «la arbitrariedad absoluta» que se debe al sonido «Marion»*[110], un nombre que, pese a su alegada contingencia y a que De Man no le concede ningún comentario, ya no podremos separar en adelante ni de María ni de la marioneta. La Marion de la cinta habrá sido el instante, el guiño de una generación ficticia, justo el momento de una Pasión y de una Piedad literarias, la intercesora de un matrimonio de conveniencia entre la Virgen María y todas sus marionetas. O, si lo prefieren, Marion la intercesora sigue siendo también, en los archivos literarios de la Europa cristiana, como la cuñada o, mejor, la *sister-in-law* de todas las vírgenes automáticas que todavía se pasean entre los Evangelios y Kleist.

Aunque De Man no lo diga, al menos de esta manera, la adventicidad del acontecimiento exige pues, si se la quiere pensar, esa insistencia en lo arbitrario, lo fortuito, lo contingente, lo aleatorio, lo imprevisible. Un acontecimiento que fuese considerado necesario y, por consiguiente, programado, previsible, etc., ¿sería un acontecimiento? Pero, entonces, lo arbitrario deshace el poder y la fuerza de un realizativo que, como sugerí más arriba, tiende siempre a neutralizar el acontecimiento que parece producir. De Man asocia este sentimiento de arbitrario con la experiencia de la amenaza, de la crueldad, del sufrimiento durante el desmembramiento, la decapitación, la desfiguración o la castración (cuya abundancia de figuras en Rousseau revela De Man). ¿Cuáles son las conclusiones que hay que sacar de esto?

Está la que saca el propio De Man, a saber, que ese sufrimiento es lo que, en efecto, ocurre y se vive, pero «desde el punto de vista del sujeto»:

> Esto hace más que justificar la angustia con la que Rousseau reconoce la fatal cualidad de toda escritura. La escritura entraña siempre el momento de desposesión a favor del arbitrario juego de poder del significante y, *desde el punto de vista del sujeto* [los subrayados son míos], eso sólo puede ser vivido como desmembramiento, decapitación o castración[111].

104. *Ibid.*, p. 347 [trad. castellana, p. 329].
105. *Ibid.*, p. 356 [trad. castellana, p. 337].
106. *Ibid.*, p. 353 [trad. castellana, p. 335].
107. *Ibid.*, p. 351 [trad. castellana, pp. 332-333].
108. *Ibid.*, p. 349 [trad. castellana, p. 331].
109. *Ibid.*, p. 347 [trad. castellana, p. 329].
110. *Ibid.*, p. 345 [trad. castellana, p. 328].

De Man quiere, pues, describir lo que, en la deconstrucción-diseminación, en lo que —dice— se «disemina» (*disseminates*), como «acontecimiento textual» (*textual event*) y como el anacoluto, a «través de todo el texto», opera entonces independientemente y más allá del deseo. La deconstrucción, dice, es un «proceso que se realiza independientemente de todo deseo»[112]. La materialidad de dicho acontecimiento como acontecimiento textual es aquello mismo que es —o se torna— independiente de todo sujeto y de todo deseo.

Esta lógica tiene algo que es irrefutable. Si, por una parte, el acontecimiento implica la sorpresa, la contingencia o lo arbitrario, como subrayé hace un momento, éste implica asimismo esa exterioridad o esa irreductibilidad con respecto al deseo. Y, por consiguiente, aquello que lo torna radicalmente inapropiable, no reapropiable, radicalmente resistente a la lógica de lo propio. Lo que he denominado en otro lugar *exapropiación* concierne a ese trabajo de lo inapropiable en el deseo y en el proceso de apropiación. A no ser que el no-deseo asedie a todo deseo y que, entre deseo y no-deseo, haya más una atracción abisal que una simple exterioridad de oposición o de exclusión.

De ello sacaré otra consecuencia sin poder desarrollarla y, sin duda, más allá de lo que el propio De Man dice o diría de ella. Es la siguiente: debido a esa imprevisibilidad, a esa exterioridad irreductible e inapropiable para el sujeto de la experiencia, todo acontecimiento como tal es *traumático*. Incluso un acontecimiento que se experimenta como «dichoso». Lo cual —se lo concedo a ustedes— otorga a la palabra trauma una generalidad tan temible como extenuante. Pero se trata de una doble consecuencia que quizá hay que sacar ante la inflación especulativa de la que hoy es objeto dicha palabra. Entendido en este sentido, el trauma es lo que torna precaria la distinción entre el punto de vista del sujeto y lo que se produce independientemente del deseo. Torna precario incluso el empleo y el sentido de todas estas palabras. Un acontecimiento es traumático o no sucede. Hiere el deseo, tanto si éste desea o no desea lo que sucede. Éste es, en el deseo, lo que lo constituye como posible, e insiste en ello resistiéndosele, como lo imposible: desde fuera, irreductiblemente, como no-deseo, muerte y algo inorgánico, el devenir posible de lo imposible *como* im-posible. Inapropiabilidad de lo otro.

111. *Ibid.*, p. 353 [trad. castellana, p. 335].
112. *Ibid.*, p. 355 [trad. castellana, p. 336].

En esta escena es donde surgen sin duda la cuestiones de lo imperdonable, de lo inexcusable, y del perjurio.

Esto es lo que hay, perdón por haber hablado demasiado. Corto aquí, arbitrariamente.

Pero no sin saludar de nuevo al espíritu, quiero decir al fantasma de mi amigo. Un día, durante una entrevista publicada en *La resistencia a la teoría*, De Man improvisó esta declaración muy amistosamente irónica y generosamente ambigua: «Le ocurra lo que le ocurra a Derrida (o en Derrida, *in Derrida*), eso ocurre entre él y su propio texto. No necesita a Rousseau, no necesita a nadie más» («*Whatever happens in Derrida, it happens between him and his own text. He doesn't need Rousseau, he doesn't need anybody else*»)[113].

Por supuesto, ya han visto ustedes que no es verdad. De Man se equivocaba. Necesito a Paul de Man. Y a Rousseau y a Agustín y a muchos otros. Pero, tal vez para mostrar a mi vez, mucho tiempo después, que él, Paul de Man, no necesitaba quizá a Rousseau para mostrar y demostrar, él mismo, lo que pensaba tener que confiarnos. Es lo que yo sugería al insistir en la ejemplaridad y, por ejemplo, la ejemplaridad de los textos autobiográfico-políticos de De Man *a propósito* de Rousseau, de la materialidad y demás cosas similares.

Estoy tan triste de que Paul de Man no esté aquí, él mismo, para responderme y para plantear objeciones. Pero le estoy oyendo, y, tarde o temprano, su texto responderá por él.

Es lo que llamamos una máquina.

Pero una máquina espectral.

Al darme la razón, ésta le dará la razón.

Y, tarde o temprano, nuestra común inocencia no dejará de hacerse patente a la vista de todos, como la mejor intencionada de todas nuestras maquinaciones.

Tarde o temprano, y virtualmente ya, siempre, aquí ahora.

113. *The Resistance to Theory*, University of Minnesota Press, 1986, p. 118 [trad. castellana de E. Elorriaga y O. Francés; edición de W. Godzich, Visor, Madrid, 1990, p. 181].

PAPEL DE PERIÓDICO

LA MÁQUINA DE TRATAMIENTO DE TEXTO[1]

La Quinzaine Littéraire.—Vamos a comenzar por «La mano de Heidegger»[2]. Usted explica que, en Heidegger, el oficio manual, el «Handwerk», *es un oficio noble porque no está «ordenado, como otras profesiones, a la utilidad pública o a la búsqueda del beneficio» y que este oficio «será también el del pensador o el del docente que enseña el pensamiento». Por otra parte, este oficio está siempre «en peligro», en particular en peligro de ser degradado por la máquina. Heidegger piensa evidentemente en la máquina de escribir. Pero, ¿qué viene entonces a hacer en la historia esta nueva máquina, esta máquina que ya no constituye un obstáculo, que hace el texto demasiado legible, demasiado fácil, demasiado claro para aquel que le presta oídos, ya que ha hablado usted tan largamente de «El oído de Heidegger»[3]?*

Jacques Derrida.—Incluso para apartarse de ella, era preciso en primer lugar analizar la postura o la postulación de Heidegger. Pertenece a una gran interpretación de la técnica que convoca tantas cuestiones, que las convoca, en verdad, allí donde no resultan tan fáciles de oír como a veces se querría creer...

1. Publicado por *La Quinzaine Littéraire* (agosto 1996) con el título: «Entretien avec Jacques Derrida sur le "traitement de texte"». Conversación recogida y transcrita por Béatrice y Louis Séguin.

2. «La main de Heidegger *(Geschlecht II)*», en *Psyché, Inventions de l'autre*, Galilée, Paris, 1987, p. 415.

3. «L'oreille de Heidegger, Philopolémologie *(Geschlecht IV)*», en *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994, p. 343 [trad. castellana de P. Peñalver y F. J. Vidarte, Trotta, Madrid, 1998, p. 341].

Para ceñir las cosas en torno a la escritura, he querido señalar en qué medida la reacción de Heidegger era a la vez inteligible, tradicional y normativa. La tradición de estas normas es con frecuencia respetable y su reserva considerable cuando permanece vigilante ante la mutación tecnológica. Pero también da lugar, a veces en su forma menos inocente, a un dogmatismo confiado, a una seguridad que debemos interrogar. Heidegger lamenta, por ejemplo, que incluso las cartas privadas pasen a partir de entonces por la máquina y que no se reconozca ya en ellas la huella singular del firmante a través de las formas gráficas y el gesto de la mano. Ahora bien, cuando se escribe «a mano», no se está en vísperas de la técnica, ya hay ahí instrumentalidad, reproducción regular, iterabilidad mecánica. No es pues legítimo oponer la escritura manual a la escritura «maquinal» como un artesanado pretécnico a la técnica. Además, la escritura así llamada «a máquina», por su parte, también es «manual».

Usted desea que hablemos de nuestras experiencias personales. Pues bien, sí, como tantos otros he recorrido, en suma, o me he dejado atravesar por toda esta historia. He comenzado por escribir con pluma y le he permanecido fiel (se debe hablar aquí de fe) durante mucho tiempo, transcribiendo a máquina tan sólo las «versiones finales», en el momento de separarme de ellas. La máquina queda como una señal de separación, de destete, la instancia de la emancipación y de la partida hacia el espacio público. Para los textos que me importaban, los que tenía la sensación un tanto religiosa de «escribir», desterraba incluso la estilográfica. Mojaba en la tinta un largo portaplumas, con la punta ligeramente curvada, de una especie de pluma para dibujar, multiplicando borradores y versiones preliminares antes de detenerlos sobre mi primera portátil Olivetti con teclado internacional, que había comprado en el extranjero. Todavía la tengo. Debía tener la impresión de que mi artesanado de escritura se abría en efecto camino en ese espacio de resistencia, tan cerca de esa mano del pensamiento o de la palabra a la que nos vuelven a convocar esas páginas de Heidegger que he intentado interpretar más tarde en «La mano de Heidegger». Como si fuera requerida esta liturgia para una sola mano, como si esta figura del cuerpo propio recogido, inclinado, aplicado y tendido hacia una punta entintada fuera tan necesario para el ritual de un grabado pensante como la superficie blanca del subyectil de papel sobre el soporte de la mesa. Pero no me ocultaba nunca que, como en todo ceremonial, debía haber repetición y, ya, una especie de mecanización. Este teatro de la prótesis y del injerto se convirtió muy pronto para mí en un tema, en todas sus dimensiones, un poco por todas partes entre «Freud y la escena de la escritura» y *Mal de archivo*.

Después, continuando la historia, he escrito cada vez más «a máquina», como se dice, con una máquina de escribir mecánica, luego con una máquina eléctrica, en 1979, luego finalmente a ordenador, hacia 1986-1987. Ahora ya no puedo prescindir de él, de este pequeño Mac, sobre todo cuando trabajo en casa; ni siquiera consigo acordarme o comprender cómo me las he podido arreglar antes sin él. Es una forma completamente diferente de ponerse manos a la obra, un ejercicio completamente distinto de «ponerse a trabajar». No sé si la máquina de escribir eléctrica o el ordenador nos hacen el texto «demasiado legible» y «demasiado claro». El volumen, el despliegue de la operación obedece a otro organigrama, a otra organología. No siento la interposición de la máquina como una especie de progreso en la transparencia, la univocidad o la facilidad. Participamos más bien en una intriga en parte inédita. Heidegger recuerda que el trabajo del pensamiento es un trabajo de la mano, una *Handlung*, una «acción», antes de toda oposición entre práctica y teoría. El pensamiento sería en este sentido una *Handlung*, una «maniobra», una «manera», si no una manipulación. Pero, ¿constituye esto una razón para protestar contra la máquina? El recurso a la máquina de escribir o al ordenador no prescinde de la mano. Compromete otra mano, otro «mandato», por decirlo así, otra inducción, otra inyunción del cuerpo a la mano y de la mano a la escritura. Pero no se trata en ningún momento, al menos por ahora, de escribir sin mano, de escribir guardando las manos en los bolsillos. Nada más lejos. Escribir sin mano es lo que hacemos, quizás, ahora cuando grabamos nuestras voces. Y ni siquiera, porque las manos no sólo están en las manos. En el fondo, la historia que vengo de esbozar no está escandida por una interrupción del gesto manual o por el acontecimiento de una mano cortada, esta sería más bien otra historia diferente de la mano, una historia aún mantenida en el interior de la mano, la de una escritura controlada por la mano, aun cuando, sin duda, el destino de la mano, en una historia de larga duración, se desplaza lentamente. De ella hablamos finalmente, y de su relación con el oído, con el resto del cuerpo, etc. Sería preciso pensar más bien en otros giros de la mano-de obra, en los pasos casi instantáneos, el tiempo de la mutación, de un juego de manos, en otro giro de manos. Entre la herramienta-pluma o la herramienta-lápiz, de un lado, y las máquinas de otro, no es la mano la que constituye la diferencia, ya que ella se mantiene y permanece manos a la obra, son también los dedos. Con las máquinas de escribir mecánicas o eléctricas, con las máquinas de tratamiento de texto, los dedos operan también, trabajan más y en mayor número. Es verdad que se aplican a ello de otra forma. Nos pillamos más los dedos, y las dos manos antes que

una sola. Todo esto se inscribe, aún por cierto tiempo, en una historia de la digitalidad.

Q.L.—En el libro que ha escrito usted a cuatro manos con Geoffrey Bennington hay una fotografía que imita la miniatura de la Bodleian Library, que constituye el objeto de La tarjeta postal, *en la que se ve a Platón de pie detrás de Sócrates, que escribe con una pluma y un estilete en las manos. En la escena fotografiada, es usted quien sostiene la «pluma». Hay ahí tal vez la invención de una nueva forma de diálogo. Un diálogo que sería tan «serio» como el diálogo porque se encontraría cargado con todo el peso de la escritura, e igualmente más lúdico porque en el ordenador hay una buena parte de juego, de videojuego. ¿No habría ahí una especie de adelanto?*

J.D.—¿Se puede hablar en este caso de progreso? Hay en efecto una transformación de la escena y, sí, una parte de juego. Esta misma fotografía, cuya iniciativa no me correspondió a mí, fue una provocación a la que pensé deber prestarme. Era preciso remedar, desplazándola en nuestra modernidad, la escena ya extraña de un Platón autoritario que estaría de pie, derecho, detrás de un Sócrates sentado, ocupado en escribir, en «rascar». Si se nos ocurrió la idea de este cuadro viviente es ante todo porque la larga nota a pie de página que éste debía acompañar —a saber, *Circonfesión*— se escribió a ordenador, desde la primera palabra. Bennington se había propuesto el proyecto de constituir lo que él llamaba, respecto de mi trabajo, una «base de datos» («Database», «Derridabase»), según un dispositivo informático, si usted quiere, que permitiera a cualquier lector, sin ninguna cita, encontrar en el corpus en cuestión todas las proposiciones, todos los lugares, a partir de una especie de índice superformalizado. El propio Bennington jugaba pues con esta máquina. En *Circonfesión* me impuse además la cortapisa, un tanto aleatoria, de un *software* que me indicaba al final de un párrafo de cierta longitud, veinticinco líneas más o menos: «El párrafo va a ser demasiado largo, debe poner punto y aparte». Como una orden venida de no sé quien, del fondo de no sé qué tiempo o de qué abismo, esta advertencia un tanto amenazadora emergía en la pantalla y yo decidía detener dócilmente esta larga secuencia, después de la respiración de una frase ritmada, puntuada, ciertamente, como ondulada de comas, pero ininterrumpida, puntuada sin punto, si usted quiere, plegando así los cincuenta y nueve períodos a una regla arbitraria dada por un programa que yo no había escogido, a un destino algo estúpido. Los dos jugamos con esta máquina que es el ordenador y aparentamos obedecerle mientras lo explotábamos. Como usted sabe, el ordenador alimenta la alucinación de un interlocutor (anónimo o no), de otro «sujeto» (espontáneo y autónomo, automático) que puede ocupar más de un lugar y jugar muchos papeles, cara a cara, ciertamente, pero también retirado, ante nosotros, sin duda, también invisible y sin rostro detrás de su pantalla. Como un dios escondido pero que ronca un poco, hábil para disimularse hasta en el cara a cara.

Llegué muy tarde a esta figura del «tratamiento de texto». Me he resistido durante mucho tiempo. Pensé que no llegaría a plegarme a la ley de una máquina de la que, en el fondo, no comprendo nada. Sé hacerla funcionar (más o menos) pero no sé *cómo* funciona. No sé, pues, sé menos que nunca «quién es», quién va ahí. El no-saber, en este caso, es un rasgo distintivo, es extraño a la pluma pero también a la máquina de escribir. Creemos saber *cómo* funcionan la pluma y la máquina de escribir, cómo «responden». Mientras que en lo tocante al ordenador, incluso si sabemos servirnos de él hasta cierto punto, raramente sabemos, con un saber intuitivo e inmediato —en todo caso, yo no lo sé—, *cómo* opera el demonio interior del aparato. A qué obedece. Este secreto sin misterio marca con frecuencia nuestra dependencia respecto de muchos instrumentos de la tecnología moderna de los que sabemos servirnos y sabemos para qué sirven, sin saber lo que pasa con ellos, lo que pasa en ellos, de puertas adentro, lo que nos daría mucho que pensar sobre nuestra relación con la técnica *hoy*, sobre la novedad histórica de esta experiencia.

Vuelvo al ordenador. Por una parte, parece restituir una casi inmediatez del texto, una sustancia desustancializada, más fluida, más ligera, por tanto más cerca de la palabra, hasta de la palabra que se dice interior. Cuestión de velocidad y de ritmo también: va más rápido, más rápido que nosotros, nos desborda pero al mismo tiempo, a causa de la ignorancia en la que nos encontramos acerca de lo que ocurre en la oscuridad de la caja, ello desborda también el entendimiento, tenemos la impresión de que esto tiene que ver con el alma (la voluntad, el deseo, el designio) de un Otro demiúrgico, como si ya, genio bueno o maligno, un destinatario invisible, un testigo omnipresente nos escuchara leer anticipadamente, captara y nos remitiera *sin esperar*, cara a cara, la imagen objetivada de nuestra palabra inmediatamente estabilizada y traducida en la palabra del Otro, una palabra ya apropiada por el otro o venida del otro, una palabra del inconsciente también. La verdad misma. Como si el Otro-Inconsciente pudiera disponer de nuestra palabra en el momento en el que ella nos es tan cercana, pero como si pudiera también igualmente interrumpirla, destruirla; y de ello guardamos una consciencia sorda, nunca estamos a salvo de un accidente, más frecuente con el ordenador que con la

máquina de escribir o con la pluma. Un simple corte de luz, una imprudencia o una torpeza pueden aniquilar en un instante horas de trabajo. Este añadido de espontaneidad, de libertad, de fluidez sería como la prima de una precariedad, de una exposición amenazada, hasta calmadamente angustiada, el beneficio de una especie de alienación. Entiendo esta palabra de modo neutro: se trataría de un «extrañamiento», de un Otro-Inconsciente maquinal que nos remitiría nuestra propia palabra desde un lugar radicalmente distinto. Amor y odio: esta nueva máquina instalaría una explicación diferente del cuerpo, del ojo y de la mano, también del oído, con el dictado de un cuerpo extraño, con la ley, con la orden del Otro-Inconsciente.

Q.L.—Cuando un escritor escribe un texto pasa por toda una serie de intermediarios. Se daba, todavía se da en muchos, la escritura manual, luego la dactilografía, las pruebas, primeras y segundas, después la aparición del libro y cada vez, salvo al final, está la posibilidad de modificación, la posibilidad de corrección, la posibilidad de retractarse. Con el «tratamiento de texto» también hay posibilidad de retractarse, pero esta posibilidad es inmediata. Ya no se hace por niveles.

J.D.—Es un tiempo distinto, un ritmo distinto. En primer lugar, se corrige más rápido y de forma casi indefinida. Antes, tras cierto número de versiones (correcciones, tachaduras, cortar y pegar, tipex), todo se detenía, ya era suficiente. No es que se considerara el texto perfecto, pero a partir de una cierta duración de la metamorfosis, el proceso se interrumpía. Con el ordenador todo es tan rápido y tan fácil que nos prestamos a creer que la revisión puede ser indefinida. Una revisión interminable, un análisis infinito se anuncia ya, como tenida en reserva tras el análisis finito de todo lo que hace las veces de pantalla. En todo caso puede prolongarse de modo más intenso en el mismo tiempo. En este mismo tiempo ya no se guarda el menor rastro visible u objetivo de las correcciones del día anterior. Todo, el pasado y el presente, puede ser puesto así bajo siete llaves, anulado o encriptado para siempre. Antes, las tachaduras y los sobrecargamientos dejaban una especie de cicatriz en el papel o una imagen visible en la memoria. Había una resistencia del tiempo, un espesor en la duración de la tachadura. A partir de ahora todo lo negativo se ahoga, se borra, se evapora inmediatamente, a veces de un instante a otro. Es una experiencia distinta de la memoria llamada «inmediata» y del paso de la memoria al archivo. Otra provocación diferente para lo que llamamos la «crítica genética» que se desarrolló a partir de los borradores, de las versiones múltiples, de las pruebas, etc.

Esto resulta, en resumidas cuentas, un tanto demasiado fácil. La

resistencia, porque en el fondo siempre hay resistencia, ya no tiene la misma forma. Tenemos la impresión de que a partir de ahora un teatro programa o pone en escena esta resistencia, es decir también, la réplica, la orden de cambiar, de tachar, de corregir, de sobrecargar o de borrar. El texto nos es dado como en espectáculo, sin esperar. Lo vemos *subir* a la pantalla en una forma más objetiva y anónima que sobre una página escrita a mano, una página que, por su parte, *descendía* de nosotros. Las cosas van así de abajo arriba: este espectáculo tiene lugar casi por encima de nosotros, lo vemos vernos, vigilarnos como el ojo del Otro o, más bien, simultáneamente, se mantiene también bajo el ojo del extranjero sin nombre cuya vigilancia y espectro convoca inmediatamente. Nos remite mucho más rápidamente la objetividad del texto y cambia así nuestra experiencia del tiempo, del cuerpo, de los brazos y de las manos, nuestro abarcar a distancia la cosa escrita. Ésta se hace a la vez más cercana y más lejana. Hay ahí un alejamiento distinto, queriendo decir aquí *a-lejamiento* puesta a distancia de lo lejano, pero también una puesta a distancia que implica la abolición de lo lejano. Un alejamiento distinto, pues, y supongo que *altera* cada signo. Esto no quiere decir que pervierta o degrade el signo, sino que hace *diferente* nuestra explicación de ayer, nuestro altercado familiar, nuestra escena de familia, por así decirlo, con la llegada de la cosa escrita. No sabría precisar aquí en qué cambia esta hospitalidad. Es diferente cada vez y para cada uno de nosotros. Con frecuencia me plantean la pregunta: «¿Ha cambiado su escritura desde que escribe a ordenador?». Y soy incapaz de responder. No sé con qué criterios medirlo. Hay en efecto un cambio, pero no estoy seguro de que afecte al escrito, incluso si afecta a la escritura.

Q.L.—Yo, que lo leo desde hace mucho tiempo, no veo un cambio brutal.

J.D.—Yo tampoco. Pero soy sensible a otra dramaturgia, si usted quiere. Cuando me siento a la mesa y enciendo el ordenador, el escenario es diferente, pero no sé si eso se traduce en un cambio en el escrito. Los textos más desobedientes en lo tocante a las normas de la escritura lineal los hice mucho antes del ordenador. Ahora me sería mucho más fácil hacer este trabajo de dislocación o de invención tipográfica, de injertos, de inserciones, de cortes y de *collages*, pero ello no me interesa ya mucho desde este punto de vista y bajo esta forma. Esto se teorizó y se hizo, ayer. Hoy es cosa común y la vía de estas nuevas tipografías fue abierta ya de forma experimental hace mucho tiempo. Hay que inventar, pues, otros «desórdenes», más discretos, menos jubilosos y exhibicionistas y que sean esta vez contemporáneos

del ordenador. Lo que yo he podido intentar cambiar en el diseño de una página lo hice en la época arcaica, por así decirlo, cuando escribía aún a mano o con la vieja máquina de escribir. En 1979 escribí *La tarjeta postal* con una máquina eléctrica (aunque ya hablo allí mucho del ordenador y de los programas), pero *Glas*, cuyo diseño de página insólito se presentaba también como un corto tratado del órgano, esbozando una historia de la organología hasta nuestros días, lo compuse en una pequeña Olivetti mecánica.

Q.L.—Se habla de «tratamiento de texto». No es en absoluto inocente hablar de «tratamiento».

J.D.—La palabra «tratamiento» se me impone cuando pienso en situaciones precisas. Por ejemplo, cuando enseño, ya que preparo mis cursos en el ordenador, me es mucho más fácil, gracias al dispositivo «cortar-pegar», recomponer la sesión en el último momento, en unos segundos y anunciar al principio, dejándolo como en suspenso por encima de la escena, un bloque cuya necesidad no me pareció tal más que al final; desplazo entonces un párrafo o una página entera ajustando o articulando los argumentos de forma económica. Todo esto era posible antes, lo sé perfectamente, pero el mismo gesto era lento, pesado y a veces descorazonador. La máquina para tratar textos hace ganar un tiempo increíble, te da una libertad que quizás no se tendría sin ella. Pero la transformación es económica, no estructural. Están todos esos dispositivos de ahorro en el acabado y pulido final: el juego de las cursivas, cortar párrafos, las intervenciones directas en la estadística léxica, por así decirlo, en el recuento de las repeticiones. Me sirvo desde hace poco del control mecánico de la ortografía o de las erratas. También es instructivo: ¿qué palabras no son consideradas normales o de uso aceptable en francés y permanecen por tanto censuradas hoy por el diccionario corriente incorporado a la máquina, como lo serían por otras instancias lectoras o por otro poder mediático, por ejemplo?

Hacía usted alusión al tiempo de las pruebas. Echo un poco de menos la duración, los intervalos, el ritmo que escandían entonces la historia de un escrito, todas sus idas y venidas antes de la publicación. Era asimismo la química de una maduración consciente o inconsciente, la oportunidad de mutaciones por nuestra parte, en nuestro deseo, en el cuerpo a cuerpo con nuestro propio texto entre las manos del otro. Hoy en día, como usted sabe, le damos un disquete al editor al mismo tiempo que un manuscrito; antes de que todo ello vaya a la imprenta, un nuevo actor controla el disquete y realiza proposiciones editoriales en el sentido americano del *editing*. La prueba de la prueba

se comparte, sobre el disquete, con este intermediario invisible, pero no se inscribe nunca sobre un soporte de papel en un intercambio con el impresor.

Q.L.—Usted es profesor, imparte conferencias. Usted prepara cada conferencia en el ordenador, la escribe y luego la pronuncia. Hay entonces un eco de esta conferencia, pero este eco puede mezclarse con el de la máquina.

J.D.—Cuando se prepara un curso o una conferencia, durante semanas, se ve reaparecer ante sí, a la vez objetivo, estable, independiente y, no obstante, flotante, un tanto fantasmático, un cuerpo de letras con formato de página y que ya no porta más uno en sí mismo, al menos ya no en uno mismo como la imagen más interior de esos borradores de escritura manual. Esta exposición remite en efecto el murmullo de un texto en eco venido de ahí lejos, la écografía de uno mismo como si fuera otro. Es el movimiento del que hablábamos hace un instante, esa objetivación acelerada pero en suspenso, fluida o aérea. Señalo entre paréntesis que algunos colegas americanos vienen a clase o donde tenga lugar la conferencia con su pequeño ordenador portátil. Ya no imprimen, leen directamente en público, de la pantalla. He visto hacerlo también en el Centro Pompidou hace unos días. Un amigo daba allí una conferencia sobre la fotografía americana. Tenía delante un pequeño portátil Macintosh, como un *prompter*: pulsaba una tecla para continuar con su texto. Esto suponía una gran confianza en este extraño apuntador. Yo no he llegado a tanto, pero ya llegará.

Q.L.—Se está llegando a la supresión completa del soporte de papel. Se está llegando incluso a la supresión del interlocutor. Ya no queda nada más que el texto.

J.D.—El movimiento es aparentemente contradictorio: más lúcido, más vigilante, pero también más fantasmático o más onírico. El ordenador instala un nuevo lugar: allí es uno proyectado más fácilmente hacia el exterior, hacia el espectáculo, hacia el rostro del escrito así arrebatado a la presunta intimidad de la escritura, siguiendo una trayectoria de extrañamiento. Inversamente, en razón de la fluidez plástica de las formas, de su flujo continuo, de su casi inmaterialidad, estamos cada vez más abrigados en una especie de asilo protector. Ya no hay afuera. O más bien en esta nueva experiencia de la reflexión especular, hay más afuera y ya no hay más afuera. Nos vemos sin vernos envueltos en la voluta o la veladura de este dentro/fuera, arrastrados por otra puerta giratoria del inconsciente, expuestos a una ve-

nida distinta del otro. Por otra parte, esto es sensible, de otro modo, para la *Web*, esta «tela», esta *WWW (World Wide Web)* que una red de ordenadores teje en torno a nosotros, a través del mundo, pero en torno a nosotros *en nosotros*. Piense en la «adicción» de los que viajan día y noche en esta *WWW*. No pueden prescindir de estas travesías del mundo a vela, y a velo, que los atraviesa o por el que se ven a su vez transidos.

Q.L.—Con el ordenador, el tratamiento de texto, la inmediatez de la pantalla, ¿no nos estamos enfrentando con un texto sin fin, indefinido? Mientras que el libro tiene el mérito de cortar por lo sano, de golpe.

J.D.—Sí, no sabemos de qué estará hecho el mañana, pero percibimos que la máquina editorial, el mercado del libro, el impresor, la biblioteca misma, en una palabra, el mundo antiguo, juegan aún el papel del interruptor. El libro es a la vez el dispositivo y el momento de vencimiento que nos obligan a *interrumpir* el proceso del ordenador, a ponerle fin. Esta detención nos dicta el fin, se nos arrebata la copia: «venga, hay que terminar ya», hay una fecha, un límite, una ley, un deber y una deuda. Esto *debe* pasar a otro soporte. Hay que imprimir. Por el momento, el libro es el instante de esta detención, la instancia de la interrupción. Se acerca el día, llegará, en que el interruptor, que no desaparecerá jamás (es por esencia imposible), ya no será la orden de otro soporte, el papel, sino otro dispositivo audiovisual distinto, el CD-ROM, tal vez. Será como un mercado distinto de interruptores. La palabra «interruptor» no tiene a mi juicio un significado negativo. Son necesarios los interruptores, es la condición de toda forma, la formación misma de la forma.

Por mi parte, puedo decir que finalmente acepto la mutación. Y al mismo tiempo un cierto fetichismo del libro, al que la rarefacción no podrá sino beneficiar. *De la gramatología* nombraba y analizaba el «fin del libro» pero en absoluto era para celebrarla. Creo en el valor del libro, en lo que conserva de irreemplazable y en la necesidad de luchar para hacerlo respetar. Afortunadamente o desafortunadamente, no sé cómo decirlo, asistiremos a lo que se podría llamar, desplazando el acento, una nueva religión del libro. Una bibliofilia diferente seguirá las huellas del libro en todos aquellos lugares en los que éste deberá ceder el sitio a otros soportes.

Q.L.—¿Existirá un equivalente de la bibliofilia respecto al CD-ROM o a los disquetes?

J.D.—Probablemente. Se fetichizará entonces tal borrador preparado o impreso sobre tal o cual programa, tal disquete que archiva

una etapa de un *work in progress*. Conozco ya escritores que guardan en disquete las primeras versiones de un ensayo, de una novela o de un poema. Estos archivos de ordenador, una vez puestos bajo custodia (porque será siempre más fácil manipularlos sin dejar huella), tendrán un aire completamente diferente. También percibimos cómo esto llega. Fetichizaremos incluso el ordenador del «gran escritor» o del «gran pensador», como la máquina de escribir de Nietzsche. Ninguna historia de las tecnologías ha borrado esa fotografía de la máquina de escribir de Nietzsche. Por el contrario, cada vez se torna más preciosa, sublime, protegida por un *aura* nueva, el *aura* de los medios de «reproductibilidad técnica» esta vez; y esto no contradiría necesariamente la teoría que propusiera Benjamin. Esos ordenadores se convertirían en piezas de museo. La pulsión fetichista, por definición, no tiene límite, nunca cesará.

Respecto de los que, en este tiempo y próximos a nosotros, no utilizan ni la máquina de escribir ni los ordenadores, se los puede contar con los dedos de una mano. Conozco algunos...

Q.L.—Yo también conozco algunos. Nuestro amigo Pierre Vidal-Naquet...

J.D.: Hélène Cixous, Michel Deguy... Cuando entregamos algo para dactilografiarlo, se reconstituye, lo queramos o no, una relación «señor/secretario» en cierto modo. Una relación de dictado, pensemos en Goethe, por ejemplo. Pero somos muchos los que prescindimos de secretario. Estructuralmente ya no hay secretario. Los que quieren, por su cargo, señalar aún su autoridad apelan a un secretariado, incluso si saben, por otra parte, utilizar un ordenador. No imagino un presidente de la República, un alto funcionario o un ministro tecleando en su ordenador. Corrigen a mano, a la antigua usanza, el discurso preparado por otro y lo entregan para que se lo pasen «a limpio». De igual modo que hace poco pasó por la escritura alfabética, una cierta democratización pasa pues por el uso de la máquina (¡en el supuesto de que podamos pagarnos una!, los precios no bajan tan rápido...).

Q.L.—Se reconoce a una figura porque no tiene una máquina en su despacho.

J.D.—Es la vieja imagen de la figura política, de la figura del pensamiento, de la figura en poesía. No hay máquina. No hay una relación directa con la máquina. La relación con la máquina es secundaria, auxiliar, mediatizada por el secretario-esclavo, con demasiada frecuencia y de modo no fortuito por *la* secretaria. Sería preciso ha-

blar de la máquina de tratamiento de texto, del poder y de la diferencia sexual. El poder debe poder mediatizarse, si no delegarse, para existir. En todo caso, lo que no siempre es diferente, para aparentar.

Q.L.—Podría decirse que el texto que aparece en pantalla es un texto fantasmático. Ya no hay materia, tinta. Tan sólo hay ya sombras y luz mientras que el libro es un objeto denso, material.

J.D.—La figura del texto «tratado» en el ordenador es fantasmática en la medida en que es menos corpórea, más «espiritual», más etérea. Hay ahí como una desencarnación del texto. Pero su silueta espectral permanece y por añadidura, para la mayoría de los intelectuales y escritores, el programa, el «*software*» de las máquinas se conforma aún según el modelo espectral del libro. Todo lo que aparece en pantalla se dispone *con vistas* al libro: escritura lineal, páginas numeradas, valores codificados de las grafías (cursiva, negrita, etc.), diferencias de los cuerpos y de los caracteres tradicionales. Algunas máquinas de tele-escritura no lo hacen, pero las «nuestras» respetan aún la figura del libro, la sirven y la imitan, como desposados con ella de modo casi espiritual, «pneumático», cercano al soplo: como si bastara con hablar para que ello se imprima.

Q.L.—Esto nos aleja quizás un poco en exceso del tratamiento de texto, aun cuando, en cierto modo, prolongue su problemática. El tema original era: «¿Qué representa para usted, filósofo, la máquina de tratamiento de texto?». La intervención de la máquina de escribir, usted mismo lo ha señalado, no fue tan radical.

J.D.—Respecto a saber el cambio que esto supone para la filosofía, y no sólo (poco importa, en efecto) para mi trabajo, me pregunto todo el tiempo lo que les habría ocurrido a Platón, a Descartes, a Hegel, a Nietzsche e incluso a Heidegger (quien, en el fondo, conoció el ordenador sin conocerlo), si se hubieran topado con esta «cosa», no sólo como un instrumento disponible, sino como un tema de reflexión. Desde Pascal, Descartes, Leibniz hasta Heidegger, pasando por Hegel, los filósofos sin duda han meditado sobre la máquina de calcular, la máquina de pensar, la máquina de traducir, la formalización en general, etc. Pero, ¿cómo habrían interpretado una cultura que tiende así a estar dominada en su propia cotidianidad y a través de todo el universo, por semejantes dispositivos técnicos de inscripción y de archivo? Porque se trata de todo, de las relaciones del pensamiento con la «imagen», con el lenguaje, con la idea, con el archivo, con el simulacro, con la representación. ¿Cómo hubiera debido escribir Platón lo que conocemos como el «mito de la caverna» para tener en

cuenta estas transformaciones? ¿Habría debido cambiar únicamente la retórica de su pedagogía o pensar de otro modo la estructura ontológica de las relaciones entre las ideas, las copias, los simulacros, el pensamiento y el lenguaje, etc.?

Q.L.—Hasta una época relativamente reciente, que podemos situar al final de la Edad Media, la transcripción que tenemos, el texto, nunca es la del autor, de su puño y letra. Con el manuscrito autógrafo aparece una nueva configuración que va a durar algunos siglos y de la que estamos saliendo para retornar al punto de partida, a la separación de los poderes del pensamiento y de la escritura.

J.D.—Hay ahí en efecto como un largo paréntesis de algunos siglos. En la Grecia del siglo V y IV, en los tiempos de Platón, no se veneraba el manuscrito. No se tenía en consideración el autógrafo, que no se comenzó a fetichizar sino mucho más tarde. Todavía no ha terminado, pero estamos pasando sin duda a otro régimen de conservación, de conmemoración, de reproducción y de celebración. Una gran época se termina.

Esto puede asustarnos. Tenemos que hacer el duelo de lo que ha sido nuestro fetiche. Las compensaciones, los suplementos de fetichismo confirman la destrucción en curso (como usted sabe, yo no creo en los límites del fetichismo, pero esto es otra historia, si no otro tema distinto). Somos testigos atemorizados y contentos. Hemos conocido el paso de la pluma a la máquina de escribir, luego a la máquina de escribir eléctrica, luego al ordenador y todo esto en treinta años, en una generación, la única generación que ha hecho toda la travesía. Pero el viaje continúa...

Q.L.—El tratamiento de texto no plantea solamente problemas de escritura, sino también, a más corto o largo plazo, problemas de transmisión.

J.D.—Problema grave, en efecto. A causa de lo que decíamos hace poco, a saber, que el texto es instantáneamente objetivado y transmisible, listo para la publicación, es casi público y «apto para impresión» desde el instante de su inscripción. Nos imaginamos, tenemos tendencia a creer o a hacer creer que todo lo que se graba así tiene desde entonces valor de publicación. Lo que circula por Internet, por ejemplo, pertenece a un espacio de publicación automático; la distinción público/privado tiende a borrarse ahí, con los litigios, las alegaciones de derecho y de legitimación que esto puede multiplicar, pero también los movimientos de apropiación de la *res publica*. Éste es hoy día uno de los grandes asuntos de lo político, lo político mismo. Para

mejor o para peor, de modo justificable aquí, menos justificable allá, la barrera, la «interrupción», la detención del libro protegía aún un proceso de legitimación. Un libro publicado, por muy malo que fuese, seguía siendo un libro evaluado por instancias supuestamente competentes: parecía legítimo, a veces sacralizado, por haber sido evaluado, seleccionado, consagrado. Hoy en día, todo puede ser lanzado al espacio público y considerado, por algunos en todo caso, como publicable, teniendo por tanto el valor clásico, virtualmente universal, incluso sagrado, de la cosa publicada. Esto puede dar lugar a toda clase de mistificaciones y ya podemos verlo, incluso si yo no tengo más que una experiencia muy limitada de lo que ocurre en Internet. Esos sitios internacionales acogen y yuxtaponen, por ejemplo, a propósito de la deconstrucción, discusiones extremadamente serias o que merecerían la publicación, y luego palabrerías no sólo fastidiosas sino sin el menor porvenir. (Es cierto que esto puede ocurrir también, no lo olvidemos nunca, en coloquios o en revistas, académicas o no. Ya existen revistas especializadas en Internet; reproducen todos los procedimientos de legitimación y de publicación tradicionales, tan sólo falta el papel; se economiza entonces el coste de la impresión y de la difusión.) Inversamente, y esto vale para los medios en general, como la discusión es más abierta y todo el mundo puede acceder a ella, una cierta posibilidad crítica puede por el contrario verse fomentada y desarrollada allí donde las instancias de la evaluación clásica podían a veces jugar un papel de censura: la elección de los editores o de las máquinas de publicación no siempre es la mejor, se reprime, se margina o se silencia. Una nueva liberación del flujo puede a la vez dejar pasar cualquier cosa y darle rienda suelta a posibilidades críticas en otro tiempo limitadas o inhibidas por las viejas máquinas de legitimación, que son también, a su manera, máquinas de tratamiento de texto.

«CORRÍA MUERTO»: SALVE, SALVE. *NOTAS PARA UN CORREO A* LES TEMPS MODERNES[1]

22 de marzo de 1996

Querido Claude Lanzmann,

El plazo se agota, no estoy preparado. ¿Lo habré estado alguna vez?

Por teléfono, cuando usted me invitó generosamente a ello, yo había prometido, sin embargo, «intentarlo». Tentado, quería intentar escribir algo que no fuera demasiado indigno de un aniversario —¡cincuenta años ya, Dios mío!—, sí, de un aniversario para cuya celebración no le faltan a usted hermosas y buenas razones y en el que yo estaría encantado de estar presente entre la gente. También me prometía darme a mí mismo, por así decirlo, al menos a lo que confieso amar de mi memoria, algún signo que testimoniara de mi vinculación agradecida, admirativa y fiel con esa cosa enigmática que se llama aún en el presente *Les Temps Modernes*. La cosa porta y merece con mucho su nombre, qué nombre tan bonito, al fin y al cabo, hoy más que nunca, me gustaría volver sobre ello.

Cediendo a una necesidad intratable, pero que, por esta misma razón, acaba con frecuencia por dictar el cliché, yo había escrito en primer lugar: «Esta cosa enigmática que *se habrá* llamado *Les Temps Modernes*». Después no, ningún futuro perfecto es aquí de recibo, la aventura continúa, y es su porvenir el que hay que saludar: ¡Vivan *Les Temps Modernes*! ¡Yo os saludo! Sí, querría saludar su porvenir. Pero su porvenir como *el nuestro*.

1. Primera versión publicada en *Les Temps Modernes*, 587, marzo-abril-mayo 1996, número especial con ocasión del cincuentenario de la revista.

El nuestro, dice: esta apropiación será tal vez juzgada indecente por aquellos que saben, suponiendo no obstante que se hayan interesado alguna vez por ello, que de mil formas yo nunca he sido, como se dice, alguien de *Les Temps Modernes*. Esto puede parecer claro, en efecto: nunca he sido *de los suyos*. La gente apresurada concluiría tontamente que estoy entonces contra *Les Temps Modernes*, o que soy extraño a *Les Temps Modernes*. Pero, ¡he aquí, una vez más que es muchísimo más complicado! Lo siento, sé que siempre he estado *por* y *con Les Temps Modernes*. Esto es lo mismo que habría querido explicar, explicarme a mí mismo ante todo, pero esta historia sigue siendo tan laberíntica y abisal que heme aquí, en la fecha prevista, y por mucho tiempo aún, para siempre sin duda, bloqueado.

Un saludo, pues: acabo de decir que quería dirigir un *saludo* a *Les Temps Modernes*. Ahora bien, me sucede con demasiada frecuencia que me tropiezo antes de tiempo con la ocasión equívoca, cerca de la ambigüedad temible de esta palabra, *salut*[2], «saludo/salvación», sobre todo cuando se hace con ella un apóstrofe realizativo («¡salve!») en un momento de encuentro o de separación, en el instante de dejarse o también en el de encontrarse, y es cada vez a la vez el alejamiento y el acercamiento, pero cada vez, incluso en el instante de la partida o de la muerte, un saludo a la venida del que viene, incluso estaría tentado de decir, citando ya un texto de Sartre al que volveré, y cuyas palabras están hoy vivas de otro modo, más vivas que nunca: «un acontecimiento puro»[3].

Al instante me viene entonces otra tentación: escaparme, como en el curso de una carrera (el corredor ciclista se escapa alejándose del pelotón, se dice en este código), liberarme también, absolverme pues o soltarme, si usted prefiere, en una palabra, salvarme (salve, salve) por un corto tratado de la salvación, o más precisamente salvarme para interpretar, de modo paciente, analítico, micrológico, tomándome todo el tiempo para ganar tiempo o para divagar, lo que el léxico de una soteriología de los tiempos modernos (la liberación, el «salvar», la salvación y el «salvarse») habrá impreso en la historia de Sartre y de su revista, de vuestra revista.

2. La ambigüedad y la riqueza de sentidos del término francés «*salut*» resulta intraducible, pues se debe tener en cuenta que en su constelación semántica se incluyen las acepciones castellanas de «saludo», «salvación», «salve» (en el sentido de «hola», pero también de «adiós»), que no conviene perder de vista en la lectura, aunque nosotros hayamos traducido «*salut*» del modo que hemos considerado más apropiado en cada caso [*N. de los T.*].

3. «Écrire pour son époque»: *Les Temps Modernes* 33 (junio 1948), p. 2115. Citaré más adelante con mayor amplitud el contexto de esta expresión que resuena hoy de modo muy distinto pero que en su época definía precisamente la *época*, el concepto sartreano de la *época*.

En el fondo, ¿qué quería decir Sartre, por ejemplo, en 1948, cuando pretendía escoger tal «salvación» contra la otra?

> Afirmamos, declaraba entonces, contra estas críticas y contra estos autores que la *salvación* se hace sobre esta tierra, que es del hombre entero por el hombre entero y que el arte es una meditación de la vida, no de la muerte[4].

¿Por qué amo aún lo que él dijo sobre esto un día, hace casi cincuenta años, aunque nunca estoy dispuesto a suscribirlo? Porque nunca consentiría en ello sin murmurar, en un momento u otro, una objeción, una de esas objeciones íntimas que se volverían contra su propia creencia, una réplica argumentada que yo opondría entonces a la firme autoridad de esta «afirmación», de este *incipit* en forma de ataque («Afirmamos...»), así como a cada palabra de esta frase.

Y Sartre, por otra parte, *el mismo* Sartre, ¿la suscribía? ¿Y Roquentin? Cuando digo el mismo Sartre, quiero decir Sartre entero, si esto fuera posible. Otro modo de preguntar: ¿y el mismo Roquentin, la habría suscrito? ¿Este Roquentin, que ya había despedazado toda la predicación de esta lección de salvación, por así decirlo, antes de ceder a ella en las últimas páginas de *La náusea*? Pero, con el tiempo, su crítica del «humanista» había dejado las huellas de un paso devastador y, como de antemano, en tantos discursos que serán sustentados con

4. Estas son las primeras palabras de «Écrire pour son époque», en la apertura de un número que tengo ante mí y cuyo papel ha sufrido mucho, porque debí haberlo comprado en Argelia en un momento en el que en mi vida había puesto aún los pies en lo que entonces se llamaba la Metrópoli. ¿Cómo podría no querer acordarme de esto? Y me alegro de que uno de los dos únicos textos que he publicado recientemente en *Les Temps Modernes* sea un «Parti pris pour l'Algérie» [cf. la traducción castellana en este mismo libro] en un número de la mejor tradición de *Les Temps Modernes* («Algérie, La guerre des frères», n.º 580, enero-febrero 1995) en el que usted reafirma con tanta justicia el «cabo de no-infidelidad» y guarda, *salvándolas* así, estas bellas palabras aún completamente nuevas de las que volveré a hablar más adelante, «compromiso y resistencia». Amo mucho esta expresión prudente y atormentada, «cabo de no-infidelidad». No dice «fidelidad» (sería demasiado, y demasiado imposible) sino el juramento renovado de no traicionar, lo que es lo mismo sin serlo y toma en cuenta lo que nos viene del porvenir, allí donde no lo esperamos: de ahí la imposibilidad de la promesa que se renueva no obstante y de la que se mantiene, a falta de todo el resto, el rumbo. ¿Qué cosa mejor se puede nunca prometer que un cabo de no-infidelidad a través de todos los cambios de dirección, los giros de cabo a rabo, incluso, los perjurios a veces, pero nunca las negaciones o las renuncias?

una confianza segura de sí misma, algunos años más tarde, por el Sartre de *El existencialismo es un humanismo* lo mismo que por aquel, justamente, de «Écrire pour son époque». Citaré algunas líneas de esto. Atañen a lo que el «filósofo humanista» (luego «el humanista radical», «el humanista» que se dice «de izquierda», «el escritor comunista», «el humanista católico») o el humanista en general se dice dispuesto a gastar, a dar para *salvar*. «Salvar», he aquí la palabra una primera vez, hay que «salvar a los hermanos»:

> [...] el filósofo humanista, que se inclina sobre sus hermanos como un hermano mayor y que tiene el sentido de sus responsabilidades; el humanista que ama a los hombres como son, el que los ama como deberían ser, el que quiere *salvar*los con su consentimiento y el que los *salvará* a pesar de ellos [...], el que ama en el hombre su muerte, el que ama en el hombre su vida[5]...

En el fondo, el Sartre al que siempre me he tomado la injustificable libertad de elegir, entre otros, él mismo entre él mismo, es tal vez el que regularmente se ha dejado *acuñar*, imprimir por este molde, por tanto, escribir exponiéndose con ello (otra respuesta a las tres preguntas de «¿Qué es la literatura?»: «¿Qué es escribir?» «¿Por qué escribir?» «¿Para quién se escribe?»), acuñar, escribir o luchar por la contradicción, a la vez asumida y rechazada, aquel que se dejó desgarrar también por la tensión entre, por ejemplo, ese momento «antihumanista» del discurso de Roquentin (¡cerca de diez años antes de *Les Temps Modernes*!), y aquel que se expuso a ello con anterioridad e imprudentemente, y éste es también, por supuesto, el director-fundador de *Les Temps Modernes*. Sartre es tan pronto *este* Roquentin como su diana más identificable. Y después de 1945, aún, se lo reconoce tan pronto del lado del que denuncia el discurso sobre la fraternidad, el «mito de la fraternidad» y del «todos los hombres son hermanos»[6]

5. *La Nausée*, Gallimard, Paris, 1938, pp. 153-154 [trad. castellana de A. Bernárdez y M. Salabert, Alianza, Madrid, 1990, p. 151]. El subrayado es mío, naturalmente, y en esta carta no hago, en suma, sino rehacer una camino de la libertad como camino de la salvación, subrayando pasajes de pasada.

6. En la «Présentation des *Temps Modernes*», esta crítica de la ideología de la fraternidad apunta de hecho contra «el espíritu de análisis» como «arma defensiva» de la «democracia burguesa»: «Todos los hombres son *hermanos*: la fraternidad es un vínculo pasivo entre moléculas distintas, que ocupa el lugar de una solidaridad de acción o de clase que el espíritu de análisis no puede ni siquiera concebir» (*Situations II. Qu'est-ce que la littérature?*, Gallimard, Paris, 1948, p. 18 [trad. castellana de A. Bernárdez, Losada, Buenos Aires, 1950, p. 14]). Al multiplicar recientemente, en *Políticas de la amistad*, las cuestiones sobre la autoridad de este esquema fraternalista y

sostenido por «la caridad burguesa», como del lado de quien, en la misma «Presentación de *Les Temps Modernes*», quiere aún *salvar*, redimir o, más precisamente, «liberar».

¿Qué diferencia habría entre salvar y liberar? ¿Liberar a quién? Pues el «hombre libre», por supuesto, sí, el «hombre total». Por muy paradójico que esto parezca, sin embargo va de suyo que en efecto no se puede «liberar» sino una libertad, una libertad ya posible y esto es todo o nada: no se puede hablar de «liberar», para la remisión, la salvación o la redención, si no es refiriéndose a un ser libre y capaz de su libertad. Un ser vivo. No se libera a una piedra, nos recordaría al menos el sentido común. No se libera a un «en sí», habría dicho Sartre, aquí del lado del sentido común. Por mi parte, siempre me preguntaré si tiene o no sentido liberar otra cosa, un animal, por ejemplo, o un dios.

La «Presentación de *Les Temps Modernes*» subraya incluso, nosotros debemos subrayarlo a su vez, la palabra «liberar». Tras haber exhibido la «antinomia» de la «conciencia contemporánea» y haberse negado a dejarse «descuartizar entre la tesis y la antítesis», después de haber intentado sustraer un nuevo concepto de la «libertad» a la metafísica, Sartre habla aún de *liberación*. Acababa también de recordarnos lo que tendríamos tendencia, con el paso del tiempo, a olvidar, a saber que el compromiso no consiste tanto en comprometerse, por un heroísmo decisorio de la voluntad, como en tener constancia de que, de todos modos, e incluso si no se ha tenido constancia, se *está comprometido*, pasivamente arrojado, antes de toda decisión, en una situación en la que la acción decidida permanece —lo que se tiene tendencia a olvidar, desde el tiempo— como una *apuesta* sobre un fondo de *indecidible* y en un espacio heterogéneo al saber. El compromiso es a la vez el estar comprometido en una situación no elegida y, en ella, el aval de un singular reto:

> [...] no libre de no elegir: está comprometido, hay que apostar. Pero libre para elegir con un mismo movimiento su destino, el destino de todos los hombres y el valor que hay que atribuir a la humanidad. Así

sobre todo lo que implica en nuestra cultura, había olvidado que, de modo ciertamente diferente en todos los respectos, Sartre ya había puesto en cuestión la retórica de la fraternidad. Este olvido, que debe sucederme con mayor frecuencia de lo que puedo darme cuenta a veces, con posterioridad, es en el fondo el tema de esta carta: una extraña transacción entre la amnesia y la anámnesis en la herencia que nos hace lo que somos y ya nos ha dado a pensar lo que no hemos pensado aún, como si nuestra herencia fuera siempre un espectro por venir, un fantasma que corre *delante de nosotros, detrás del cual* nos sofocamos, corriendo por nuestra parte a muerte, a la muerte y sin resuello...

> se escoge a la vez obrero y hombre, confiriéndole una significación al proletariado. Así es el hombre que concebimos: hombre total. Totalmente comprometido y totalmente libre. Es, sin embargo, a este hombre libre al que hay que *liberar*, ampliando sus posibilidades de elección. En ciertas situaciones, no hay lugar más que para una alternativa, uno de cuyos términos es la muerte. Hay que actuar de modo que el hombre pueda, en toda circunstancia, elegir la vida[7].

Algunas páginas antes, ya se imponía el léxico de la liberación. Garantiza siempre un oficio de traducción recíproca entre un pensamiento de la liberación (la liberación de una libertad) y un pensamiento de la salvación. En esta secularización de la salvación, en esta soteriología de la liberación total como liberación, ¿cómo elegir? Pero, ¿se trata de hacerlo? ¿Cómo distinguir entre lo que puede parecer hacer época y, por tanto, parecer fechado, en este día de aniversario, y lo que parece aún irrecusable, lúcido y, en verdad, por venir? Sobre todo cuando Sartre, en el pasaje que voy a citar, dice bajo qué condiciones «es preciso que» el hombre «se libere totalmente, es decir, que se vuelva *otro*...» ¿Qué queda de esta promesa aún viva, que debemos cumplir, que no podemos no cumplir? ¿Dónde situarla, una vez que hayamos dejado «perimir» esta idea de «antropología sintética», este discurso sobre la «totalidad» y la traducción secular de una predicación salvadora que llama en suma a una redención? Serían precisas páginas y páginas de exégesis para *discernir* lo que queda, no me atrevo a decir «vivo» (para no ceder demasiado rápidamente a esta axiomática de la vida, de la que me doy cuenta en la relectura, que permanece en el corazón del discurso sartreano), sino abierto a lo que viene y a lo que allí se abre al menos. Por ejemplo:

> Nuestra revista querría contribuir modestamente, por su parte, a la constitución de una antropología sintética. Pero no se trata sólo, repitámoslo, de preparar un progreso en el dominio del conocimiento: la meta lejana que nos fijamos es una *liberación*. Ya que el hombre es una totalidad, no basta, en efecto, con concederle el derecho al voto, sin tocar a los demás factores que lo constituyen: es preciso que se libere totalmente, es decir, que se vuelva otro, actuando sobre su constitución biológica tanto como sobre su condicionamiento económico, sobre sus complejos sexuales tanto como sobre los datos políticos de su situación[8].

7. «Présentation des *Temps Modernes*», p. 28 [trad. castellana p. 23]. Sartre subraya «liberar».
8. *Ibid.*, p. 23 [trad. castellana p. 18]. Sartre subraya «liberación».

Es tanto más imperativo, y difícil, *discernir*, aquí, que Sartre está lo bastante vigilante como para ponernos él mismo también en guardia, justo después, contra los «graves peligros» que presenta esta «visión sintética». Corre el riesgo, en efecto, de abrir el camino al totalitarismo, a un totalitarismo que será aún, también él, una soteriología de la liberación: «No se tiene en cuenta el espíritu de síntesis: el hombre-totalidad, apenas entrevisto, va a desaparecer, engullido por la clase; la clase sola existe, a ella sola es a la que hay que liberar». Denunciando Sartre entonces de igual modo el totalitarismo de izquierda que el totalitarismo nazi. Helo aquí conducido, respecto de este mismo valor de «totalidad» —sin totalitarismo— a asumir y a aguzar lo que llama, con razón, y más de una vez, la «antinomia» de la que yo hablaba antes (¡y cómo me gusta sobre este punto también sentirme su heredero, sin creer demasiado en ello!).

Pero he aquí también, antinomia en la antinomia, antinomia sin antinomia, que no sólo rechaza la antinomia como tal, sino que, en nombre de un «nosotros» que merecería otra larga carta, escribe, para él y para sus herederos, lo consientan o no: «En cuanto a nosotros, rehusamos dejarnos descuartizar entre la tesis y la antítesis»[9]. Habría pues que buscar la salvación y la liberación sin dejarse descuartizar. Ésta es una «pasión» de Sartre que, por decirlo todo, comparto aún, *por momentos*. Y si confieso el «por momentos» es sencillamente para confesar. Todo lo que intentara decir queda por modular así, habría que añadir a cada una de mis frases «por momentos». Nada es más inestable, dividido, compartido, antinómico que mi amistad hacia lo que sea que se llame Sartre y *Les Temps Modernes*. Esta inestabilidad habrá sido una de las huellas de los *T.M.*, de la «época» de los *T.M.* en mi vida, casi toda mi vida, con la mayor frecuencia. Sin duda, con tantos otros «intelectuales de mi generación», como se dice, yo soy, habré sido esto, esto que no habrá sido lo que ha sido sin los *T.M.*: Yo + *T.M.*, en dos palabras.

Entonces, sería absolutamente preciso, sería preciso pues, que yo le hablara un poco de eso, de todo aquello en torno a lo cual habría querido hacer girar aquí mi «saludo» a *Les Temps Modernes*: no para adelantar nada importante, en sí o para sí, sino para despertar a la memoria lo que, por una vertiginosa metonimia, por no decir «prosopopeya», se llamaría «la voz de Sartre». Me complacería tanto reanimar su gusto, y el gusto de la palabra «gusto» en su boca, volveré sobre esto, el gusto y el timbre. Sueño con imitarlo casi, pero no lo

9. *Ibid.*, pp. 23-26 [trad. castellana pp. 18-21].

conseguiré nunca, dando testimonio *por él*, para oír aún la voz viviente misma o, más precisamente, el espectro de esta voz viviente, dejando así resonar, pero sólo por un tiempo, una voz fantasmal o fantasmática de Sartre, por tanto, *salvándo*la un poco, por ejemplo, re-produciéndola o poniéndome cierto disco, como *Some of these days*, en el olvidable inolvidable fin de *La náusea*, para escuchar una vez más lo que cierto Sartre, por ejemplo, dijo un día en esa especie de editorial titulado «Écrire pour son époque». Quería entonces dar a entender lo que para él podía significar «escribir» y «época» y, sobre todo, «salvar» o «no salvar».

Sí, «salvar» fue una palabra con la que hay que contar cuando se quiere seguir a Sartre en su estela. Por otra parte, como acabo de evocar el olvido al final de *La náusea*, y la reproducción y el disco:

> («La voz canta:
> *Some of these days*
> *You'll miss me honey.*
> El disco debe estar rayado ahí, porque hace un ruido extraño. Y hay algo ahí que encoge el corazón [...]»),

acuérdese, este final de *La náusea* ya es una escena espectral. Dice este «gusto» del que querría hablarle (... tiene un gusto de humo en la boca y, vagamente, un fantasma de aire en la cabeza. «*Some of these days*»). Llamemos a esta escena la *salvación a muerte*. ¿Quién será salvado? He ahí la cuestión. Salvado, por tanto elegido, porque uno no se salva como tampoco se compromete, *uno está salvado* lo mismo que está comprometido. Subrayo siempre: «Ella canta. He aquí dos que están *salvados*: el Judío y la Negra. *Salvados*».

Esta escena de *salvación a muerte* pone en guardia contra la resurrección («Mi error fue querer resucitar a M. de Rollebon»). Ella conserva, por supuesto, un gusto de «última vez» para alguien que sueñe con «aceptarse», pero «en el pasado, nada más que en el pasado». La llamada de la salvación, su vocación, repercute siempre por «última vez», por el último «acontecimiento puro» que se torna, por ello mismo, un juicio último. Vocación por esencia escatológica:

> Me levanto, pero me quedo dudando un instante, me gustaría escuchar a la negra. *Por última vez.*
> Ella canta. He aquí dos que están *salvados*: el Judío y la Negra. *Salvados.*

Y más adelante, subrayo todavía:

> «Su disco, señor Antoine, el que a usted le gusta, ¿quiere escucharlo *por última vez*?». «Por favor» [...]. Sin embargo, voy a prestar atención porque, como dice Madeleine, escucho ese disco *por última vez*: es muy viejo; demasiado viejo, incluso para provincias... hasta el centro del disco, se terminará, la voz ronca que canta «Some of these days» se callará *para siempre*.

Sí, dirá usted, pero *La náusea* sigue siendo una ficción, es literatura, y el que dice «Yo» no es Sartre, quien, por su parte, analiza la escatología de la salvación *en* el otro, en Roquentin. Ciertamente, pero se pueden citar tantos pasajes de Sartre «mismo» que dicen la misma cosa que las palabras de Roquentin. Éstas fueron también las consignas de *Les Temps Modernes* («La presentación de *Les Temps Modernes*» o «Écrire pour son époque»); en todo caso, las mismas palabras que las de Roquentin en este u otro momento. Todo vale para él también «por momentos», como le decía antes para mí. Roquentin sostiene también un discurso inestable y contradictorio, acoge en sí deseos incompatibles. Por otra parte, en el interior mismo de esta gran ficción (que aún admiro y que me acuerdo de haber leído preso de un cierto deslumbramiento extático a los diecisiete años, en Argel, en clase de filosofía, sentado en el banco de la plaza Laferrière, levantando a veces los ojos hacia raíces, matorrales de flores o plantas crasas, como para verificar el exceso de existencia, pero también con intensos movimientos de identificación «literaria»: ¿cómo escribir así y, sobre todo, cómo no escribir así?), en el interior, pues, de esta ficción verdadera amo también que el simulacro suplementario de un cierto «como si» y de un cierto «quizás» venga con insistencia a espectralizar la muerte. Pero esta ficción *en abismo* espectraliza o virtualiza la vida tanto como la muerte, complicando así, a menos que la arruine de antemano, el alcance de los enunciados a modo de «consignas» que, volveré también sobre ello más adelante, reúnen todo en torno a la «época» como «viviente absoluto» que «siempre tiene razón cuando ella vive»[10].

«Quizás» y «como si», pues, y «un poco como», subrayo aún:

> ... el disco se raya y se desgasta, la cantante está *quizás muerta*; yo, voy a irme[11]...
> [...] No tengo ganas de conocerlo —por otra parte, *quizás* esté *muerto* [...]. He aquí dos que serán *salvados*: el Judío y la Negra. *Salvados. Quizás han creído estar perdidos* hasta el final, ahogados en la

10. «Écrire pour son époque», ed. cit., pp. 2116-2117.
11. *La Nausée*, ed. cit., p. 225 [trad. castellana p. 223].

existencia. Y, sin embargo, nadie podría pensar en mí como yo pienso en ellos, con esta dulzura. [...] Están *para mí un poco como muertos*, un poco como héroes de novela; *se han lavado del pecado de existir*[12].

Querido Claude Lanzmann, lo sé, no se deben multiplicar las notas a pie de página en una carta. Permítame abrir un largo paréntesis para dar, a modo de «referencias», las frases de Sartre que, si hubiera tenido el tiempo, el sitio y la fuerza, me habría gustado analizar muy de cerca. Todas conciernen a un cierto concepto de la *época* que fue asimismo un concepto *de la época* y que me parece, hoy al menos, reunir el sentido, el destino y el «gusto» de *Les Temps Modernes* desde el comienzo y para siempre, a través de los desplazamientos, mutaciones, reconfiguraciones, en breve, a través de todas las «épocas» que los han marcado y sin duda continúan haciéndolo. ¿Qué es esta «epocalidad» de la época *para* la cual y *desde* la cual habría que «escribir» —«escribir para su época», pues— lo que no supone tanto el *saber* de lo que es lo propio de su propia época, como el *compromiso* de apropiarse de su época, más originariamente, de apropiarse uno mismo a lo propio de «su época»? Un movimiento así compromete todo salvo el suspenso de una *skepsis* o el suspenso fenomenológico de una *epokhé* que Sartre había sabido comprender o exponer. Es, por el contrario, la supresión de esta puesta entre paréntesis lo que supone el *aval* dado, tanto como el reto del *compromiso*. Aunque hayamos hablado de ello con mucha frecuencia, a veces hasta la saciedad, como de una modalidad pasada de la responsabilidad de los «intelectuales», encuentro que «compromiso» sigue siendo una palabra muy bonita, justa y aún nueva, si se la quiere entender bien, para decir la asignación *a la que* responden y *de la que* responden los que aún llamamos escritores o intelectuales.

En uno de esos pasajes sobre la época que citaré en un instante, Sartre alía fuertemente estos dos valores de la palabra:

1. dar un *aval* (afirmación, promesa, juramento, alianza, fe jurada, pacto simbólico, compartir del *symbolon*), y

2. *entrar* sin esperanza de retorno, en cuerpo y alma, incluso a tumba abierta, introducirse, clavarse incluso en un espacio o en un tiempo en el que uno se encuentra ya: encontrar*se* allí donde uno *se encuentra* en suma, y nunca es fácil, nunca está dado, nada quizás es más inaccesible.

Esta definición y sobre todo esta puesta en obra de los dos valores del verbo reflexivo «comprometerse», y por tanto de la palabra «época» que le es indisociable, no van sin una tesis sobre la salvación. Una tesis historicista y anti-historicista a la vez: sobre *la historia, la verdad, el absoluto* (este término de *absoluto* aparece diez veces por página), sobre *la vida y la muerte* —sobre *la pasión y el testimonio*, sobre *el mal* y, por tanto, sobre *la salvación*—, nada menos.

12. *Ibid.*, p. 227 [trad. castellana p. 225].

Aquí, subrayo todas estas palabras cuyo encadenamiento no podemos deshacer; Sartre, por su parte, no subrayó más que «vivido»:

> En esa época, el hombre *se comprometió por entero* con ellos y, manifestándolos con peligro de su vida, hizo existir la *verdad* a través de aquello, porque la *verdad* nunca se entrega directamente, sino que aparece a través de los errores [...] *dando testimonio* en favor de él [el evolucionismo] contra las gentes de iglesia, los profesores de los Estados Unidos han *vivido* la verdad, la han vivido *apasionadamente* y *absolutamente*, por su cuenta y riesgo. Mañana estarán equivocados, hoy tienen razón absolutamente: la época siempre está equivocada cuando está muerta, siempre tiene razón cuando vive. Aunque la condenemos con posterioridad, si se quiere, tuvo en un principio su manera *apasionada* de amarse y desgarrarse, algo contra lo que los juicios futuros nada pueden; ha tenido su *gusto* que ha *degustado* sola y que es tan incomparable, tan irremediable como el *gusto* del vino en nuestra boca.
>
> Un libro tiene su *verdad absoluta* en la época[13].

No creo que esto sea verdad, absolutamente verdad. Pero poco importa, justamente, y que lo mismo se puede decir lo contrario. Precisamente un día de aniversario, y para los libros y para los extraños acontecimientos que saludamos. Sartre, por otra parte, lo habrá hecho de antemano, en la «presentación», varios años antes, al decir que «una época, como un hombre, es en primer lugar un porvenir»[14]. Y que yo objete a eso de este modo, incluso si tengo razón, prueba que Sartre no está equivocado, sobre todo en el momento en que reconoce su error al hablar, encuentro esto magnífico, de un gusto «irremediable». ¿Cómo, nos preguntaremos, el gusto de un vino podría ser «irremediable» y qué es este lenguaje del mal o de la culpa? ¿Qué viene a hacer aquí esta lógica de la confesión? Lo esencial, justamente. Como para el «pecado de existir» del que sólo los «héroes de novela», de los que hablaba hace poco, «se han lavado». Sartre nos recordaba más arriba este carácter del lenguaje que hoy en día diríamos originariamente realizativo. Esto es lo que hace la época antes de hacer épo-

13. «Écrire pour son époque», pp. 2117-2118.
14. «Présentation...», ed. cit., p. 14 [trad. castellana p. 11].

ca. Por otra parte, él mismo lo dice en un texto que es ante todo una respuesta, una réplica, un altercado:

> Nosotros afirmamos contra estas críticas...: [...] En el seno de la época, cada palabra, antes de ser una palabra histórica o el origen reconocido de un proceso social, es en primer lugar un insulto o una llamada o una confesión[15].

Me contento con citar ahora, subrayando aún algunas palabras, las frases cuya concatenación sistemática me habría gustado analizar, la cadena que discurre entre *la historia, la verdad, el absoluto, la vida y la muerte, la pasión y el testimonio, la salvación (el salvamento o la salvaguarda, lo que guarda a salvo)*. Todas estas frases, las extraigo de «Écrire pour son époque». Como para justificar que llamo a esta carta destinada a usted «Notas para un correo a *Les Temps Modernes*», se mantienen entre *dos secuencias* (1 y 2) en el *curso de la historia: entre la carrera o el correo*. Es desde este lugar en el que me afectan, como se las dirijo copiándolas de Sartre, un día de aniversario, incluso cuando encuentro cosas que replicar, cogiéndolas de Sartre que dice en primer lugar esto, primera secuencia, poco después del *incipit* que cité más arriba:

1. El *curso* de la historia, pues, el curso aprehendido como una *carrera*:

> Pero yo no he entrado en la historia y no sé cómo entraría en ella: quizás solo, quizás entre gente anónima, quizás como uno de esos nombres que se ponen en nota en los manuales de literatura. De todos modos no tengo por qué preocuparme de los juicios que el porvenir hará sobre mi obra, ya que no puedo nada sobre ellos. El arte no puede reducirse a un diálogo con los muertos y con los hombres que no han nacido aún[16]: *ello sería a la vez demasiado difícil y demasiado*

15. «Écrire pour son époque», pp. 2113-2116.

16. Estoy tentado de pensar exactamente lo contrario, a saber, que se escribe para los muertos o los in-natos, aunque esto sea en efecto «demasiado fácil» y «demasiado difícil». Recuerdo que Genet decía lo mismo (a saber, que escribía para los muertos); y me atrevería a decir que los que no están aún en vida, «aún no nacidos» son los destinatarios también espectrales, irrecusables también, de todo lo que enviamos, de todos nuestros correos... ¿Me desmentiría el autor de *Shoa?* Mejor, creo que el mismo Sartre no dijo y, sobre todo, no hizo, diciéndolo, otra cosa, en todos sitios, que lo contrario de lo que dice aquí. Si «una época, como un hombre, es ante todo un porvenir» (ya citado, «Présentation...», ed. cit., p. 14 [trad. castellana p. 11]), entonces escribimos y hacemos todo cuanto hacemos como imantados por lo que ya no es o aún no es viviente, y es la vida misma, si al menos una memoria, una fecha y un aniversario

> *fácil; y veo ahí un último resto de la creencia cristiana en la inmortalidad* [...] al menos, entre los cristianos, es este paso por la tierra el que decide de todo y la felicidad final no es sino una sanción. En lugar de eso, creemos comúnmente que la *carrera* [aquí está la carrera] provista de nuestros libros después de que ya no seamos, vuelve sobre nuestra vida para justificarla [este re-tornar de una carrera tras la muerte, ¿no es la reaparición de un espectro?]. Es verdad desde el punto de vista del espíritu objetivo. En el espíritu objetivo se clasifica con frecuencia el talento [he aquí lo que no puede bastar para agotar este espíritu objetivo, concepto evidentemente hegeliano del que diré sólo que supone, de modo esencial, esta espectralidad destinal que tengo aquí a la vista]. Pero la visión que tendrán sobre nosotros nuestros sobrinos nietos no es privilegiada ya que otros vendrán tras ellos que los juzgarán a su vez. Es evidente que todos escribimos por necesidad de *absoluto*; y es un *absoluto*, en efecto, una obra del espíritu. Pero a este propósito se comete un doble error. En primer lugar, no es verdad que un escritor haga pasar sus sufrimientos o sus culpas al *absoluto* cuando escribe sobre ellos, no es verdad que los *salve*[17].

2. Segunda secuencia, el *curso* de la historia sería la *carrera de un correo*, de un correo muerto. ¿Qué correo? Un corredor muerto que ya no tiene cabeza y que corre aún, cerca del fin, incluso en el fin mismo, consagrado al fin, *sobre el fin*, sobre lo que es el fin de «Écrire pour son époque» (me acuerdo también de esos pollos sacrificados en el jardín de mi infancia, unos días antes del Gran Perdón, y que se ponían a correr aún, decapitados, sin rumbo en suma, como para salvarse, ensangrentados, de la desgracia que acababa de ocurrirles; y es quizás así como me veo, el tiempo de escribir, pero me veo sólo *correr así tras mi muerte, tras ella verdaderamente*, y allí donde ya *me veo* así, intento comprender, sin haber llegado jamás, por qué y para quién, tras de qué y tras de quién corro así, en la experiencia de una anticipación sin rumbo y sin capitulación; intento en vano saber quién y qué vuelve a mí desde ese tiempo extraño del correo muerto, *volver a mí* queriendo decir *a la vez, en una sola vez*, identificarse conmigo, constituir mi ipseidad allí donde *me encuentro sin encontrarme* —o tam-

son posibles en ella. Como un «cabo de no-infidelidad». Lo que permanecerá siempre, lo reconozco, como una pregunta y lo que está en juego en una apuesta.

Además no estoy seguro de que el pensamiento sartreano de la salvación, tal y como me gustaría reconstituirlo aquí, esté absolutamente purificado de toda esta memoria de la «creencia cristiana» que Sartre, sin embargo, va a denunciar justo después. No estoy seguro de que esto sea posible, una purificación así, posible de forma pura y en general.

17. «Écrire pour son époque», pp. 2113-2114. El subrayado es mío.

bién, por tanto, la ipseidad de mi época, porque esta ipseidad no se encuentra antes de esta extraña posibilidad—, y *volver a mí* como mi reaparecido tras del cual me sofoco: ¡hasta tal punto va el espectro más rápido que yo!).

Aquí llega el fin, pues, de «Écrire pour son époque»:

> Se ha dicho que el correo de Maratón estaba muerto una hora antes de que llegara a Atenas. Estaba muerto y seguía corriendo; corría muerto, anunció muerto la victoria de Grecia. Es un bello mito, muestra que los muertos actúan aún un poco de tiempo como si vivieran. Un poco de tiempo, diez años, cincuenta años quizás, un período *finito*, en todo caso; y luego se los entierra por segunda vez. Es esta medida la que le proponemos al escritor: mientras sus libros provoquen la cólera, la molestia, la vergüenza, el odio, el amor, incluso si él no es más que una sombra, vivirá. Después, el diluvio. Nosotros estamos por una moral y por un arte de lo finito.

Éstas son las últimas palabras del texto. Sartre subraya en ellas «finito». Esta lógica de la «segunda vez» y del «incluso si él no es más que una sombra, vivirá», ¿no es lo que se pone en juego en un aniversario? (Yo corro, me apresuro hacia el fin.)

He aquí ahora la cadena de citas y de palabras subrayadas. Las extraigo siempre de «Écrire pour son époque», un poco arbitrariamente (éste permanece como un ensayo entre tantos otros, un artículo de circunstancia que no estaba destinado en primer lugar a *Les Temps Modernes* y no fue publicado allí, el mismo año, sino como un fragmento de «¿Qué es la literatura?»[18]). Apuesto por esta contingencia para plantear, de paso, en este día de aniversario, la cuestión de la época: ¿qué hacen los anillos de los años? ¿Pertenecemos aún a la misma época que «Écrire pour son époque»? ¿Por qué y cómo este texto nos resultaría aún inteligible y necesario? Estas palabras, pues

18. Yo había leído «¿Qué es la literatura?» hace casi medio siglo. Y no lo había vuelto a abrir desde entonces. En un principio este texto supuso mucho para mí. Luego creí deber alejarme de él, juzgarlo sin duda muy insuficiente e incluso decir públicamente sus límites en lo tocante a lo que *pasa y se hace*, según creo yo, con y por «la literatura», si no en lo que se refiere a lo que ella «es» en su esencia supuesta. Que yo tenga o no razón poco importa, no es el lugar o el momento de volver sobre ello. Pero quedando hoy toda discusión virtual suspendida, el tiempo de esta carta, insisto en decir aquí, en el momento en que releo este texto en *Situations II*, que encuentro «¿Qué es la literatura?» de una admirable e impresionante lucidez, de una «actualidad», como se dice, casi intacta, a veces todavía por delante de nosotros, ejemplar, y no sólo como ejercicio y programa de «sociología de la literatura» (volveré quizás en un momento sobre esto).

(*la historia, la verdad, el absoluto, la vida la muerte, la pasión del testimonio, la salvación; salvamento o salvaguardia, lo que guarda a salvo todo cuanto precede como saludo al otro*), parecen distribuidas en una multiplicidad serial de frases que podríamos extender muy ampliamente en el corpus de Sartre, y quizás de *Les Temps Modernes*. En verdad, forman secretamente una sola y larga frase *absoluta*. Su sujeto es también su propio atributo, como el *absoluto*, justamente, en Hegel, en la frase de la dialéctica especulativa. Este atributo-sujeto podría ser cualquiera de estos términos. La firma de mi testimonio se reduciría a la elección de algunos vocablos y de la frase virtual que se imanta a ellos. Para dar testimonio aquí, en la precipitación sacrificial y acéfala que describía hace un instante, de lo que me parece ser la historia, la pasión, la verdad o el absoluto de aquello de lo que hablo o de aquellos a quienes me dirijo, soy yo, por tanto, quien habría escogido privilegiar, en un saludo al otro, un cierto léxico de la salvación: lo salvo, lo indemne o lo inmune[19], el salvamento, la salvaguardia, la remisión o la redención, etc.

Quisiera relacionar este léxico con la época, relacionarlo con *esta* época, sin duda, con *este* pensamiento de la época en el que alguien escribió «Écrire pour son époque», pero también relacionarlo con el pensamiento de la época en general, con la epocalidad misma. Querido Claude Lanzmann, en una carta escrita durante un viaje, en tan poco tiempo y con tan poco espacio, con estas pocas obras al alcance de la mano, nunca llegaré a desplegar una argumentación lo bastante afinada y convincente que evidencie lo que me gustaría intentar pensar. ¿Entonces, qué? Pues bien, una alianza discreta pero según creo irrecusable; aquella que, más allá de *esta época de aquí* (más allá de la que Sartre y *Les Temps Modernes* representan, dicen o condensan por excelencia), pero también para ella, por supuesto, en ella, mantendría juntos *tanto* la época *como* la salvación, *como* el pensamiento de la epocalidad, *como* el de lo sano y salvo, de lo inmune, de lo santo y de

19. Me sirvo aquí de esta palabra extraña, sinónima hasta cierto punto de «salvo» y de «indemne», hasta de sagrado y de santo (*heilig, holy*) para poner esta argumentación en relación consecuente (así lo espero al menos) con la lógica de lo inmunitario y sobre todo de lo auto-inmunitario que intento formalizar en otro lugar («Foi et savoir», en *La Religion*, Le Seuil, Paris, 1996 [publicado aparte en la colección «Points», Le Seuil, Paris, 2001; trad. castellana de C. de Peretti y F. J. Vidarte. PPC, Madrid, 1996], por ejemplo o en *Résistances —de la psychanalyse*, Galilée, Paris, 1996 [trad. castellana de J. Piatigorsky, Paidós, Buenos Aires, 1997]). Ya he dicho que la contradicción consigo mismo era lo que me interesa y me llega más en Sartre. Aquí el deseo de salvación inmunitaria se contradice siempre trágicamente según una necesidad auto-inmunitaria que pierde su propia protección y arruina hasta su más elemental defensa.

lo sagrado. Para hablar de movimiento, de motivación y de tendencia más bien que de ser y de esencia, habría querido pensar y decir mejor la alianza irrecusable o más bien incontestable (incontestable porque pertenece, como una atestación, al orden del testimonio realizativo y del acto de fe antes que de la prueba) que, en la misma experiencia, conjuntaría el proceso de epocalización y el proceso de santificación, incluso de redención. En una palabra, el esquema que me habría sido necesario para hacer pasar esta demostración de una alianza entre el concepto de *época* y el concepto de *salvación* o, si usted prefiere, entre una cierta historicidad, la escatología y la soteriología, éste hubiera sido el concepto de *contención*, de detención o de suspenso (*Verhaltenheit*, hubiera dicho Heidegger) que condiciona la *epokhé* de la época, la *epokhé* del escepticismo o de la fenomenología por ejemplo, tanto como el pudor, el respeto, la distancia, la abstención o la retención, la atención también ante aquello que debe permanecer del otro salvo, santo, inmune: condición de la ley ética, jurídica, política o religiosa.

Este pensamiento de la *detención* que hace *época* es lo que habría querido mostrar en funcionamiento, en particular en Sartre y en su discurso sobre la salvación. Hubiera querido sostener, como lo hago en otro lugar, que los dos sentidos o los dos usos de la palabra *«salut»*, *saludo, salvación* son incompatibles o irreconciliables, y deben seguirlo siendo: el «saludo a» supone la renuncia a la «salvación de». Para dirigir un saludo *a* el otro, un saludo de sí como otro al otro como otro, para que este saludo sea lo que debe ser, debe separarse de toda esperanza de salvación o de redención, de todo retorno y de toda restitución del «salvo», etc. Lo que le envío son sólo notas, citas o documentos preparatorios con vistas a una demostración así.

1. *El absoluto, el mal y la salvación.* Apenas resulta útil recordarlo: en una tradición o en una traducción francesa de Kierkegaard tanto como de Heidegger, el existencialismo se adelantó enseguida como un nuevo pensamiento del mal, de la perdición, de la vergüenza o de la culpabilidad-responsabilidad-imputabilidad (*Schuldigsein*) originaria, sea de un «pecado de existir» del que no podrían lavarse más que los «héroes de novela». Pienso en «la suciedad» o en el «siento vergüenza», en el «siento vergüenza de mí mismo» en la experiencia de la náusea de la que podríamos multiplicar casi sin fin los ejemplos en los textos literarios y filosóficos de Sartre. Ahora bien, en un pasaje ya citado, éste acababa de señalar, pues, que «todos escribimos por necesidad de *absoluto*» y que «es un *absoluto*, en efecto, una obra del espíritu». Al denunciar entonces dos errores, encadena con ello enseguida la cuestión de la *salvación que salva* como de la *salvación que no salva*. La

referencia a la salvación se impone en efecto desde el momento en que se trata del mal cada vez, de la «literatura y el mal» en suma:

> Pero a este propósito se comete un doble error. En primer lugar, no es verdad que un escritor haga pasar sus sufrimientos o sus culpas al *absoluto* cuando escribe sobre ellos; no es verdad que los *salve*. Ese malcasado que escribe sobre el matrimonio con talento, se dice que ha hecho un buen libro *con* sus miserias conyugales. Sería demasiado cómodo: la abeja hace miel *con* la flor porque opera sobre la sustancia vegetal transformaciones *reales*; el escultor hace su estatua *con* mármol. Pero el escritor hace sus libros con palabras, no con sus problemas. Si quiere impedir que su mujer sea mala, se equivoca al escribir sobre ella: haría mejor azotándola.

Después de este tratamiento un poco fácil y poco convincente (especialmente sobre la palabra «con», subrayada por Sartre, como la palabra «reales») de lo que es escribir «con palabras», tras una serie de ejemplos que merecerían una lectura vigilante, Sartre concluye este argumento soteriológico por la llamada a una salvación absoluta que reúne y reconcilia en sí, que *salva conjuntamente* tanto al hombre como al artista, *como un solo hombre*:

> El libro más bello del mundo no *salvará* los dolores de un niño: no se *salva* el mal, se lo combate. El libro más bello del mundo *se salva a sí mismo*; *salva* también al artista. Pero no al hombre. Como tampoco el hombre salva al artista. Queremos que el hombre y el artista hagan *su salvación juntos*, que la obra sea al mismo tiempo un acto; que sea expresamente concebida como un arma en la lucha que los hombres sostienen *contra el mal*.

Un absoluto así, absolutamente absoluto, si debe salvar «al hombre y al artista» «juntos», al hombre por entero, hay que saber que nunca está dado, nunca como el hecho de un dato, sólo como lo que queda por *hacer* («queremos que el hombre y el artista *hagan* su salvación juntos») en la historia avalada, en el actuar, según el proceso y la experiencia de lo que tan preciso resulta llamar una absolución.

2. *El absoluto de la «época»: verdad, testimonio y presencia, el tocar como gusto.* Permítame pasar muy rápido sobre la recurrencia inagotable de la palabra «absoluto» para designar lo que hay que salvar, a saber, la época, el «absoluto viviente» de la época en la que «el hombre se comprometió por entero» y esta «verdad» que no se vive más que dando testimonio de ella. Acumulo muy rápido algunas citas para volver a este gusto *singular* de la palabra «gusto» de la que he

dicho antes que me gustaría también salvarla o resucitarla en Sartre, de su lado, del lado de «*chez* Sartre», lo que parece imposible allí donde estas cosas absolutamente *singulares* permanecen, según él mismo muy bien dice, como «absolutos» «inimitables».

Naturalmente, para introducir al «gusto», más vale comenzar por el hambre, o por la sed. El absoluto es para beber y para comer. Siempre cuestión de gusto, por tanto, también de disgusto. De paladar. Como la palabra, esto pasa siempre por la boca, el labio y la lengua. Incluso la pipa.

He aquí *el hambre*, pues:

> El otro error no es menos grave: hay en cada corazón tal hambre de *absoluto* que frecuentemente se ha confundido la eternidad, que sería un absoluto intemporal, con la inmortalidad, que no es sino un perpetuo aplazamiento y una larga sucesión de vicisitudes. Comprendo que se desee el *absoluto* y yo lo deseo también [...]. Hacemos *absoluto* como M. Jourdain hacía prosa. *Usted enciende su pipa* y es un *absoluto*; usted *detesta las ostras* y es un *absoluto*; entra usted en el Partido Comunista y es un *absoluto*.

Luego, *la sed* y el gusto del vino en el paladar; será unas líneas más abajo, para introducir al «acontecimiento puro» como absoluto de la época y a su verdad atestada como «gusto», propiedad inalienable de la presencia. Yo subrayo:

> Tenían razón nuestros abuelos cuando decían, bebiendo su copa de vino: «Otra que no tendrán los Prusianos». Ni los Prusianos ni nadie. Se os puede matar, se os puede privar de vino hasta el fin de vuestros días: pero este último deslizamiento del Burdeos sobre vuestra lengua, ningún Dios, ningún hombre pueden quitároslo. Ningún relativismo. Ni tampoco el «curso eterno de la historia». Ni la dialéctica de lo sensible. Ni las disociaciones del psicoanálisis. [Aquí, acelera, ¿no es verdad?, se embala y va demasiado rápido, se podría mostrar, pero no es ésa la intención. Dejémosle seguir su bella carrera.] Es un *acontecimiento puro*, y nosotros también, en lo más profundo de la relatividad histórica y de nuestra insignificancia, somos *absolutos*, inimitables, incomparables, y nuestra elección de nosotros mismos es un *absoluto*.

Esta figura del gusto insiste. ¿Por qué? Fenómeno en primer lugar táctil, se dice, el gusto reúne a la vez la presencia sensible, sensual, inmediata y sin distancia, la singularidad inobjetivable y por tanto inalienable: es también *absoluto* en este sentido. Pero, sobre todo, en cuanto toca, y toca a la boca, el gusto se parece a la palabra viva, actúa

como las palabras (el gusto de Sartre por «las palabras»), recuerda la afección pura en cuanto auto-afección, o al fantasma, al engaño, al simulacro de la auto-afección; y esto en el instante mismo en el que me encuentro en él pasivamente afectado por la singularidad de lo que no soy yo, sino algo radicalmente otro. Auto-hetero-afección intersubjetiva: el absoluto especulativo y especular. Nada sorprendente, por tanto, ver esta escena del gusto imponerse de nuevo tres páginas más adelante, justo después de una serie de aproximaciones definicionales del absoluto como «época» y de ésta, indisociablemente, como «absoluto viviente», «verdad», «compromiso» y «testimonio»:

> [...] producir un nuevo absoluto que yo denominaría la *época*. [Es Sartre el que subraya.] La época es la intersubjetividad, el absoluto viviente.

Absoluto *viviente*: valor de vida, valor de una vida *plena* y sin carencia vivible. Ella predetermina o sobredetermina la de la epocalidad, como la del *testimonio*, incluso si la vida debe arriesgarse ahí y ponerse en juego en lo que podríamos llamar el *martirio*. Lo tenemos que verificar aún, la vida presente del «absoluto viviente» no puede dejarse disociar de sí misma, ni por tanto del valor de propiedad, de totalidad, de entereza, de integridad o de integralidad. Ahora bien, lo íntegro de la integridad o lo íntegro de la integralidad es también lo salvo, lo indemne, lo inmune, el ser sano y salvo, lo sacro-santo de la salvación:

> En el seno de la *época*, cada palabra, antes de ser una palabra histórica o el origen reconocido de un proceso social, es en primer lugar un insulto o una llamada o una confesión [...]. Es con las *épocas muertas* como se hace historia, porque cada *época, a su muerte*, entra en la relatividad [...] sus límites aparecen de golpe y sus ignorancias. Pero es *porque ella* está muerta [Sartre subraya]; estos límites y estas ignorancias no existían «*en la época*»: no se *vive una carencia* [...]. *En esa época*, el hombre se *comprometió por entero* con ellos [errores] y, manifestándolos *con peligro de su vida*, hizo existir la *verdad* a través de aquello, porque la *verdad* nunca se entrega directamente, sino que aparece a través de los errores. [...] la suerte de la Razón [...] se juega en *cada época, totalmente*, a propósito de doctrinas que la *época siguiente* rechazará como falsas. Puede ser que el evolucionismo aparezca un día como la locura más grande de nuestro siglo: *dando testimonio* en favor de él contra las gentes de iglesia, los profesores de los Estados Unidos han *vivido* [Sartre subraya] la verdad, la han *vivido apasionadamente* y *absolutamente*, por su cuenta y riesgo. Mañana

> estarán equivocados, hoy tienen razón *absolutamente*: la época siempre está equivocada cuando está muerta, siempre tiene razón cuando *vive*.

Inmediatamente después, ninguna sorpresa, el gusto vuelve, y el gusto del gusto, y la autoafección («amarse» o «desgarrarse»), y la soledad de la singularidad irremplazable, «incomparable» («su gusto que ha degustado sola»):

> [...] tienen razón *absolutamente*: la *época* siempre está equivocada cuando está muerta, siempre tiene razón cuando *vive*. Aunque la condenemos con posterioridad, si se quiere, tuvo en un principio su manera apasionada de amarse y desgarrarse, algo contra lo que los juicios futuros nada pueden; ha tenido su *gusto* que ha *degustado* sola y que es tan *incomparable*, tan *irremediable* como el *gusto* del vino en nuestra boca.
>
> *Un libro tiene su verdad absoluta en la época.*

La analogía va a proseguirse aún entre el libro (literatura y filosofía) y lo que nos llevamos a la boca, entre escribir o leer —«para su época»— y lo que deja un gusto, por así decirlo, en la lengua. Se comprende que la singularidad de este gusto puede decirse «incomparable». Hago de ello un poco el tema de esta carta. Pero el otro tema podría haber sido dictado por ese otro adjetivo, aún más extraño para el gusto: «irremediable». ¿Cómo podría un gusto ser «irremediable» si ya no lo calificara un cierto mal que inscribe en él, en el mismo sabor, cierto deseo de salvación, cierta nostalgia desesperada *corriendo tras* la pérdida o la perdición de lo que espera en vano reencontrar su presente viviente?

El gusto se pierde, irremediablemente. Como no hay remedio para salvar de esta perdición, para la restitución, la resurrección o la redención de este gusto y, por tanto, de la época, el lenguaje soteriológico se impone y se inscribe precisamente en el lugar de lo imposible, como el relieve invertido del «no hay salvación para el gusto de la época». Se ha *acabado*, recuérdelo: «Estamos por una moral y por un arte de lo finito». Esta declaración en forma de manifiesto venía en conclusión, como usted recordará, reunía en resumidas cuentas, como en una consigna final o como una inyunción, el sentido de lo que debería ser «escribir para su época». Y seguía de cerca el paso del «estaba muerto y seguía corriendo; corría muerto, anunció muerto la victoria de Grecia». Lo más sobrecogedor de este pasaje, que acabo de releer, su secreto más milagroso y, por tanto, el menos aparente, no es tanto

la carrera o el correo de un muerto, y que corra, corre, el muerto, sino que siga siendo capaz de *anunciar*: «anunció...».

Sin duda anunció un acontecimiento pasado, la victoria de Grecia, pero nunca se anuncia nada del presente o del pasado sin prometer y comprometer, de los propios labios, lo que queda por venir. ¿De dónde le habría venido de otro modo la fuerza para correr muerto si no de la super-vivencia ya de un por-venir? ¿La fuerza para correr muerto pero también para *anunciar*, para *hablar*, muerto, con sus propios labios? ¿De *hablar muerto*, es decir, de escribir para su época, *para ella*, con su época como destino pero también para dar testimonio de ella, *para ella*, en su lugar y en su favor y, por tanto, para salvarla un día de juicio final? ¿Anunciado una *nueva*, una buena nueva? ¿Evangelizando un poco, incluso a Grecia?

Porque se ha acabado, sí, pero queda el aniversario cuya posibilidad debe ser tenida en cuenta, como la memoria y la fecha, a saber, la herencia viva de lo que aún queda de lo que no ha quedado —y el «cabo de no-infidelidad» que nos comprometemos a guardar incluso si debiéramos perder la cabeza— que, por consiguiente, no se pierde en absoluto si nos orientamos así. Rumbo sin rumbo. Mantener el camino y mantener la palabra dada, de los propios labios.

De la cabeza vuelvo pues a la boca que siempre se encuentra allí, incluso cuando se la ha perdido de vista. Porque no me pregunto sólo cómo un gusto podía parecer «irremediable», sino también lo que podía significar para el mismo Jean-Paul Sartre, luego, hoy, para «nosotros», palabras tales como «gusto», un «verdadero gusto vivo» cuando resuenan como las consignas de un manifiesto, la agenda de una ética y de una política. Y he aquí de nuevo la analogía entre las cosas de lo escrito y la vocación oral, la literatura y la palabra viva, los libros y esas cosas de la boca que son aquí los frutos. Están los frutos vivos y los frutos muertos:

> Pero los juicios de la posteridad no invalidarán los que se emitieron sobre él cuando vivía. Con frecuencia me han dicho de los dátiles y de los plátanos: «No puede usted decir nada sobre ellos: para saber lo que son hay que comerlos en el sitio, cuando están recién cogidos». Y siempre he considerado los plátanos como frutos muertos cuyo verdadero gusto se me escapaba. Los libros que pasan de una época a otra son frutos muertos. Han tenido, en otro tiempo, otro gusto, áspero y vivo. Había que leer el *Emilio* o las *Cartas persas* cuando estaban recién cogidos.
>
> Es preciso pues escribir para su época, como han hecho los grandes escritores.

Al leer esto, como casi siempre, comparto y comprendo bien, creo, su sentimiento, la verdad de su deseo. Pero no suscribo una sola palabra de lo que ha escrito ahí. Tanto más cuanto que va a objetarse y a contradecirse a sí mismo, va a pasarse del otro lado de lo que acaba de decir y, ya lo sugerí antes, el Sartre con quien me siento más de acuerdo es con éste, en desacuerdo consigo mismo. Con él, cuando se replica y no está de acuerdo consigo mismo, me siento dispuesto a estar de acuerdo, de ambos lados a la vez. ¿Cómo, en estas condiciones, quiere usted hablar de él?, ¿sin hablar de mí?

Porque un «pero...» va a seguir a este párrafo sobre la época que habría, en resumidas cuentas, que «comer en el sitio». Sartre añade en efecto esto, que no va a dejar de complicar, si no contradecir, lo que precede:

> Pero esto no significa que sea preciso encerrarse en ella. Escribir para la época no es reflejarla pasivamente, es querer mantenerla o cambiarla, sobrepasarla, pues, hacia el porvenir y es este esfuerzo para cambiarla el que nos instala lo más profundamente en ella [...] ella se sobrepasa a sí misma, perpetuamente, en ella coinciden rigurosamente el presente concreto y el porvenir vivo de todos los hombres que la componen.

Algo más adelante añade, a propósito de ese ejemplo:

> [...] y si es verdad que este futuro nunca se ha convertido en presente.

He ahí la contradicción o la no-coincidencia que me importan. Cuando Sartre dice en efecto «coinciden rigurosamente», designa extrañamente el rigor de una no-coincidencia del «presente» y del «porvenir», y del presente a sí en tanto que debe «retornar a sí *a partir* de este porvenir». Ésa sería la dehiscencia y ésa sería la discordancia con la que estoy más «acorde», aún hoy. Precisamente porque se trata de una disyunción en la identidad consigo misma de la época o del presente. El gusto del gusto, me parece, depende siempre de esta disyunción, de este abismo que cava el porvenir, en un retorno anticipado e inanticipable a la vez, en el presente de la época. Es preciso entonces o bien romper la analogía con los plátanos y los dátiles, o bien tener en cuenta, a lo que yo me inclinaría más, esa no-identidad consigo misma de la época, *incluso* en el caso de los plátanos y de los dátiles, del *gusto* en todo caso de los plátanos y de los dátiles en nuestra boca, del gusto que nos afecta y del gusto «irremediable» que guardamos de ello. En todo caso, sin esta no-coincidencia en la coincidencia presente, no habría ninguna memoria del gusto ni de la época, ni anámnesis, ni fecha, ni aniversario. Una cierta «sincronía» de la época nos parece hoy de otro modo «anacrónica».

No es que me haya convencido entonces, incluso cuando leí esto la primera vez y era adolescente, no es ésa la cuestión. Lo importante es escucharlo, a él, a Sartre, y volver a encontrar, como él mismo dice, un cierto «gusto» de la época, y el gusto que tenía entonces su discurso sobre el gusto. He aquí un gusto, y un gusto del amor por el gusto que conservo. Me gusta conservarlo. «Hay ahí duelo, trabajo de duelo y narcisismo, dirán los doctores apresurados, es usted y su gusto, el gusto de una juventud y de un pasado que usted querría volver a encontrar haciendo como si celebrara a Sartre y a los que lo han seguido en *Les Temps Modernes*.» Pues bien, sí y no. El veredicto parece incontestable y, sin embargo, mantengo en reserva, acerca del duelo y del narcisismo, algo con lo que desconcertar la seguridad de este diagnóstico en el que habría, por lo demás, que integrar el hecho de que yo no he sido nunca ni de los *T. M.*, ni cercano a los *T. M.*, y que más de una vez he llegado a pensar (e incluso a decir públicamente) que no se había tenido en cuenta allí, más o menos, a partir de cierto momento, todo cuanto habrá contado para mí en la literatura y en el pensamiento filosófico de este siglo; sería preciso, pues, explicar mi vinculación sentimental con esta persona de múltiples rostros que se llama *Les Temps Modernes* con la que he mantenido una especie de altercado permanente que ha debido animarse o alimentarse de algún acuerdo profundo; pero dejémoslo, no se puede hacer con ello una carta a unos amigos, mucho menos un día de aniversario. En todo caso, es por supuesto a Sartre y a *Les Temps Modernes mismos* a quienes quiero saludar aquí.

Por consiguiente, querido Claude Lanzmann, le había prometido intentar... Fracaso. No he sido aún capaz de escribir lo que soñaba con escribir. Hay para ello causas que podríamos decir exteriores o contingentes, ciertamente, urgencias, el estar sobrecargado, el cansancio, los desplazamientos (le escribo estando de viaje, muy lejos, y no tengo conmigo más que los textos que acabo de citar, además de un libro al que habría querido consagrarle, si hubiera tenido tiempo, una larga y atenta nota). Creo, no obstante, que otras razones han sido todavía más determinantes, que tienen que ver ante todo con la imposibilidad de determinar, precisamente, de delimitar mi «tema», el espacio y el tiempo (¡el «campo»!) de aquello de lo que me habría gustado hablar. Los límites se pierden, e incluso el horizonte. Me pregunto cómo hacen los demás. Porque esto, que es sin duda verdad para tantos otros, también lo es para mí (¿por tanto, cómo cortar el

idioma?): puedo decirlo sin riesgo de equivocarme, todo cuanto he vivido, leído, intentado pensar y escribir, también enseñar, desde hace cerca de cincuenta años (desde que era un adolescente en Argel, antes de haber venido nunca a la Metrópoli, leía a Sartre y *Les Temps Modernes* o admiraba *A puerta cerrada*, que se representaba en un teatro de la ciudad que era también un gran hotel argelino), todo, verdaderamente, todo habrá estado «orientado» por *Les Temps Modernes*, configurado sobre el fondo de *Les Temps Modernes*, título bajo el cual hay que designar la revista y aquello que le es inseparable, el «entorno», la «movida», la casi-institución así llamada, las fronteras en desplazamiento constante, las rupturas (interiores y exteriores) sobre todo, sí, sobre todo las rupturas que han marcado su historia y esculpido el paisaje. Me acuerdo sobre todo de las rupturas y de haberme sentido cada vez íntimamente aliado convencido de uno y otro (Merleau, Camus, por no citar sino los más espectaculares, pero los demás, que siguieron después, también contaron para mí. ¡Qué genealogía! ¡Qué de linajes! ¡Qué familia sin padre, sin jefe y sin cabeza!). Pero, lo decía más arriba, permanecía sin duda del lado de Sartre no porque estaba de su lado (muy al contrario, a veces) sino porque creía detectar en este o aquel signo (me sería preciso ahora releer todos sus textos) que él mismo se pasaba, él también, aquí o allá, del otro lado y, con mayor o menor «mala fe», integraba siempre la posición del adversario y le hacía finalmente una especie de declaración de amor «irremediable».

Orientado, digo, lo fui de todos modos y de todas las maneras por lo que ocurría ahí y en lo que, sin embargo, nunca participaba directamente, personalmente, inmediatamente. «Orientado en el pensamiento», como decía alguien, por la «línea» misma de la que no obstante creía deber separarme o mantenerme separado, o de la que me sentía como «separado», de forma más o menos manifiesta. Intentar comprender estas separaciones es tal vez lo que me ha ocupado constantemente, incluso si la cosa no fue siempre explícita o temática; y sobre las razones, buenas o malas, sobre las múltiples modalidades de estas separaciones, sería preciso escribir libros enteros. ¿Cómo las podría hacer caber, entonces, en un artículo o, menos aún, en una carta[20]?

20. Al releerme, me acuerdo de pronto que la primera de mis dos únicas contribuciones para los *T.M.* (n.° 284, marzo 1970), entonces clasificada bajo el título *Correspondencia*, llevaba la palabra «separación» en su título («Sobre un texto separado»). Se trataba, hace veinticinco años, de una mala disputa y me doy cuenta, releyendo este texto polémico, que no me contentaba con refutar tal artículo o tal autor, sino que ponía en tela de juicio una «forma muy parisina de guerrilla», llegando incluso a decir

(Por otro lado, estos libros ya han sido escritos, en parte, por otros, y quizás un poco por mí, basta con querer-saber leer.) Todo me parece secundario hoy respecto de este hecho masivo y sin límite: a pesar de todo cuanto podría recordar o analizar sin fin, las distancias, los movimientos de acuerdo o de desacuerdo, el susurro de una conversación interminable, la madeja imposible de desenredar de las solidaridades y de las preguntas inquietas, las diferencias de gesto, de estilo, de lugar, etc., y que yo me haya sentido acorde, «de acuerdo» o no, a favor o en contra, con frecuencia ni lo uno ni lo otro, siempre he estado «con» *Les Temps Modernes*, perteneciéndole de modo tanto más esencial e indubitable a mi juicio de lo que nunca le he pertenecido de ninguna forma determinable o estatutaria, a título de animador, de colaborador, ni siquiera de abonado.

Para hablar seriamente de este compañerismo silencioso de toda una vida, habrían sido precisos tales gastos de escritura, de análisis, de anámnesis e incluso, me atrevo a decirlo, afinar conceptos tan nuevos, que debo finalmente, hoy al menos, confesar mi fracaso y verterlo en el *dossier* afortunadamente abierto de la cosa misma, *Les Temps Modernes*, que quiero saludar aquí. Al dirigirle algunas notas en un borrador que no pasa de ser un primer esbozo, apenas una silueta de lo que me habría gustado intentar, apelo, pues, a su indulgencia e intento convencerle al menos de mi buena voluntad, de la sinceridad o de la buena fe de mi promesa y de los deseos amistosos que albergo por la longevidad de una revista que necesitamos, estoy seguro de ello, más que nunca. He aquí, pues, algunas notas desperdigadas. Puede usted hacer con ellas lo que desee, incluida la carta desenfadada que las precede y que, en esta fecha, no es ni *privada* ni *pública* todavía. Los tiempos modernos y lo que se sigue de ellos, he aquí tal vez el seísmo más profundo que haya venido nunca a afectar lo que un día se instituyó en Occidente bajo la frágil distinción de lo público y de lo privado.

Me detengo, la fecha asignada ya ha pasado, le envío por fax esta carta demasiado larga y demasiado corta, adjuntando, como los restos informes de una pequeña obra en construcción en desuso, algunas notas que había traído conmigo.

Suyo, querido Claude Lanzmann, y de *Les Temps Modernes*,
Jacques Derrida

que «guardaría para mí ciertas hipótesis sobre la estrategia ideológica de *Les Temps Modernes*» (p. 1552).

NOTA 1. (Para los títulos, exergo e íncipit)
«Corría muerto»: salve, salve. Notas para un correo a Les Temps Modernes.

«Se ha dicho que el correo de Maratón estaba muerto una hora antes de que llegara a Atenas. Estaba muerto y seguía corriendo; corría muerto, anunció muerto la victoria de Grecia. Es un bello mito, muestra que los muertos actúan aún un poco de tiempo como si vivieran. Un poco de tiempo, diez años, cincuenta años quizás, un período *finito*, en todo caso; y luego se los entierra por segunda vez. Es esta medida la que le proponemos al escritor: mientras sus libros provoquen la cólera, la molestia, la vergüenza, el odio, el amor, incluso si él no es más que una sombra, vivirá. Después, el diluvio. Nosotros estamos por una moral y por un arte de lo finito» («Écrire pour son époque», *T.M.*, junio de 1948).

«... y luego se los entierra por segunda vez.» Lo esencial es que «la segunda vez» no sea la última, ¿no es cierto?... Lógica de la fecha y del aniversario...

Comparar este «correo muerto» con aquel otro pasaje de «¿Qué es la literatura?», entre estos dos tiempos:

1. «Dios sabe si los cementerios son apacibles: no hay nada más alegre que una biblioteca. Los muertos están ahí: no han hecho más que escribir, han sido lavados desde hace mucho tiempo del pecado de vivir»[21] [¿por qué siempre el «pecado de vivir», en J.P.S., y esta obsesión de la salvación redentora que parece inseparable de él? ¿En qué medida este existencialismo-humanismo seguiría siendo judío y cristiano, «secularizado» a pesar de tantas denegaciones, como el *Schuldigsein* originario de Heidegger? A menos que sea vano pensar una libertad y una responsabilidad sin esta imputabilidad posible, sin

21. ¡La figura es tan tentadora! No es por tanto necesario inscribir esta retórica en una filiación, en el trayecto de un préstamo o de un plagio inconsciente. Queda que el cementerio de Sartre, una biblioteca, se parece aún a la ampliación de una reminiscencia. ¿No resucita ya otro cementerio, el de *À la recherche du temps perdu* (III, p. 903 [trad. castellana de C. Berges, vol. 7, *El tiempo recobrado*, Alianza, Madrid, [11]1995, p. 255]), un cementerio-libro esta vez y no una biblioteca? Esto haría entonces de la biblioteca sartreana un cementerio de cementerios. Proust: «Un libro es un gran cementerio en el que sobre la mayoría de las tumbas ya no se pueden leer los nombres borrados». Pretexto para titular el sueño de un libro por venir en una tradición literaria francesa del siglo XX: «Cuestión de gusto, de Proust a Sartre»; o también: «El libro de la vida y el libro de los muertos»; o aún: «La búsqueda del gusto perdido: entre el tiempo y la época».

esta pasibilidad como mala conciencia infinita, sin esta deuda antes de toda deuda, etc.].

y 2. «Por un lado, es [el libro] una posesión: se presta su cuerpo a los muertos para que puedan revivir. Y, por otro lado, es un contacto con el más allá. El libro, en efecto, no es en absoluto un objeto, ni tampoco un acto, ni siquiera un pensamiento: escrito por un muerto acerca de cosas muertas, ya no tiene ningún lugar sobre esta tierra, no habla de nada que nos interese directamente»[22].

Hablar de esta posesión-resurrección-identificación mimética en las oraciones de aniversario... del re-comenzar.

NOTA 2. De nuevo para comenzar *(bis)*: ¿Re-comenzar? [...] ¿Aniversario?, ¿pero de quién?, ¿de qué, exactamente?, ¿de un vivo, de un muerto o de un espectro? ¿Quién es *Les Temps Modernes*? ¡Qué título! ¡A quién se le ocurre! ¡Hacer un título completamente nuevo e irreemplazable, y además duradero, inventar un título no desgastable con palabras ya trasnochadas en su época, gastadas por completo, discutibles, soportables sólo como el título de una gran película de Charlot que lo decía todo! Como nuestro «*À nous la liberté!*». Qué fuerza hacía falta, ¿se ha dicho alguna vez?, para hacer restallar estas palabras, «los tiempos modernos» como una bandera, y que habrá resistido a medio siglo de tempestades mundiales y parisinas, que habrá mandado al olvido, «reventándolos», agotando y desbordando de antemano, todos los análisis, los pseudo-análisis, rupturas, diagnósticos, pronósticos (sin hablar de otras revistas...). Qué viento o qué espíritu habrá soplado sobre esta bandera que restalla aún sin reventar: el «viento de la historia» y de los «tiempos modernos», cierto, ¿pero qué se puede decir que no haya sido ya dicho y pensado de algún modo por los *T.M.* en los *T.M.*? (Pienso en una revista que se hubiera atrevido a llamarse «Las Luces» en la Francia del XVIII. Nunca habrá una revista de los «Tiempos post-modernos». ¿Buena o mala señal? ¿Para los «tiempos» que corren o para las revistas?)

NOTA 3. «Claro que sí...» [...] y en el fondo me gustaría mucho saber a quién me dirijo cuando escribo a *Les Temps Modernes*, a los *T.M.*, para decirles, a esas generaciones que han hecho los *T.M.*, para decirle, a esa «persona» no solamente anónima desde entonces, sino escindida (será preciso volver a hablar de esta escisión más tarde, que contaba para mí más que la unidad o la identidad supuestas), no «sí,

22. «Qu'est-ce que la littérature?», en *Situations II*, ed. cit., pp. 77-78 [trad. castellana pp. 60-61].

claro...», sino «claro que sí», jugando con el *claro* y el *sí* al «trile», jugando de tal modo que finalmente no quede al descubierto, al final, más que el «sí», el «sí» de la gratitud, de la aprobación, de la afirmación, de la justicia hecha *sin la menor huella de resentimiento*. Amo los *T.M.*, los amo con una ternura narcisista. ¿Por qué desmentirlo y cómo amar de otro modo? Hay que tener aquí en cuenta con la mayor seriedad la edad y el momento y, por consiguiente, la «situación» en las trayectorias de todas estas «vidas»: no me habría atrevido a declarar todo esto hace unas décadas, ni siquiera lo habría pensado, en esta forma desarmada de niño viejo. Una afección narcisista me lleva, pues, a amar todo mi pasado, e incluso aquello que en mi pasado me relaciona con lo que, en apariencia, no me atañe ni me pertenece en nada. En verdad, esto me atañe, por vía de fantasía, desde el momento en que he sido o he creído ser su contemporáneo. Estoy, pues, contento de poder decir tan libremente, no habiendo pertenecido nunca ni a su redacción ni a sus «allegados», y por mil razones que justificarían todo un libro, un verdadero análisis (porque aún no he leído nada satisfactorio sobre los *T.M.*), estoy contento de tener la libertad de declarar que estoy contento de haber pertenecido a la «época» de *Les Temps Modernes*, simplemente, como un lector más o menos fiel, pero que siempre ha sabido que se dirigían a él para decirle, enseñarle, preguntarle, replicarle acerca de, más o menos, todo lo que habrá contado en la época, conformado la época o hecho época. En Francia y, mejor que en cualquier otra revista, a lo largo del mundo. Esta revista, tan parisina en tantos aspectos, habrá sido también la única revista no parisina y no galocéntrica, en fin, digamos no demasiado galocéntrica, en fin, quiero decir, menos galocéntrica que la mayoría.

Por supuesto, me gustaría declarar esto, ya lo he dicho, *sin la menor huella de resentimiento*, porque no basta con hablar contra el resentimiento para estar exento de él; conocemos demasiado esa argucia de la desmentida, se podrían poner tantos ejemplos. Hablo, pues, inmediatamente de resentimiento y de desmentida. Se podría, en efecto, pensar que, no habiendo dado públicamente casi nunca una prueba de amistad hacia los *T.M.*, ni signos de cercanía, de afinidad o de alianza, aún menos de pertenencia, me encuentro en la hostilidad o en la reticencia. Pues bien, no. En fin, sí, por supuesto, podría formular reservas argumentadas sobre tantas cosas que se han hecho o dicho, sobre ellas y sobre todo lo contrario, casi todas en los *T.M.*, pero lo mismo da, poco importa. Entonces les diría a los *T.M.*: «Sí, casi nunca he publicado con vosotros, siempre me he sentido "cercano" a vosotros, pero nunca he sido de los "vuestros" o uno de vuestros "allegados"; y, sin embargo, sí, estoy contento de que estéis ahí y, más que

nunca, vuestra longevidad, que hace más que sobrevivir, la tengo por una buena cosa en la vida, en la vida de la cultura, del país y del mundo en que vivo»: en la «época», como dice el autor de «Écrire pour son époque». Extraña e ingenua declaración, pero me importa, aun cuando no sé a quién la dirijo, tan inconsecuente como parece. Quizás será publicada por *Les Temps Modernes* y leída por sus lectores si deciden de este modo los que tienen hoy la responsabilidad heredada de esta gran institución; porque también son los herederos que, tal vez lo supongo ingenuamente, no saben quizá mejor que yo, en el fondo, de qué y de quién heredan; y se sienten quizá, tanto como yo pero de otra manera, desbordados por la identidad de esta historia que los ha precedido y que continuará, hay que esperarlo, después de nosotros.

NOTA 4. *Aquí, ¿quién habla a quién?* [...] ¿Quién es *Les Temps Modernes*? Si yo lo supiera con claridad, no es sólo una larga secuencia de mi vida la que comenzaría a comprender, a identificar, a apropiarme. He descubierto y he comenzado a leer esta revista antes que ninguna, en 1947, en Argelia, y sí, en la ENS que, es de sobra conocido, estuvo indisociablemente ligada a la historia de los *T.M.*: comparar a este respecto los dos «conflictos» (entre Sartre y MP, y entre Sartre y Camus) que tanto han contado para mí, que han tenido un papel tan «estructurante» que me sentía cada vez, pero como el propio Sartre, sin duda, creo leerlo en más de una señal, en la contradicción, y de ambos lados a la vez, el mío y el otro, que también era el mío... En el fondo, la historia de las rupturas habrá sido más significativa, para mí, y me habrá marcado más que ninguna continuidad: Sartre/Aron, Sartre/Merleau, Sartre/Camus, Sartre (68)/Pingaud Pontalis, etc.

NOTA 5. Necesidad imperativa de guardar la palabra «compromiso», una bella palabra aún completamente nueva (aval, reto y lenguaje, «situación», responsabilidad infinita, libertad crítica respecto de todos los aparatos, etc.) llevándola quizás un poco a otra parte: vuelta del lado en el que nos encontramos tratando de encontrarnos, «nosotros», hoy. Guardar o reactivar las formas de este «compromiso» cambiando su contenido y sus estrategias. Esto es justo lo que pasa o se pretende sin duda actualmente, en los *T.M.*, en cierta medida, aunque en un «estilo» que me sigue resultando con frecuencia muy extraño (¿pero por qué? Harían falta libros enteros para explicarlo, a menos que estos libros no sean ya legibles, en el fondo, como un fondo de posibles citas: esto no se hace un día de aniversario, como tampoco se

le explica a los anfitriones, un día de aniversario, lo que es un código social del aniversario, ni todas las reservas de aporía que alberga un discurso de invitación o una experiencia de la hospitalidad).

Es de buena educación hoy, para muchos intelectuales, poner cara de asco ante el concepto y la palabra «compromiso». Imbécil y sospechoso. Porque, si se releen ciertas definiciones del compromiso después de la guerra, tengo la sensación de que se podrían hacer con frecuencia con ellas *literalmente* las consignas más justas para los «intelectuales» de hoy en día. Sin embargo, bajo ciertas condiciones. Multiplicar las citas (desde la «Presentación...», p. 16, p. 28, p. 30 [trad. castellana, p. 13, p. 23, p. 25]), analizar o disociar ahí ciertos «bloques». Estaría dispuesto, como tantos otros sin duda hoy, a suscribir, para heredarlo, lo que se reafirma de la responsabilidad infinita en la singularidad («proyecto singular y absoluto», «singularidad de nuestra época», etc.) pero también estaría dispuesto a sospechar o a «fechar» la referencia a la «elección metafísica», el estereotipo eternalista o la tranquilidad humanista de la retórica que fueron quizás el precio que hubo que pagar por la estrategia de una «revista» de la «época» «en la época», tras la guerra de España, la Ocupación y la Resistencia. En nombre justamente de otra época, la mía, que ha madurado otras preguntas y ha hecho un trabajo distinto, quiero, pues, guardar el derecho de comprender y de aprobar, ciertamente, frases tales como éstas (pero podríamos multiplicar los ejemplos al infinito), me gusta guardar el derecho de amar aún su gusto haciendo en ellas una elección severa e inquieta:

> [...] cuando los partidos se enfrentan a propósito del desarme de las FFI o de la ayuda que hay que proporcionar a los republicanos españoles, es esta elección metafísica, este proyecto singular y absoluto lo que está en juego. Así, al tomar partido en la singularidad de nuestra época, nos reencontramos finalmente con lo eterno y es nuestra tarea de escritor hacer entrever los valores de eternidad que están implicados en estos debates sociales o políticos[23].

Desarrollar, si tengo espacio, *dos puntualizaciones*.

1. Si esta palabra, *eternidad*, me molesta y me parece justamente «fechada»[24], no es que quiera sustituirla por una lógica historicista de

23. «Présentation...», en *op. cit.*, p. 15 [trad. castellana p. 12].
24. El propio Sartre, como hace con frecuencia (es la «retórica» o la «lógica» de esta contradicción lo que me importa), se hace cargo en otro lugar del contrapié de esta garantía sobre la eternidad: no se trata, dice en «¿Qué es la literatura?» de «dar testimonio ante la eternidad» (en *op. cit.*, p. 194 [trad. castellana p. 154]).

lo efímero, sino que intento desarrollar en otra parte un discurso sobre el «sobre-vivir», la «supervivencia», la espectralidad, la mesianicidad, etc., que no se pliega ya a estas oposiciones, etc. En cuanto a la «elección metafísica», habría demasiado que decir para explicar, también ahí, o justificar una vacilación.

2. He aquí entonces, quizás, una de las cuestiones y, por consiguiente, una de las tareas que permanecen ante nosotros: ¿se ha dejado dictar la historia de *Les Temps Modernes* por la letra de esta «Presentación...», por ejemplo, la de las frases que acabo de citar? ¿No ha hecho también ella la «elección», durante medio siglo, una elección que habrá sido su historia, y su vida, y su «época»? La respuesta es, sin duda, «sí y no», «sí y no» hasta cierto punto, y la respuesta no podría ser homogénea. ¡Habría que releerlo todo!

De igual modo, otro ejemplo, ¿cómo no suscribir hoy esa proposición sobre el rechazo de la revista a convertirse en el instrumento orgánico de intelectuales orgánicos? La revista se considera sólo un «órgano de investigaciones» y «no tenemos un programa político o social»[25]. ¿Cómo no hacer propia una proposición así sobre la independencia política del intelectual comprometido e incluso sobre su independencia respecto de la política, incluso de lo político?

> [...] a propósito de los acontecimientos políticos y sociales que vienen, nuestra revista tomará postura en cada caso. No lo hará *políticamente*, es decir, que no servirá a ningún partido...

Sartre subraya «políticamente». Pero, ¿cómo no tener ganas de cambiar algunas palabras de lo que sigue inmediatamente?

> [...] pero se esforzará por despejar la concepción del hombre en la que se inspirarán las tesis presentes y dará su opinión de conformidad con la concepción que sostiene[26].

Igualmente, creo ciertamente comprender y aprobar hasta cierto punto lo que Sartre «quiere decir» en este contexto (remitir a él) cuando habla de «hablar para no decir nada» y contra el «hablar para no decir nada»:

No queremos sentir vergüenza de escribir y no tenemos ganas de hablar para no decir nada. Por mucho que lo deseáramos, por otra parte, nunca lo conseguiríamos: nadie lo consigue. Todo escrito po-

25. «Présentation...», en *op. cit.*, p. 28 [trad. castellana p. 23].
26. *Ibid.*, p. 16 [trad. castellana p. 13].

see un sentido, incluso si ese sentido está bien lejos del que el autor había soñado darle[27].

¡Pero estaría tentado de poner tantas condiciones acerca de lo que «hablar para no decir nada» puede querer decir!, ¡acerca de la necesidad de respetar en cierto modo esta *posibilidad* («hablar por hablar», «para no decir nada», «justo por hablarle al otro», para dar testimonio de la posibilidad de hablar), así como acerca de la responsabilidad de una cierta palabra que habla por hablar, para poner la palabra, la escritura o la lengua a prueba de sí mismas, es decir, del otro, y en nombre de lo que aún se llama el «pensamiento», la «poesía» o la «literatura» (sin hablar de la enorme cuestión del «sentido» y de sus límites...)! ¿Qué filosofía del lenguaje y qué práctica de la literatura, qué conceptos de la lengua, de la poesía y de la literatura, qué filosofía y qué conceptos sin más se ponen en funcionamiento en este destierro del «hablar para no decir nada»? ¿Y cómo conciliar esto con esa conclusión con la que dejo de estar de acuerdo en seco, en suma, en medio de la frase, en la aduana, en la frontera de un pequeño «y» a partir del cual no puedo seguir más. Subrayo, pues, el «y»:

Recuerdo, en efecto, que en la «literatura comprometida», el *compromiso* no debe, en ningún caso, hacer olvidar la *literatura* Y que nuestra preocupación debe ser la de servir a la literatura infundiéndole sangre nueva, tanto como la de servir a la colectividad intentando darle la literatura que le conviene.

NOTA 6. Pequeña entrevista imaginaria, respuesta a una de estas investigaciones...:

«—Parece en efecto, señor, si se lee lo anterior, que a pesar de su admiración elocuentemente declarada y esa gratitud amistosa cuyos signos usted multiplica, etc., ya no estuviera usted dispuesto a seguir a Sartre y lo que al menos se hereda de él *en línea directa* en los *T.M.* ¿Cuáles serían los motivos para ello? ¿Podría usted nombrar finalmente aquello sobre lo que parece albergar algunas reservas, mientras que, con tanta insistencia y con tono convencido, se dice usted no obstante tan cercano y solidario?

—Uf... la literatura... pero ya me he explicado sobre esto en otro lugar...

—Ah, bueno. ¿Sólo? ¿La literatura de Sartre?

—Casi toda (salvo *La náusea*, quizás), pero sobre todo la literatura y la experiencia de la lengua *para* Sartre... Sus modelos escolares y

27. *Ibid.*, pp. 11-12 [trad. castellana p. 9].

su retórica. Como si hubiera soslayado todo lo que cuenta para mí. Pero es él quien, más allá de lo que dice, me ha hecho descubrir, hace casi cincuenta años, tanto a Bataille, como a Blanchot y a Ponge, y a otros más... De ahí un reconocimiento sin fondo... Y luego no olvido que los *T.M.* han publicado *también* excelentes textos literarios o poéticos que no tenían nada de sartreanos...

—Y aparte de la literatura, ¿qué? ¿El psicoanálisis?

—Uf... sí, y la filosofía... sus modelos escolares y su retórica, me he explicado sobre esto en otro sitio. Pero es Sartre quien, más allá de lo que dice, y cada vez más contra lo que dice, me ha hecho descubrir, hace casi cincuenta años, tanto a Hegel, como a Husserl y a Heidegger, y por consiguiente a otros más... Tengo ganas de releerlo, de releerlo todo de otra forma. De ahí una deuda inmensa... Y luego no olvido que los *T.M.* *también* han publicado textos filosóficos que no tenían nada de sartreanos...».

NOTA 7. La cuestión del *saludo*/de la *salvación*, tal y como me gustaría tratarla en una carta a C. L., debería conducirme a abordar directamente, más allá de la cuestión de lo santo, de lo sagrado, del mal, de la «vergüenza», más allá de la secularización inconfesada, inconfesable, de una temática religiosa, etc., el inmenso problema de la profecía y de lo mesiánico. ¿No lo he hecho en otro lugar? Partir de este hecho (atestado por mil citas que debería precisar, analizar, etc.): obsesionado por la soteriología paradójica de un «salvarse» sin salvación (salvo salvo salvo), Sartre ha creído deber rechazar todo discurso profético. Lo ha dicho en todo caso expresamente, incluso si, como era de suponer, no basta con decirlo, ni con decir lo que no se hará para no hacerlo ni para hacer lo que se dice entonces querer hacer.

¡Pero quien quiera que denuncie el profetismo hará en suma «como él»!

Por ejemplo, no quiere parecerse más al poeta-profeta de otros tiempos («En otros tiempos el poeta se tomaba por un profeta...[28]»).

¿Cómo conciliar esta declaración *explícita* con la tesis central, en

28. *Ibid.*, p. 10 [trad. castellana p. 8]. Es verdad que añade «era honorable». Pero visiblemente ya no quiere saber nada de este poeta que «se tomaba por un profeta». Por otra parte, es difícil quitarle la razón a Sartre cuando concede que «era honorable». No todo el mundo puede considerarse o hacer que lo consideren mucho tiempo un profeta, suponiendo, y ahí radica toda la cuestión, que se tenga un concepto algo riguroso, un poco más refinado que la *doxa* corriente, de lo que es la profecía, y de lo que es la relación entre profeta, profecía y profetismo. Aparte del aburrimiento, hasta la muerte, del que no hablaré, ¿qué sucedería si todo cuanto se parece a una función profética fuera desterrado del discurso y, sobre todo, como parece quererlo el propio Sartre, de la poesía? Por fortuna, un aniquilamiento así de *toda dimensión profética* parece impo-

verdad única, si he leído bien, de la notable obra de Anna Boschetti[29] que acabo de leer en el viaje para preparar este pequeño texto? Su tesis sería, pues, que el rasgo dominante de toda esta aventura, lo que ella llama el «discurso profético» (p. 150), el «profetismo religioso» (p. 149 y 151), la «posición profética» (p. 179), el «profetismo de los *T.M.*» (p. 214), los «ensayos proféticos» (p. 235, ensayos de Sartre por supuesto, porque todos estos rasgos de «profetismo» se le atribuyen a Sartre), la «alta profecía» (p. 239), el «profetismo literario» (p. 246), el «profetismo existencialista» y la «tentación profética» (p. 252), el «modelo profético» (p. 254), la «intervención profética» (p. 262), el «sentido profético» (p. 289), el «profeta de la libertad» (p. 314), el «profetismo político» (p. 31), toda esta proliferación de los efectos de profecía, todas estas «funciones del profetismo sartreano» (p. 146) serían «efectos de campo» o del «estado del campo» del que habría, no obstante, que distinguir, lo que es muy difícil, ese «campo en el campo» que es la Revista (p. 258).

Plantearé algunas preguntas al respecto en un instante, pero antes quiero homenajear —y hacer justicia— a un libro tan inteligente, lúcido, informado, más interesante en todo caso que tantos otros del mismo género. Y, sin embargo, qué decepción. Quitando algunos detalles (exagero, un buen número de detalles), no he aprendido nada nuevo, ya se trate de «hechos» o de «explicación»; y sospecho que ningún «intelectual» de mi generación y de mi medio descubrirá en él nada nuevo (salvo aquí o allá, un hecho, una fecha, un nombre, con la emoción que nos sorprende cuando volvemos a ver una película en blanco y negro que tanto nos había gustado —París y la margen izquierda un poco antes y un poco después de la guerra— o cuando, casi a punto de llorar, recorremos un álbum demasiado familiar de fotos de familia, pasando las páginas y diciéndonos, entre allegados: «Mira, nunca había visto esta foto, ni ésta, mira, no sabía que él estuvo este día, cuánto ha cambiado, y ahí, detrás de X, se reconoce a Y, ya no me escribe desde hace mucho tiempo, yo tampoco, por otra parte, es culpa mía»).

sible. Sólo se puede vigilar su contenido (siempre es necesario, sobre todo en política, y los profetas mismos nos invitan a ello a veces) o debilitar su tensión (entonces nos las vemos con pequeños profetas aburridos, con profecías de débil intensidad que no arrastran o no convencen a nadie). Pero, por muy necesario y previo que esto permanezca aquí, pensar la profecía, y, más aún, la mesianicidad en general (no digo ni el profetismo ni el mesianismo), he aquí una cosa demasiado difícil para una carta, un día de aniversario...

29. Anna Boschetti: *Sartre et «Les Temps Modernes». Une entreprise intellectuelle*, Minuit, Paris, 1985.

Pero estoy seguro que este bello libro será un archivo sinóptico indispensable para los extranjeros y un documento útil de introducción en un volumen para las generaciones futuras. La pena es que, visiblemente, no es ésa su primera ambición. Ahora bien, aparte de que no me haya enseñado nada esencial, no explica nada y no añade nada a ese contenido bien conocido. Conocido «empíricamente», por así decirlo, si una pura empiricidad no estuviera más que nunca excluida en este caso y para un corpus simbólico tan complejo, conocido en todo caso o aprehendido, sobreinterpretado ya de mil maneras, del que no se nos ha dicho nada. Se querría al menos concederle al libro que estas cosas de sobra conocidas, finalmente las «objetiva», como dice con frecuencia y con toda tranquilidad la autora. Pero sería preciso al menos saber lo que quiere decir «objetivar», saberlo en general (¿qué es una objetivación?, ¿una determinación como «objeto»?, ¿cuál es la genealogía de este modelo y de dónde saca su autoridad, en un campo dado, si se quiere, pero cuál, etc.?, porque este «campo» nunca resulta rigurosamente identificable en sus límites; he aquí, a grandes rasgos, una mina de cuestiones abisales y previas). Sería preciso también en este caso que se supiera, pues, qué quiere decir «objetivar», objetivar cosas familiares, bien conocidas *tanto por* los lectores atentos —que fueron ya agentes, «sujetos» que participaron activamente en el «campo» de la aventura aún abierta (¡la prueba!) de los *T.M.*— *como por* aquellos, tan numerosos, diversos y divergentes, y no sólo por la generación, que participaron a título estatutario de animador o de autor. Sería preciso sobre todo que dicha objetivación se efectuase desde un lugar *exterior* al campo supuesto, un lugar en el que se dispone de una criteriología y de una conceptualidad independientes del campo (se podría mostrar, estoy persuadido de ello, lo haré tal vez más adelante, que éste no es el caso de *ninguno de los criterios ni de los conceptos que juegan un papel organizador en este libro*). Hubiera sido preciso que una exterioridad claramente perfilada y conceptualizada garantizara una delimitación «objetiva» y rigurosa del campo y del «campo en el campo» en cuestión. En ningún momento, ninguna frase del libro ha llegado a convencerme de que una objetivación así era posible y fuera practicada. Este libro pertenece casi de parte a parte al campo que pretende «objetivar», toma de él la mayoría de sus axiomas (el «Marx» evocado en algún lugar, y que habla del «dominante dominado por su dominación» es no sólo, más que en ningún otro sitio, el heredero de un cierto Hegel, sino que irriga todo el campo de los *T.M.*; se puede decir lo mismo sobre la referencia constante al «colchón social» o sobre el axioma según el cual la «objetivación» hace más libre y condiciona o acompaña una liberación de la mirada).

Implícita o explícita, la protesta contra el «profetismo», sobre todo (ya que es lo que más me importa aquí), esta protesta que no va sin una cierta «objetivación», es *ya* un tema (*heredado*) de la retórica sartreana. Acabo de recordarlo al decir que esto no bastaba ciertamente para escapar de lo que se denuncia de este modo. ¿Pero esta estructura de desmentida no puede ser también legible en el discurso que anuncia la ciencia de los efectos de campo y la ausencia de todo «resentimiento» en el análisis de una «ambición desmesurada»[30]? Por otra parte, la denuncia del profetismo como falso profetismo es tan vieja como los profetas. Incluso es en esto donde se reconoce al profeta antes de poder distinguir al verdadero del falso profeta: tanto uno como otro empiezan por atacar al profetismo.

Hubiera estado convencido con más seguridad por el análisis de dicho profetismo si se me hubiera explicado:

a) por una parte, lo que es un profeta: inmenso enigma que parece no inquietar en ningún momento a una sociología del profetismo que se avanza como si dispusiera de un saber sobre este asunto;

b) de otra parte, no sólo en qué consiste la relación entre la profecía y el hecho social llamado «profetismo» (fuera del campo que se dice «religioso» hablando con propiedad, si existe jamás en estado puro, en filosofía, en literatura, en política, tantas cosas bastante distintas, ¿no es verdad?), sino en qué consiste la *analogía* —por tanto, la diferencia no menos que la identidad— entre el profetismo religioso y el otro (el de *Sartre et «Les Temps Modernes»*). Con frecuencia me han enseñado a desconfiar de las analogías, sobre todo en el «campo» de los análisis que se avanzan bajo el título de la objetividad científica. Ahora bien, todo parece aquí depender de una analogía cuyo estatus nunca es justificado ni siquiera problematizado. Sólo se destacan «una serie de analogías importantes [¿«importantes»?, ¿qué quiere decir esto?, ¿decisivo, esencial, determinante?, ¿o sólo *un poco* importante?, ¿o *muy* importante?] con las condiciones y el funcionamiento del profetismo religioso». Esta «serie de analogías importantes...» con los fenómenos del profetismo religioso no nos enseña nada ni sobre la diferencia en la analogía (que es siempre más interesante, más aguda y más determinante que la identidad) ni sobre las relaciones entre la profecía y el profetismo; y, sin embargo, por muy gravemente indeterminada que permanezca, «puede, se nos dice, confirmar la naturaleza ideológica —en cuanto discurso que se pretende universal pero expresa y privilegia un estrato social particular— de la posición que Sartre inaugura así...». ¿«Inaugura así»? ¿Pero, entonces, cómo puede

30. *Ibid.*, Contracubierta.

en estas condiciones inaugurar nada? Y si inaugura algo, ¿qué es entonces lo que inaugura en la época que no sea sólo análogo, sino también diferente? No creo que sea preciso necesariamente haber nacido judío o vivir en la fe ferviente o en la revelación, en el temor o en el temblor para asombrarse, como lo hago aquí, de ver así evocar el término prínceps o paradigmático de la analogía, a saber, el «profetismo hebraico», como la cosa más conocida, más familiar y más objetivable que existe, hasta el punto de escribir con una tranquilidad imperturbable: «*Como* en el profetismo hebraico...»: «Como en el profetismo hebraico, tenemos un campo de producción relativamente autónomo...».

Remitiré al lector al párrafo y a las páginas siguientes[31], pero mientras que no se nos demuestren las diferencias tanto como las semejanzas entre las dos series de la «analogía», no se nos está diciendo nada y sobre todo no se nos explica nada. Por ejemplo, en tal descripción del «campo de producción relativamente autónomo» y fértil en efecto de profetismo: «... la aparición de una nueva clientela (los intelectua-

31. *Op. cit.*, p. 149. La analogía no hace sólo milagros, en cierto modo, entre el «profetismo hebraico» y el profetismo de S. y de los *T.M.* Es invocada, por así decirlo, entre este último y otros profetismos, a veces muy cerca de él en la historia, sin que se vea en qué el «profetismo» constituye el rasgo *específico*, y por tanto determinante, para identificar —analíticamente, precisamente— esto o aquello, éste o aquél. Anna Boschetti admite como de pasada sin inquietarse por la delimitación de su objeto que, antes de Sartre, «Romain Rolland, al igual que Zola, tan célebre y tan cuestionado, reencuentra el profetismo político en una fase en la que el "arte por el arte" triunfa de nuevo sin rival en el campo literario tras el paréntesis dreyfusista» (p. 31). Por consiguiente, si el «profetismo» en general, si incluso el «profetismo político» es recurrente, es que este concepto de profetismo no determina nada singular para tal «campo» histórico o sociológico, en tal época, como no se lo determine a él mismo de otro modo. ¿Y si todos los «intelectuales», todos los «filósofos», «poetas», «escritores», «ideólogos», «políticos», «sabios» (me detengo arbitrariamente) no escaparan nunca a la «función profética»? ¿Si sólo pudieran modularla y traducirla, qué habría que concluir de ello? ¿Y sería en sí un mal? Pero, ¡cuánto nos aburriríamos y qué escaso gusto tendrían las cosas de otro modo! En dos palabras: mientras no se me haya mostrado un «intelectual» (e incluso un «sujeto parlante» en general) cuya palabra esté pura de cualquier «profetismo» (referencia revolucionaria al porvenir —a lo que viene, al bien y al mal, a la justicia—, promesa y realizatividad, inspiración venida del otro, etc.) e incluso de cualquier mesianicidad, no sabré de qué se me está hablando, a qué se lo opone o de qué se lo distingue cuando se me habla de «profetismo» producido por el estado del «campo». No sabré sobre todo de qué «campo» se me habla porque en todo campo hay «profetismo», en el centro determinante de todo «campo», *a priori*, e incluso en la zona de un «campo» que se quiere o se dice científico, lo que hace de la asignación de un campo, tan útil como a veces pueda ser, un gesto con frecuencia más «sabio» que puramente científico. En cuanto tal, reclama, al infinito, un nuevo esfuerzo de «objetivación». ¡Un esfuerzo más!

les producidos por la escolarización); una situación de crisis social aguda, que la doctrina de la institución parece incapaz de comprender; profetas, tránsfugas de la institución, dotados de disposiciones exigidas por su papel». Pero ¿quién dota y quién está dotado de esas «disposiciones exigidas por su papel», a saber, si comprendo bien, disposiciones para «comprender»? ¿Y no es esto lo que podríamos decir con mayor seguridad y, en el fondo, de modo más satisfactorio para describir la situación del autor de una proposición semejante, así como de todo este libro, su inscripción objetiva en el campo («profético») que se trata de objetivar pero que resulta imposible, por esta misma razón, de objetivar de modo determinante?

Si no fuera ya demasiado tarde para que salga este número conmemorativo de un aniversario, si no tuviera yo miedo de ser, una vez más, indecentemente, excesivamente «demasiado prolijo», me hubiera gustado centrar la cuestión en las palabras que subrayo en el pasaje siguiente. Situarían, a mi juicio, el límite, por no decir la dimisión del análisis ante una especie de misteriosa y circular «armonía preestablecida», una escena bastante «profética», en su resorte lógico («he aquí lo que sucede, lo que sucederá porque, os lo digo, ya está predicho, por tanto ya acontecido»), y secretamente místico, es decir, también empirista. Subrayo pues el lugar de las mil preguntas, allí donde verdaderamente, por atenerme al código del «gusto» de la época, me quedo con las ganas.

Después de haber pasado revista a lo que llama «la afinidad de las ideas», cosa tanto más oscura y vaga cuanto que se nos invita a reconocer ahí «una condición indispensable pero no el principio fundamental de identificación», Anna Boschetti escribe lo siguiente:

> Consideraciones semejantes explican por qué el análisis de la posición de Sartre, en el momento en que se hace dominante, aparece como inseparable del análisis de los *T.M.* La revista no bastaría ciertamente para explicar la duración de la dominación de Sartre sin *el feliz acuerdo que persiste entre la coyuntura y las prácticas sartreanas*: las dificultades de la reconstrucción, la guerra fría, los acontecimientos dramáticos de la descolonización en Indochina en primer lugar, luego en Argelia, *contribuyen a mantener la demanda social de profetismo*. Pero la revista es necesaria para explicar la fuerza y la forma misma que asume esta hegemonía[32].

Una «coyuntura» semejante, ya, es justo lo que habría que explicar, más allá de la simple constatación. Pero, ¿qué decir entonces de

32. *Op. cit.*, p. 181.

un «feliz acuerdo» entre una «coyuntura» y unas «prácticas» y, sobre todo, cuando se debe reconocer que dicho «feliz acuerdo» «persiste» tanto tiempo? Que persiste en el momento del diagnóstico, que forma parte entonces de la coyuntura, en el mismo país, la misma lengua, el mismo «campo»; y que «persiste», desde luego, en el momento todavía en que escribo esto, un día de aniversario. Esto es sobre todo lo que me gustaría saludar. Y si estos o aquellos acontecimientos «contribuyen a mantener la demanda social de profetismo» (¿«contribuyen»?, ¿cómo?, ¿hasta qué punto?, ¿con qué?, ¿qué otra cosa hay?), es que esta demanda es a la vez más amplia y, sobre todo, muy anterior. ¿De dónde viene en el fondo? Y, entendida de modo histórico, la noción de «campo», ¿no plantea los mismos problemas que la noción de «época», en el sentido sartreano, aquellos en los que nos debatimos aquí? He aquí algunas preguntas que me habría gustado esbozar, aunque no fuera sino para hacerle justicia a *Sartre et «Les Temps Modernes»*.

NOTA 8. Don y don, dar sin contra-don. Dar sin salvar, sin salvarse y sin esperanza de salvación, ¿es posible? ¿Y un salve al otro sin horizonte soteriológico? ¿Un salve al otro que tendría incluso como condición la renuncia a salvar e incluso a salvarse?[33]. Un último telegrama en dos palabras, allí donde hubiera querido analizar prudentemente la sutil economía de esta especie de *ensayo sobre el don* que es también «¿Qué es la literatura?». Dos lógicas parecen entrar ahí en competencia, incluso en contradicción.

Por una parte, la obra es puro *don, exigencia de justicia* que ordena dar sin economía, sin restitución circular, sin salvación de reapropiación, desinterés puro que no vuelve a sí y que no vuelve en sí de su asombro. Es para obedecer a este imperativo incondicional por lo que hay *juramento*, acontecimiento realizativo, *nominación*; y por esto la obra, escrita o leída, no *desvela* sólo, sino que *crea* aquello que desvela. Esta creación es mi *responsabilidad*:

> El error del realismo ha sido creer que lo real se revelaba a la contemplación y que, en consecuencia, podíamos hacer de ello una pintura imparcial. ¿Cómo sería esto posible, ya que la percepción misma es parcial, ya que la nominación, por sí sola, es modificación del objeto? [...] En lo que se refiere a mí, que leo, si creo y mantengo en la existencia un mundo injusto, no puedo hacer que no me haga responsable de él. Y todo el arte del autor está en obligarme a *crear* lo que él *desvela*, por tanto, en comprometerme. Nosotros dos, he ahí que

33. Cf. más arriba pp. 160 ss.

> portamos la responsabilidad del universo [...]. No ciertamente que esta generosidad se deba expresar mediante discursos edificantes o personajes virtuosos [...] recordar que la obra nunca es un dato natural, sino una *exigencia* y un *don*. Y si me dan este mundo con sus injusticias no es para que contemple éstas con frialdad, sino para que las anime con mi indignación y las desvele y las cree con su naturaleza de injusticias, es decir, de abuso-debiendo-ser-suprimidas. Así el universo del escritor no se desvelará en toda su profundidad sino al examen, a la admiración, a la indignación del lector; y el amor generoso es juramento de mantener, y la indignación generosa es juramento de cambiar, y la admiración juramento de imitar; aunque la literatura sea una cosa y la moral otra muy distinta, en el fondo del imperativo estético discernimos el imperativo moral[34].

Pero, por otra parte, y en otro lugar, una *economía* gana aún porque este don puro implica para el escritor salvarse, justificarse de la gratuidad misma que parecía implicada, en su estatuto social, por el desinterés e incluso por la generosidad de la que acabamos de tratar. Antes de un desarrollo sobre «el Presente» que merecería un largo discurso, Sartre se pregunta en efecto, unas cincuenta páginas más adelante, acerca del escritor que «da testimonio», cómo *salvarse*, cómo salir de ello, salir del apuro:

> Y como el escritor cree haber roto los vínculos que lo unían con su clase de origen, como habla a sus lectores desde lo alto de la naturaleza humana universal, le parece que la llamada que les lanza y la participación en sus desgracias son dictadas por la pura generosidad. *Escribir es dar*. Por esto asume y *salva* lo que hay de inaceptable en su situación de parásito de una sociedad laboriosa, por eso también toma conciencia de esta libertad absoluta y de esta *gratuidad* que caracterizan la creación literaria[35].

Sartre tiene sin duda razón en las dos fases de esta argumentación tan fuerte, incluso si éstas parecen contradecirse un poco: hace del puro imperativo moral, del sentido de la justicia y de la generosidad una especie de economía de la autojustificación o una estrategia de la salvación personal, de la remisión. Mi hipótesis es que este discurso estaba abocado a ello desde el momento en que vinculaba el don con la generosidad (ese don *natural* que hace apto para dar y que, por

34. «¿Qu'est-ce que la littérature?», en *Situations II*, ed. cit., pp. 110-111 [trad. castellana pp. 84-85].
35. *Op. cit.*, p. 153 [trad. castellana pp. 119-120]. El subrayado es mío.

tanto, anula el don) y la justicia con el imperativo, con el deber y con la deuda, por tanto, con la economía, con el ahorro que salva, con la salvación que (se) redime, con la redención.

Sería preciso pues «pensar» de otro modo la justicia y el don.

Y por tanto la literatura, entre otras cosas, ya que es de ella de lo que se trata aquí.

Pero éstas son las premisas de otro discurso sobre la salvación/el saludo, para otra salvación/saludo, en otra ocasión. ¡Salve!

EN FAVOR DE MUMIA ABU-JAMAL[39]

President William Jefferson Clinton
Mrs. Hillary Rodham Clinton

The White House
1600 Pennsylvania Ave, NW
Washington, DC 20500
United States of America

París, a 15 de noviembre de 1996

Señor Presidente, Señora,

En el momento en el que el mundo entero saluda la reelección del Presidente de los Estados Unidos y su acceso confirmado a la magistratura suprema, permítannos dirigirnos directamente a ustedes y hacerlo de forma personal, a la vez pública y privada. Porque hablándoles en el lenguaje del corazón tanto como en el del derecho, es ante todo por deber y en nombre de la justicia por lo que apelamos a ustedes para suplicarles, Señor Presidente, Señora, que hagan oír su voz.

Una tragedia terrorífica corre el riesgo, en efecto, de conducir a un inocente a la muerte. Encarcelado desde hace quince años, juzgado y condenado bajo condiciones que parecen más que sospechosas a juicio del mundo entero, un americano corre el riesgo de pagar mañana con su vida lo que podría no ser más que una maquinación policial y un error judicial. Hoy día es público y notorio, en su país y en todas partes, que el proceso de Mumia Abu-Jamal se ha visto viciado, desde el principio, por graves y numerosas irregularidades de procedimiento. Innu-

1. Publicado con el título «Lettre ouverte à Bill Clinton»: *Les Temps Modernes* 582 (febrero-marzo 1997). Agradezco a la señora Pierre Mendès France por autorizarme a volver a publicar aquí esta carta que nos es común.

merables violaciones de reglas han sido objeto de publicaciones fiables y detalladas (*dossiers*, entrevistas, libros, películas). Testimonios irrecusables han demostrado que la conducción de su proceso ha sido desviada del recto camino por grupos de presión y por un juez parcial (recientemente confirmado en sus responsabilidades y célebre por ostentar el récord de penas de muerte entre los jueces americanos); y esto con el fin de condenar a cualquier precio, sin prueba suficiente, el pasado de un militante político (joven «*Black Panther*» de los años setenta, luego periodista de radio, «voz de los sin voz»). Desde entonces, a Mumia Abu-Jamal se lo considera, con razón, por desgracia, un prisionero político amenazado de muerte en una democracia.

Para ceñirnos aquí al último episodio de una larga serie de violencias policiales y judiciales, nos contentaremos con recordar que el 1.º de octubre último, uno de los principales testigos oculares de la defensa, Veronica Jones, fue arrestada ante el juez, en plena audiencia, por un motivo menor y por completo ajeno al proceso, en el momento mismo en que aportaba un testimonio decisivo. Este testimonio no comportaba únicamente elementos propios para exculpar a Mumia Abu-Jamal (quien, como todo el mundo sabe, se ha declarado inocente desde el principio); también daba parte, bajo juramento, de las amenazas policiales bajo las que, hace quince años, Veronica Jones fue obligada a alterar su declaración inicial el día después de la muerte no esclarecida de un policía de Filadelfia.

En el momento en que, con miles y miles de ciudadanos de numerosas democracias, apelamos a ustedes, Señor Presidente, Señora, queremos, como es evidente, señalar también nuestro respeto por los principios de las instituciones políticas y judiciales de su país, por la separación de poderes y la independencia de la justicia. Es, por otra parte, con este espíritu con el que numerosas organizaciones (Amnistía Internacional, el Parlamento Internacional de Escritores, el Pen Club, el Movimiento contra el Racismo y por la Amistad entre los Pueblos) se han manifestado únicamente para pedir la revisión del proceso; es también con este espíritu como ciertos jefes de grandes estados amigos han intervenido públicamente, por ejemplo el canciller Kohl y el presidente Chirac. Este último, como ustedes saben, autorizó al embajador de Francia, el 3 de agosto de 1995, a «efectuar, a título estrictamente humanitario y en el respeto del derecho americano, cualquier gestión susceptible de contribuir a salvar la vida del señor Mumia Abu-Jamal».

Después de haber estudiado de cerca, desde hace años, todos los datos accesibles de este proceso, tenemos ciertamente, por nuestra parte, como tantos y tantos otros, la íntima convicción de que una

terrible injusticia corre el riesgo de conducir a un inocente a la muerte, en la peor tradición de los grandes errores judiciales de la historia. Pero como nosotros no estamos en situación de jueces, como aceptamos, por hipótesis, que nuestra íntima convicción pueda no ser unánimemente compartida, como respetamos por principio cualquier otra convicción de buena fe, nuestra solicitud es acuciante pero permanece limitada: que el proceso sea por fin revisado. Solicitamos que se lleve adelante un nuevo proceso bajo condiciones dignas y transparentes, que la lógica de la «duda razonable» sea rigurosamente tenida en cuenta en beneficio de un acusado bajo presunción de inocencia y que, sea cual fuere, todo juicio por venir se funde al menos en pruebas irrecusables. (Permítannos añadir entre paréntesis que esta revisión no sería únicamente un acto de justicia, sino que prevendría sin duda nuevas explosiones de cólera, reacciones de indignación previsibles que podrían tener, a su vez, consecuencias imprevisibles.)

Una vez más, Señor Presidente, Señora, nunca nos atreveríamos a solicitar de ustedes una intervención contraria a los principios democráticos de sus instituciones y contra la independencia de las instancias judiciales, ya sea en el estado de Pennsylvania o a nivel federal. Nos dirigimos a ustedes hoy sólo para rogarles que pronuncien en voz alta, fortalecidos por su legítima autoridad y por una confianza renovada, palabras de justicia que convoquen al espíritu del derecho y de la dignidad humana en democracia. Creemos que la difusión de su voz podrá llevar estas palabras allí donde parece urgente una última toma de conciencia, que permitiría a las autoridades competentes reabrir un proceso, con toda independencia, y evitar así los riesgos, todos los riesgos, de una imperdonable e irreversible injusticia.

Acepten, Señor Presidente, Señora, la expresión de nuestra más confiada y respetuosa consideración,

P.S.: Por supuesto, si ustedes lo juzgaran adecuado, eventualmente no publicaríamos esta carta, en el momento oportuno y a título de «carta abierta», más que tras haber tenido en cuenta su respuesta y su parecer sobre este particular.

Sra. Pierre Mendès France
Instituto Pierre Mendès France
Jacques Derrida,
Parlamento Internacional de Escritores

(*Esta carta, recibida por la Federal Priority Issues Office en la Casa Blanca, sigue aún sin respuesta. T.M.*)

TOMA DE PARTIDO POR ARGELIA[1]

Se nos ha prescrito ser breves y lo seré. Cuando pregunto, como voy a hacerlo, en nombre de quién y en nombre de qué hablamos hoy aquí, me gustaría únicamente hacer que se oyeran algunas preguntas, sin cuestionar ni provocar a nadie.

1. «Algérie, La guerre des Frères»: *Temps Modernes* 580 (enero-febrero 1995), texto precedido de la siguiente nota: Este texto fue pronunciado por Jacques Derrida en la reunión pública que tuvo lugar, a iniciativa del CISIA (Comité Internacional de Apoyo a los Intelectuales Argelinos) y de la Liga de los Derechos del Hombre, en el gran anfiteatro de la Sorbona el 7 de febrero de 1994, a continuación de un «Llamamiento a la paz civil en Argelia». He aquí dos extractos de este Llamamiento a los que Derrida hace alusión en su intervención:

«Sólo corresponde a los propios argelinos aportar soluciones políticas a la crisis que atraviesa hoy en día Argelia. Dichas soluciones, no obstante, no pueden nacer del aislamiento del país.

»Todo el mundo reconoce la complejidad de la situación: análisis y puntos de vista diversos se expresan legítimamente sobre sus orígenes y sus desarrollos. El acuerdo puede no obstante hacerse sobre algunos puntos de principio.

»Ante todo, reafirmar que toda salida debe ser civil. El recurso a la violencia armada para defender o conquistar el poder, el terrorismo, la represión, la práctica de la tortura y las ejecuciones, los asesinatos y los secuestros, las destrucciones, las amenazas contra la vida y la seguridad de las personas, no pueden más que arruinar las posibilidades de las que dispone aún Argelia para construir su propia democracia y las condiciones de su desarrollo económico».

«Es la condena por parte de todos de las prácticas de terrorismo y de represión lo que comenzará así a despejar un espacio para la confrontación de los análisis de cada cual, en el respeto de las divergencias.

»Se harán propuestas con el fin de multiplicar las acciones de solidaridad en Francia y en otros países. Se impone llevar a cabo iniciativas sin tardanza para sensibilizar a la opinión sobre el drama argelino, subrayar la responsabilidad de los gobiernos y de

¿En nombre de quién y de qué estamos reunidos hoy aquí?, ¿y a quién nos dirigimos?

Estas preguntas no son abstractas, me importan, y me importa el hecho de que ante todo no me comprometen más que a mí.

Por varias razones. Por pudor o por modestia *en primer lugar*, por supuesto, y por inquietud, ante lo que un Llamamiento como el nuestro puede comportar a la vez de fuerza y de debilidad. Por muy generoso o justo que sea, un Llamamiento, sobre todo cuando resuena aquí, en este anfiteatro parisino, es decir, para algunos de nosotros, no para todos, justamente, pero para muchos de nosotros, cuando es así lanzado desde lejos, un Llamamiento así, por muy legítimo y bien inspirado que esté, siempre temo que comporte aún, en su misma elocuencia, demasiada autoridad; y temo que defina también un lugar de arbitraje (hay por supuesto uno en nuestro Llamamiento, muy pronto diré algo sobre esto). En su aparente neutralidad arbitral, tal Llamamiento corre el riesgo de comportar una lección, una lección implícita, ya sea una lección aprendida o, peor, una lección dada. Más vale, pues, decirlo, más vale no disimulárnoslo. Sobre todo, la modestia es de rigor cuando uno se arriesga a poner unas palabras a la altura de la tragedia real de la que el Llamamiento del CISIA y de la Liga de los Derechos del Hombre subrayan con razón *dos rasgos*:

1. *El enredo* (la larguísima historia de las premisas, de los «orígenes» y de los «desarrollos» que ha conducido a lo que parece un terrible callejón sin salida y al reparto inextricable de las responsabilidades a este respecto, en Argelia y fuera de Argelia); lo que anuncia también que el tiempo de la transformación y la venida de esta democracia, la respuesta a esta «exigencia democrática argelina» de la que se trata en varias ocasiones en el Llamamiento, este tiempo *para* la democracia será largo, discontinuo, difícil de reunir en el acto de una sola decisión, en un golpe de efecto teatral que viniera a responder al Llamamiento. Sería irresponsable creer o hacer creer lo contrario. Este tiempo largo *para* la democracia, ni siquiera podrá ser reunido en Argelia. Las cosas deberán ocurrir *también en otros lugares*. Recordar esto seriamente no es quitarle a los argelinos su autonomía. Aun cuando nosotros dudáramos de esto y aun cuando continuáramos soñando con este golpe de efecto teatral, la fecha de este encuentro bastaría para recordárnoslo. En efecto, ha pasado muy poco tiempo desde la conferencia llamada de reconciliación, es decir, de un fracaso o de un simulacro, de un desastre en todo caso tan tristemente previsible, si no calculado, que esboza, como en negativo, el sueño imposible al que no podemos renunciar, pero en el que tampoco podemos creer.

las instituciones financieras internacionales, desarrollar el apoyo de todos a la exigencia democrática argelina».

2. Nuestro Llamamiento subraya también que ante una situación tan enredada, la diversidad de puntos de vista y de análisis es «legítima». ¡Qué verdad tan grande! Pero, en este punto, el Llamamiento se detiene prudentemente y vuelve sobre lo que define como un «acuerdo» posible sobre «algunos puntos de principio». Ahora bien, a nadie se le escapa, incluso entre los primeros firmantes del Llamamiento (entre los que me encuentro), que la «diversidad de análisis y de puntos de vista», si se considera legítima, puede conducir a algunos a divergir sobre esos «algunos puntos de principio» en cuestión (por ejemplo, sobre lo que se inscribe en las tres palabras o motivos principales del Llamamiento, el de *violencia* [se condenan todas las violencias: ahora bien, ¿qué es la violencia?, ¿la violencia armada que es en el Llamamiento el concepto más general?, ¿cubre ella *toda* operación policial incluso cuando pretende proteger la seguridad de los ciudadanos, y asegurar o pretender asegurar el funcionamiento legal y normal de una sociedad democrática, etc.?], luego el de paz *civil* [¿qué hay de lo civil en general?, ¿qué es lo civil?, ¿qué quiere decir «civil» hoy en día?, etc.], y sobre todo el de *democracia* [¿de qué democracia se trata?]).

Finalmente, estas pocas palabras no me comprometen más que a mí, porque si he suscrito e incluso participado en la preparación del *Llamamiento a la paz civil en Argelia*, si apruebo todos sus términos (que me parecen a la vez prudentes y exigentes), no estoy seguro de antemano de que, tratándose de las implicaciones o de las consecuencias, mi interpretación sea en todos sus puntos la misma que la de todos los firmantes.

Intentaré pues decirles brevemente cómo entiendo ciertos pasajes decisivos del Llamamiento. Lo haré de forma escueta y analítica para ganar tiempo, pero también para no ceder a una tentación que siento y que algunos podrían juzgar sentimental: la tentación de hacer de la demostración un testimonio sensible o patético y de explicar en qué medida todo lo que voy a decir me ha sido inspirado ante todo y después de todo por un amor doloroso por Argelia, una Argelia en la que nací, que no he dejado, literalmente, por primera vez, más que con diecinueve años antes de la guerra de Independencia, una Argelia a la que he vuelto con frecuencia y que, en el fondo, sé que nunca he dejado verdaderamente de habitar o de llevar en lo más profundo de mí, un amor por Argelia que, por no ser el amor de un ciudadano, justamente, y por tanto la vinculación patriótica por un

Estado-nación, no por ello contribuye menos a que sean aquí indisociables para mí el corazón, el pensamiento y la toma de partido política, y dicta por tanto todo cuanto aventuraré en unas pocas palabras. Es justamente a partir de ahí que pregunto en nombre de qué y de quién, si no se es ciudadano argelino, nos asociamos a y suscribimos este Llamamiento.

Teniendo en mente esta pregunta, querría pues demostrar telegráficamente, en cuatro puntos, por qué nuestro Llamamiento no puede atenerse a cierta *neutralidad* loable ante lo que debe ser de entrada, en efecto, la responsabilidad de los propios argelinos. «No atenerse a la neutralidad política», pues, no quiere decir que sea preciso escoger el propio campo, eso lo excluimos, creo, entre *dos* lados de un frente que definiría, según una gran parte de la opinión pública, el dato fundamental de la confrontación actual. Por el contrario, me parece, la responsabilidad política consiste hoy en no aceptar este dato como un hecho natural y no desplazable. Ella consiste en demostrar, diciéndolo y poniéndolo en práctica, que no se trata de eso en absoluto y que el recurso democrático tiene su lugar, y sus fuerzas, y su vida, y su pueblo en otro lugar.

Pero decir esto no es ser políticamente neutro, al contrario. Es tomar partido *cuatro veces*, es tomar partido:

1) por una nueva solidaridad internacional,
2) por un contrato electoral,
3) por una disociación de lo teológico y de lo político,
4) por lo que llamaría, con mayor o menor propiedad, un nuevo Tercer Estado.

Primera toma de partido: una nueva solidaridad internacional

El Llamamiento dice que las soluciones pertenecen exclusivamente a los argelinos, afirmación justa en su principio, pero añade en varias ocasiones que estas soluciones no pueden nacer del «aislamiento del país». Esto nos recuerda lo que hay que hacer explícito para deducir de ello su consecuencia: las soluciones políticas no dependen ya en última instancia de los ciudadanos de tal o cual Estado-nación. Hoy día, en lo que se refiere a lo que fue y sigue siendo hasta cierto punto un imperativo justo, a saber, la no injerencia y el respeto de la autodeterminación (el porvenir de los argelinos y de las argelinas pertenece, por supuesto, en última instancia, al pueblo argelino), una cierta manera de decirlo o de entenderlo corre el riesgo de ser a partir de ahora, en el mejor de los casos, la concesión retórica de una mala conciencia, en el peor, una coartada. No es que sea preciso reconstituir

un derecho de intervención o de intrusión confiado a otros Estados o a los ciudadanos de otros Estados *en cuanto tales*. Ello sería en efecto inadmisible. Pero hay que reafirmar sin embargo la internacionalidad de lo que está en juego y de ciertas solidaridades que nos vinculan tanto más cuanto que no sólo vinculan en nosotros a los ciudadanos de unos Estados-nación determinados. Lo que complica ciertamente las cosas, pero nos asigna el verdadero lugar de nuestra responsabilidad: ni simplemente la de los ciudadanos argelinos, ni la del ciudadano francés, y por esto mi pregunta, y la del firmante del Llamamiento que soy, no emana ni de un argelino ni de un francés en cuanto tal, lo que no me libera en absoluto, *por otra parte*, de mis responsabilidades civiles o más que civiles de ciudadano francés nacido en Argelia y me obliga a hacer lo que es preciso según esta lógica en mi país, en dirección a la opinión pública y a los poderes franceses (como lo intentamos aquí; se ha dicho y se dirá aún todo lo que queda por hacer a este respecto). Por ejemplo, (éste será, por falta de tiempo, mi único ejemplo) la lógica del Llamamiento nos conduce a tomar postura y es, en efecto, indispensable, sobre la deuda exterior de Argelia y lo que se vincula con ella. Se trata ahí de un terreno que es también, lo sabemos de sobra (paro, miseria, empobrecimiento catastrófico), un componente esencial de la guerra civil y de todos los sufrimientos de hoy en día. Ahora bien, no podemos tomar postura seriamente sobre un restablecimiento económico de Argelia sin analizar las responsabilidades nacionales e internacionales de esta situación, pero sobre todo sin autorizarnos a designar palancas de intervención político-económica que ya no están en Argelia, pero ni siquiera sólo en Francia. Se trata ahí de asuntos europeos y mundiales y los que, como nosotros, llaman a semejantes iniciativas internacionales y a lo que el Llamamiento nombra púdicamente las «instituciones financieras internacionales», los que llaman a estas responsabilidades y a estas solidaridades, ya no hablan, ya no *sólo*, en cuanto argelinos, ni en cuanto franceses, ni siquiera en cuanto europeos, aun cuando lo hagan, *también y por eso mismo*, bajo todos estos títulos.

Tomamos partido por un contrato electoral

No se puede invocar la democracia, por muy abstractamente que sea, ni lo que el Llamamiento nombra la «exigencia democrática argelina» sin tomar partido *en* el campo político argelino. Una democracia consecuente exige al menos en su definición mínima: 1) un calendario, es decir, un compromiso electoral; 2) una discusión, es decir, un discurso público que no se arme más que de argumentos razonados, por

ejemplo, en una prensa libre; 3) un respeto del veredicto electoral y por consiguiente una alternancia en el curso de un proceso democrático cuya posibilidad nunca sea interrumpida.

Esto es decir que nosotros, los firmantes del Llamamiento, ya hemos tomado partido *dos veces* sobre este punto, y hacía falta hacerlo. *Por una parte*, contra un poder de Estado que no pondría todos los medios para crear con carácter de urgencia las condiciones necesarias, en particular las de *la pacificación* de la discusión, para reiniciar *lo más rápidamente posible* (y este *ritmo* plantea hoy en día el problema más efectivo, el problema que hay que discutir democráticamente) una consulta electoral interrumpida. El *voto* no es ciertamente el todo de la democracia, pero sin él y sin esta forma y este cálculo de las voces, no hay democracia. Tomamos también partido, *por otra parte*, con la simple referencia a la exigencia democrática, contra quienquiera que no respetase el arbitraje electoral y tendiera, directa o indirectamente, antes, durante o después de dichas elecciones, a volver a cuestionar el principio mismo que habrá presidido una consulta semejante, es decir, la vida democrática, el Estado de derecho, el respeto de la libertad de palabra, los derechos de la minoría, de la alternancia, de la pluralidad de lenguas, de costumbres y creencias, etc. Estamos resueltamente en contra, y ésta es una clara toma de partido, con todas sus consecuencias, de quienquiera que pretendiese sacar provecho de los procesos democráticos sin respetar la democracia.

Decir que estamos lógicamente en contra de estas dos perversiones desde el momento en que nos referimos a la democracia en Argelia no es hablar ni en cuanto ciudadanos de tal o cual Estado-nación, ni en cuanto argelinos, ni en cuanto franceses, ni en cuanto franceses de Argelia, sean cuales fueren la agudeza y la intensidad suplementaria de nuestras responsabilidades al respecto. Y estamos ahí en la lógica internacional que ha presidido la formación del CISIA, un Comité, ante todo, internacional. Al mismo tiempo, más allá del doloroso ejemplo argelino en su propia singularidad, llamamos ejemplarmente, como lo hace a su modo el Parlamento Internacional de Escritores, que comparte aquí nuestras exigencias y se asocia hoy con nosotros, a una solidaridad internacional que no busca sus garantías ni en el estado actual del derecho internacional y en las instituciones que lo representan hoy, ni en las concepciones de nación, de Estado, de ciudadanía y de soberanía que dominan este discurso internacional, de hecho y de derecho.

Tomamos partido por la disociación efectiva de lo teológico y de lo político

Nuestra idea de la democracia implica una separación del Estado y del poder religioso, es decir, una laicidad radical y una tolerancia sin falla que no sólo pongan la pertenencia religiosa, cultural y, por tanto, también cultural y lingüística, a salvo de cualquier terror —sea o no de Estado—, sino que protejan también el ejercicio de la fe y, en su caso, de la libertad de discusión y de interpretación *en el interior* de cada religión. Por ejemplo y aquí en primer lugar, en el Islam, cuyas diferentes lecturas, a la vez exegéticas y políticas, deben desarrollarse libremente, y no sólo en Argelia. Ésta es, por otra parte, la mejor respuesta al anti-islamismo teñido de racismo que puede hacer nacer violencias que se dicen islamistas o que se atreverían aún a reclamarse como tales.

Tomamos partido por lo que me arriesgaré a llamar, para ganar tiempo, el nuevo Tercer Estado en Argelia

La propia exigencia democrática, como por otra parte el Llamamiento a la paz civil, no puede venir, de nuestro lado, como de aquellos con los que afirmamos nuestra solidaridad, sino de las fuerzas vivas del pueblo argelino que no se sienten representadas por campos o aparatos comprometidos en ambas partes de un frente no democrático. La esperanza no puede venir más que de estos lugares vivos, de estos lugares de vida, quiero decir, de una sociedad argelina que no se reconoce plenamente ni en un cierto Estado (que es también un Estado de hecho) ni en las organizaciones que lo combaten recurriendo al asesinato o a la amenaza de muerte, a matar en general. Digo *matar en general*, porque si no debemos albergar ninguna ilusión sobre el término violencia, y sobre el hecho de que la violencia comienza muy pronto y se extiende muy lejos, a veces en las formas menos físicas, menos visibles y más legales del lenguaje, pues bien, nuestro Llamamiento, tal y como al menos yo lo interpreto, se pronuncia no obstante *incondicionalmente* sobre un límite de la violencia, a saber, la pena de muerte, la tortura y el asesinato. La lógica de este Llamamiento requiere por tanto la condena intratable de la pena de muerte no menos que de la tortura, del asesinato o de la amenaza de muerte. Lo que llamo con una palabra más o menos justa el nuevo Tercer Estado, es aquello que lleva por todas partes nuestra esperanza porque es aquello que dice no a la muerte, a la tortura, a la ejecución y al asesinato. Nuestra esperanza, hoy, no es sólo la que compartimos con todos los

amigos de Argelia en el mundo. En primer lugar la portan, con frecuencia de forma heroica, admirable, ejemplar, allí, esos argelinos, esas argelinas que, en su país, no tienen derecho a la palabra, se hacen matar o exponen su vida porque ellos y *ellas* hablan libremente, ellos y *ellas* piensan libremente, ellos y *ellas* publican libremente, ellos y *ellas* se reúnen libremente. Digo esos argelinos y esas argelinas, insistiendo, porque creo más que nunca en el papel ilustrado, en el papel pionero que pueden desempeñar las mujeres, creo en la claridad de su fuerza (y espero que en el mañana se desencadene, de forma a la vez pacífica e irresistible), creo en el lugar que pueden y deberán ocupar las mujeres de Argelia en el porvenir al que llamamos. Creo y espero en su movimiento: irresistible y desencadenante. En las casas y en las calles, en los lugares de trabajo y en las instituciones. (Esta guerra civil es, por lo esencial, una guerra de hombres. Por muchos rasgos que no están limitados a Argelia, esta guerra *civil* se presenta también como una guerra *viril*. También es, por consiguiente, de soslayo, por una represión inconfesada, una guerra sorda contra las mujeres. Excluye a las mujeres del campo político. Creo que hoy en día, y no sólo en Argelia, sólo que allí de forma más aguda y más urgente que nunca, la razón y la vida, la razón política, la vida de la razón y la razón de vivir están mejor llevadas por las mujeres; están al alcance de las argelinas: en las casas y en las calles, en el colegio, en la universidad, en los lugares de trabajo y en todas las instituciones.)

Tenemos mil indicios de la cólera, del sufrimiento, de la conmoción, pero también de la resolución de estos argelinos y de estas argelinas. Hay que percibir estos indicios, también nos están destinados a nosotros, y saludar este valor, con respeto. Nuestro Llamamiento debería hacerse ante todo *en su nombre*, y creo que antes incluso de serles dirigido, viene de ellos, viene de ellas, que también tenemos que oír.

Esto es en todo caso lo que siento resonar, en el fondo de lo que sigue siendo argelino en mí, en mis oídos, en mi cabeza y en mi corazón.

«PERO..., NO, PERO..., NUNCA..., Y SIN EMBARGO..., EN LO QUE SE REFIERE A LOS MEDIA» (LOS INTELECTUALES. TENTATIVA DE DEFINICIÓN POR SÍ MISMOS. ENCUESTA[1])

1. PERO, en primer lugar, perdón por comenzar así, ¿cómo no protestar?, ¿cómo no protestar de entrada contra el formato requerido para la respuesta a esta mina de preguntas temibles? ¡Dos o tres páginas! ¿Luego, contra la forma «encuesta»? ¿Y contra los plazos impuestos?

Sin sospechar de sus intenciones, por supuesto, uno puede inquietarse de este solo hecho: en su «figura» al menos, esta plantilla ¿no corre el riesgo de reproducir los constreñimientos en los que nos debatimos con frecuencia?, ¿las normas contra las que nosotros (algunos de nosotros al menos) luchamos para asumir dignamente lo que intentamos, con qué dificultad, hacer que se reconozca, a saber, las legítimas exigencias de «intelectuales»? De no ser por mi amistad hacia *Lignes* (que será desde ahora el contenido principal, por consiguiente

1. Respuesta a una encuesta de la revista *Lignes*, n.º 32, octubre de 1997. La presentación de la encuesta precisaba la pregunta planteada, en espera de una respuesta de «dos o tres folios»:

«Le rogamos que defina usted mismo, brevemente, lo que es para usted, hoy en día, un intelectual; el que usted mismo piensa (deber) ser; ¿qué relación establece entre la "función" de intelectual y el trabajo que usted lleva a cabo en su propia disciplina; si es gracias a la autoridad que ésta le confiere con lo que usted se siente justificado (¿pero no intervendría usted, en ese caso, más que en el campo restringido que permite el conocimiento de su campo de estudio?) o si esta autoridad le autoriza un campo de intervención ampliado...; qué queda para usted de eso que en su día fue definido (de modo diverso, por otra parte) con los títulos sucesivos de la responsabilidad y del compromiso; qué se ha visto modificado en todo ello por la importancia que ha adquirido entre tanto el humanitarismo; quién se ha visto sobre todo cambiado por la importancia tan considerable que han adquirido los *mass media?* No pudiendo evitarse, por supuesto, la cuestión de los media, ¿en qué medida piensa usted que esta función se ha visto cambiada entre tanto y qué relaciones ha establecido usted con ellos?»

el acto de esta respuesta, el saludo que me importa), ni siquiera hubiera intentado plegarme a estas «reglas». Quizás incluso habría rechazado, por deber «político», una concesión presentida por las exigencias de ciertos mercados y poderes «mediáticos», los mismos sobre los que nos proponen ustedes que tomemos partido. Ya conocen, nos es tan familiar, su técnica de intimidación y de respuesta prefigurada (inyunción, seducción, legitimación: si ustedes quieren ser clasificados —y legibles y visibles como «intelectuales» a la vista, intelectuales inteligibles—, entonces respondan a las preguntas que ya hemos formulado, vengan y comparezcan ante nosotros, los hemos elegido). Como debo hacer a menudo para dar testimonio a mi manera, hubiera permanecido entonces en silencio. Y, luego, cuando se tiene la ocasión, muy rara, de apaciguar una buena conciencia política ganando tiempo, ¡de acuerdo!

2. No, PERO ahora, para no ceder excesivamente a esta «buena conciencia» voy a intentar «responder». En los plazos, incluso (no creo mucho en ello) en el espacio que amigablemente se propone. Después de todo, la urgencia telegráfica obliga a veces a esclarecer las cosas. Formalizándolas de un plumazo, a veces se evitan los rodeos y las evasivas. *Primer axioma*: suponiendo (siguiendo las palabras de su pregunta, que se hacen eco de un lenguaje supuestamente común y recibible) que haya algo que se pueda definir *hoy* con algo de rigor como el «intelectual», con la mayor frecuencia en masculino; suponiendo, luego, que dicho «intelectual» pueda asignarse o ver cómo se le confiere alguna «función» (otra de sus palabras), pues bien, hay (quizás, quizás) alguien en mí que decide (quizás) callarse. Digo «alguien en mí» porque nosotros somos varios, ya sabe, y «yo» comenzaría por reivindicar esta pluralidad, al borde de los vértigos, especialmente jurídicos o políticos, que ya «en mí» me vuelve loco: ¿puedo formar conmigo una comunidad y, lo que es más, otra cosa aún, una comunidad *cívica* en un foro interior que no llega a cerrarse sobre sí mismo?, ¿a identificar*se* con ella?, ¿a evitar traicionarse o perjurar? Alguien, en mí pese a mí, se autoriza, por tanto, a no *responder* a esta «función» del «intelectual», como a su definición recibida. Por tanto, a esta *responsabilidad*, a este responder-de-sí dando cuentas ante una instancia ya instituida. Este «alguien en mí pese a mí» conserva la infinita pretensión de querer participar en la constitución misma de dicha instancia. Querría compartir su responsabilidad y no sentirse responsable ante cualquier tribunal. Ahora bien, este «alguien» que no «funciona», ni siquiera «trabaja» (o no trabaja, no se deja trabajar, no se hace trabajar más que en el sentido *funcional* de esta palabra), este «alguien» que se siente a la vez irresponsable respecto de dicha función y, bajo otro respecto, hiper-responsable, responsable hasta la hipérbole insostenible, aplastado por una responsabilidad desmesurada, me permito hacer referencia a él insistentemente. ¿Por qué? Porque éste toma en mí una parte tal vez no despreciable (¿me atreveré a decir la que «me» interesa más, a mí?, ¿la que aprecio o la que me importa más?) en lo que escribo, leo, digo, pienso, enseño y, con frecuencia, no siempre, de forma *pública*: actividades todas, no obstante convendrán ustedes en ello, en las que creemos poder reconocer lo que se llama un «intelectual». Cuando éste piensa, enseña, dice, lee o escribe, trabaja también a su modo, este «*alguien en mí pese a mí*» se *afana* (hay asimismo una tarea, un deber y una responsabilidad) para no «funcionar» más: ni como un «intelectual», ni siquiera (si «intelectual» define esencialmente una pertenencia: social, política, cultural) como el miembro de una comunidad (cultura, nación, lengua, religión, etc.), como el ciudadano de un Estado-nación (aunque fuera un «ciudadano del mundo»), ni siquiera como un «hombre» (de ahí mi interés inextinguible por el «animal», cuestión decisiva, que habrá que desarrollar en otro lugar, con mucho más tiempo y espacio).

Para este «alguien en mí» (firmado, fulano), estos conceptos y las prescripciones vinculadas con ellos seguirán siendo siempre temas, problemas, incluso presuposiciones sometidas, en su forma general o en las determinaciones particulares que se les puede dar, a un cuestionamiento, a una crítica, a una «deconstrucción», si ustedes quieren, cuya necesidad corresponde a una *afirmación incondicional*.

Por tanto en un lugar de resistencia y de restancia *absolutas*.

Más que escogerla yo activamente, esta afirmación me atraviesa, es ella la que instituye este «alguien en mí». Queda, entonces, que *negocien* todos los otros en mí, aún bastante numerosos. La palabra *negociar* resulta fea a veces, la escojo adrede. Sin esperar, es preciso en efecto pasar por las *transacciones* necesarias para la cohabitación inevitable entre este alguien (el cual, por su parte, no podría transigir en ningún caso) y algunos otros, entre los cuales está el «intelectual» que me encuentro ser *también* y cuyas «funciones», cargas y responsabilidades pretendo *también* asumir, por muy difíciles que sean, en un espacio histórico inestable y turbulento.

¿Cuál es entonces la primera dificultad?, ¿la más general?, ¿la que determina todas las demás?, ¿la que confina en verdad a una prueba de lo *imposible*? Consistiría, me parece, en entenderse con alguien que tiene por ley no aceptar ningún trato. Equivaldría *cada vez*, día tras día, de modo *cada vez único e irreemplazable*, a tratar, a razonar tratados con alguien que nunca transigirá, que siempre se resistirá a

todo compromiso posible, reclamando finalmente ser la fuente y el fin, la unidad, si ustedes quieren, de todos estos otros.

Kant habría dicho (pero esto permanece para mí, para siempre, como un lugar cargado de objeciones potenciales) que hay ahí un «yo pienso» que «acompaña todas mis representaciones». ¿Qué se inscribe aquí bajo esta palabra, «pensar» (noción que no hay que hipostasiar, verbo que vale por otro, de una lengua a otra, para señalar algunos límites o diferencias esenciales)? Esto mismo, el «pensamiento», que no se deja reducir, por ejemplo, ni al saber, ni a la filosofía, ni a la literatura, ni a la política. Otras tantas competencias o poderes indispensables, como sabemos, para cualquier «estatus» del «intelectual». En todo caso, no hay nada de fortuito en que yo comience por estas distinciones en el momento de firmar y de decir «yo, firmado fulano».

3. NUNCA la tarea de una definición rigurosa del intelectual me ha parecido de hecho tan imposible como hoy. La petición misma de una definición así exigiría pues una justificación arriesgada. Tal «definición» habrá tenido siempre dificultades para garantizarse, desde generaciones, desde los tiempos, muy recientes en suma, en los que se habla de «intelectuales» en Europa. Queda suspendida bajo *tres* condiciones al menos, que nunca han dejado de hacerse cada vez más precarias.

a) Por una parte, un cierto tipo de poderes y de saberes supuestos, es decir *legitimados* —por una fracción dominante e institucional de la sociedad— y ligados todos a un arte o a una técnica de la *toma de palabra*, a un poder *retórico*, es decir, a una cultura del humanismo o de las humanidades, a veces a una disciplina académica (filosofía, letras, derecho, etc.) o a las instituciones de las bellas artes (literatura, sobre todo, y la figura de referencia, ante todo en Francia, fue la del escritor-prosista-comprometido, en nombre de responsabilidades universales o de «derechos del hombre», en el debate público, sobre cuestiones de derecho, más precisamente sobre cuestiones de *justicia*, allí donde los tribunales, incluso el *derecho* mismo, desfallece: «Voltaire-Zola-Sartre»; ¿por qué se duda siempre en Francia cuando se trata de ir más allá de esta trinidad canónica? Como es poco probable que haya ahí simple degeneración o dimisión, es preciso encontrar otras causas y, con ellas, lo presumo, la respuesta potencial a todas sus preguntas; estos «intelectuales-comprometidos» hablan siempre en cuanto laicos; laico es su compromiso; no se dirá de un sacerdote, de un rabino, de un mufti, activos y politizados, que son «intelectuales-comprometidos»: monseñor Gaillot no aparece como un «intelectual comprometido», menos aún el padre Pierre; ¿por qué el linaje de estos laicos pertenece a una gran familia de escritores-abogados que se prestan de oficio allí donde la defensa no está garantizada por los procedimientos estatutarios y las fuerzas dominantes de la sociedad, incluso de la humanidad?, etc.).

Que este *derecho* a la palabra y a la escritura, en nombre de la *justicia*, sea de entrada, y de esta forma, reivindicado, asignado, reservado, especializado, esto es lo que puede parecer inquietante, sea cual fuere la nobleza de las justas causas en nombre de las cuales uno se alza de este modo. Las delicias secundarias, la «promoción» o la «legitimación» que la glotonería de dichos «intelectuales» puede esperar de ello son con la mayor frecuencia, para mí, objeto de una desconfianza, a veces de un asco, insuperables.

b) Por otra parte, un reparto entre la manifestación privada y la manifestación política, una cierta configuración de los lugares de la palabra pública (calle, cafés, periódicos, revistas, radio, televisión, lo que la acompaña y lo que la sigue, porque la hegemonía de una cierta televisión está en declive, la sucesión está abierta). Este reparto y esta configuración están hoy en día en vías de dislocación radical.

c) Finalmente, una división supuesta del trabajo entre el intelectual y el no-intelectual (el manual) que data del siglo XIX, en la misma época en la que una «función del intelectual» comienza a ser reconocida bajo ese nombre. Marx ha contado mucho, en teoría, con esta división del trabajo, pero esto no debe impedirnos considerarla insostenible hoy día, al menos en el rigor de su concepto, incluso si permite aproximarse empíricamente a realidades masivas o de masa. Más que nunca la simple tecnicidad y, *a fortiori* la «alta tecnología» o teletecnología que de cerca o de lejos rige todo trabajo, o lo que queda de él, hace así de cada trabajador, ciudadano o no, un «intelectual». No se le deberían negar ni responsabilidades ni derechos, incluso aunque no se le reconozcan (punto 1) las antiguas «competencias» (retóricas) ni aunque las vías de acceso mediáticas le sigan estando vedadas (punto 2).

Deduzco de ello que, salvo si traiciona su «misión» (nueva traición de los laicos), un intelectual reconocido (1 y 2) nunca debería escribir o tomar públicamente la palabra, a partir de entonces, ni «actuar» en general, sin poner en cuestión lo que parece caer por su propio peso, sin buscar asociarse con los que están privados de este derecho a la palabra y a la escritura, sin exigirlo para ellos, directamente o no. De ahí la necesidad de escribir en otros tonos, de cambiar los códigos, los ritmos, el teatro y la música.

4. Y SIN EMBARGO, en el momento en el que una definición convenida del «intelectual» me parece cada vez más contestable, cuando

reafirmo la necesaria disociación entre lo que «yo» pienso, digo, escribo, (etc.) y esta «cultura» que legitima y reclama, en condiciones tan dudosas, lo que ella llama «intelectuales», no creo deber renunciar a las responsabilidades, derechos y poderes que me son aún, a título de «intelectual», reconocidos. Por muy limitados que sean. Los reivindico incluso para luchar también contra un «anti-intelectualismo» cada vez más amenazador, para darle ese poco de crédito (de «autoridad», dicen ustedes) que permanece *al servicio* (más allá del deber o de la deuda, me explico sobre esto en otro lugar). Al servicio *tanto* de los «sin voz», *como* de lo que se anuncia y se da a «pensar» —que está siempre, de otra manera, «sin voz» (punto 2)—. Porque, por razones que habría analizado si me hubieran dado ustedes más espacio, el «intelectual» (el escritor, el artista, el periodista, el filósofo) es por todas partes en el mundo la víctima de persecuciones hoy en día nuevas y concentradas (ver los proyectos del Parlamento Internacional de Escritores). De ahí la doble inyunción, la antinomia, la imposible transacción de la que hablaba antes.

Este «imposible» me paraliza quizás demasiado a menudo, pero veo en ello también la figura de una puesta a prueba, de un aguante necesario *como tal* y fuera del cual nada sucedería (si debe haber historia y si se puede dar tiempo): ninguna decisión, ninguna responsabilidad, ningún «compromiso», ningún acontecimiento, nada que estuviera por venir, nada que se hubiera de inventar, cada día, cada vez, por cada cual, sin *norma*, sin *horizonte* de anticipación, por tanto, sin *criterios* establecidos, sin *reglas* dadas al saber o al juicio determinante, sin garantía, ya fuera dialéctica, sino según el «peligroso quizás» del que habla Nietzsche.

Al imprimirle a la palabra «intelectual» la torsión necesaria aquí, digamos que un o una intelectual se califica como tal y justifica su inteligencia supuesta en el solo instante de este compromiso inventivo: en la transacción que suspende, pero sabe también aplicarse —inteligentemente— a analizar, criticar, deconstruir (es ésta una competencia que se cultiva) los horizontes y los criterios garantizados, las normas y las reglas existentes sin dejar nunca un lugar vacío, no obstante, es decir, abierto al simple retorno de *cualquier* poder, investidura, lenguaje, etc. Por consiguiente, inventando o proponiendo nuevas figuras (conceptuales, normativas, criteriológicas) según nuevas singularidades.

5. En lo que se refiere a los media de masas, casi todos estos «compromisos» se precipitan hacia el lugar enigmático así denominado y hacia el que tienen ustedes razón en efecto de convocar nuestra

atención. Se trata ahí en efecto del nombre de la transformación, hasta de una rápida y profunda revolución de la *res publica*, de sus límites en desplazamiento (el frente entre fuerzas de todas clases, y las fronteras entre lo político y sus otros). He aquí aún, en dos palabras, ya que he desbordado el número de signos permitido, algunos «axiomas».

a) Que «el intelectual» (ver más arriba) se esfuerce en no perder nunca de vista, gracias a los media y respecto de ellos, lo macrodimensional, que no se reduce a lo que propaga de ello el dogma de la mundialización. Ejemplos:

1) los cientos de millones de analfabetos, la malnutrición masiva, raramente tenida en cuenta por los campeones mediáticos de los derechos del hombre, las decenas de millones de niños que mueren cada año por el agua, el entre 40% y 50% de mujeres que padecen malos tratos permanentemente, y con frecuencia mortales, etc., etc.; la lista no tendría fin;

2) las concentraciones en monopolios transnacionales y transestatales de poderes capitalistas en la apropiación de los media, multimedia y producciones de teletecnologías, incluso de los lenguajes que están a su servicio.

b) No olvidemos que la televisión, en plena revolución, no es ni mucho menos lo que algún día será y ya está desbordada por los multimedia poderosos de otro modo y virtualmente diversificables. No tiene, pues, ningún sentido estar «contra» la televisión, los periodistas y los media en general (que pueden, por otra parte, jugar un papel «democrático» indispensable, por muy imperfecto que sea). Menos sentido y dignidad tiene aún condenar el «espectáculo» o la «sociedad del espectáculo». ¿Dónde iríamos sin espectáculo? ¿Dónde iría la sociedad?, ¿y la literatura, y el resto, etc.? ¿Qué se nos quiere imponer? ¿Qué damos la sensación de querer? Hay espectáculos y espectáculos, sin duda, mercados y mercados, uno puede liberar del otro; uno puede también liberar, contra el otro, posibilidades de acontecimientos o de invenciones dignas de este nombre. La retórica estereotipada contra la «sociedad del espectáculo», como el bombardeo de consignas —«Debord»—, se convierte en una especialidad siniestra de platós televisivos y de columnas periodísticas. Con frecuencia se la explota con cinismo y arrogancia por los peores actores de espectáculos cataplásmicos y en efecto pasados de moda.

¿Basta entonces con hacer *zapping*? ¿No es mejor hacer todo lo posible para trabajar con profesionales? ¿Con aquellos, entre ellos, que al menos tienen competencia, capacidad crítica y gusto? ¿Para

intentar introducir lo inédito en los contenidos y en las técnicas de estos nuevos media, en particular en Internet, el *WWW*, etc.? ¿En todas partes, en todo caso, donde se prepara (aquí o allá no sin crueldad) un teatro irreductible, hasta irredentista, de publicaciones y de debates?[2]. ¿Para hacer vivir ahí las exigencias de invención y de acontecimiento (punto 3)? ¿La diversidad y la apertura máximas? ¿Para recordar ahí el respeto que pueden inspirarle a todo «intelectual» el tiempo, el ritmo, la memoria y las «virtudes» heredadas de la cultura del libro (cuerpo y volumen del papel, letra, literatura, filosofía, saber, ciencia y conciencia, un cierto tiempo de la lectura o de la escritura, como de todo cuanto depende de ello)? ¿No es urgente elaborar ahí nuevos derechos internacionales que, tanto como sea posible, no vengan a restaurar los antiguos poderes de legitimación, de sanción y censura, aquellos que reinan aún en los media actuales tanto como en la edición, en la universidad y en otras instituciones, públicas y privadas, nacional-estatales e internacionales? ¿Habrá unas «funciones del

2. Imaginemos la fundación de un nuevo Estado en un sitio de Internet (con o sin las instancias clásicas: constitución, voto, asamblea, poderes legislativos, ejecutivos, judiciales independientes, etc.; con o sin reconocimiento por la comunidad internacional, al cabo de un proceso más o menos tradicional, etc.). ¿Qué distinguiría entonces a este Estado? ¿El hecho de que sus sujetos-conciudadanos nunca se habrían visto ni encontrado? Pero nosotros nunca hemos visto ni nos hemos encontrado con la inmensa mayoría de los franceses; por otra parte, los sujetos de Internet podrán verse un día en pantalla; prácticamente ya pueden. ¿Entonces qué? ¿Los «habitantes» de este Estado virtual no tendrían historia ni memoria comunes? Pero nadie puede garantizar que todos los ciudadanos de un país compartan plenamente alguna. Salvo las que implica una lengua *más o menos* compartida, a veces poco compartida (sobre esta medida del reparto, habría demasiado que decir aquí). Este Estado *virtual*, en el doble sentido de esta palabra, ¿estaría privado de territorio? Sí, he aquí sin duda una distinción pertinente. Revela una fantasmática o una ficción *constitutivas*: la ocupación supuestamente legítima de un territorio fijo, si no la presuposición de autoctonía habrá condicionado hasta ahora la pertenencia cívica, en verdad el ser mismo de lo político, su vinculación con el Estado-nación, si no con el Estado.

Esta *situación* está a punto de dejarse descalabrar por una sacudida que llamaríamos sísmica si esta figura no dependiera aún demasiado del suelo. Más que un temblor de tierra, sentimos venir una sacudida *respecto del suelo y de lo telúrico*.

Un Estado virtual cuyo lugar sería un sitio de Internet, un Estado sin suelo ¿será éste, he aquí la cuestión que nos orienta, un Estado intelectual? ¿Un Estado cuyos ciudadanos serían esencialmente intelectuales, intelectuales *en cuanto* ciudadanos? ¿Cuestión de ciencia-ficción? No lo creo en absoluto. Hay quizás muchos casi Estados virtuales de este tipo desde hace mucho tiempo. Tal vez también esté inscrito en el concepto de Estado. ¿Ahora bien, es algo bueno un Estado-Intelectual?

Otro modo, otro tiempo de la vieja pregunta: ¿cómo no convertirse, *virtualmente*, en un intelectual de Estado?

intelectual», debería haberlas en este otro espacio político, en la nueva internacional que busca así su concepto? ¿Y se busca tal vez *sin* concepto? ¿Incluso más allá del saber?

Ya está, me parecerían bien aún otros 5 x 5 epígrafes y subepígrafes para desarrollar, otras mil preguntas que proponer, pero la ración se ha sobrepasado ya ampliamente, perdón una vez más.

EL PAPEL O YO, ¡QUÉ QUIERE QUE LE DIGA...! (NUEVAS ESPECULACIONES SOBRE UN LUJO DE LOS POBRES)[1]

Les Cahiers de Médiologie.—Usted ha escrito libros con diferentes entradas, con varios niveles o pliegues, como para desbaratar la superficie del papel y la linealidad tradicional de lo escrito. Ha soñado de forma manifiesta con convertir la página en una escena (para la voz, pero también para el cuerpo), con abrir en ella una profundidad y, a menudo, un abismo. «L'écriT, l'écrAn, l'écrIN» *(el escrito, la pantalla, el estuche) escribió usted con una fórmula que no era para ser oída sino para ser leída: ¿hasta qué punto no funciona ya el papel como un multimedia?, ¿hasta qué punto le habrá bastado a usted para comunicar su pensamiento?*

Jacques Derrida.—Al venírseme encima todas estas preguntas sobre el papel, tengo la impresión (*la impresión*, ¡vaya palabra!) de que nunca me he preocupado de otro *asunto*: en el fondo, el papel, el papel, el papel. Podríamos demostrarlo, apoyándonos en documentos y en citas, «sobre el papel»: siempre he escrito, e incluso hablado *sobre* el papel, a la vez acerca del papel, sobre el papel mismo y con vistas al papel. Soporte, sujeto, superficie, marca, huella, grama, inscripción, pliegue, fueron también temas a los que estaba ligado por la certeza tenaz, desde siempre, aunque cada vez más justificada, confirmada, de que la historia de esta «cosa», esta cosa sensible, visible, tangible y, por lo tanto, contingente, el papel, habrá sido corta. El papel es evidentemente el «asunto» finito de un campo circunscrito,

1. *Les Cahiers de Médiologie* 4. *Pouvoirs du papier* (segundo semestre de 1997). Palabras recogidas por Marc Guillaume y Daniel Bougnoux.

en el tiempo y en el espacio, de una hegemonía que delimita una época en la historia de la técnica y en la historia de la humanidad. El fin de esta hegemonía (su fin estructural, si no cuantitativo, su degeneración, su tendencia a la retirada) se ha acelerado bruscamente en una fecha que coincide más o menos con la de mi «generación»: el tiempo de una vida.

Otra versión, en resumidas cuentas, de *La piel de zapa* [*La Peau de chagrin*]. Heredero del pergamino de piel, el papel se *retira, reduce, encoge* inexorablemente a medida que el hombre envejece, y todo entonces se convierte en una cuestión de gasto y de ahorro, de cálculo, de velocidad, de economía política y, como en la novela de Balzac, de «saber», de «poder» y de «querer»[2].

Desde que comencé a escribir, la institución y la estabilidad del papel se han visto constantemente sacudidos por temblores sísmicos. Las bestias de escritura *encarnizada* que somos no podían permanecer sordas e insensibles a esto. Cada signo sobre el papel debía ser presentido como un signo precursor: anunciaba la «pérdida» de un soporte. El final del «subyectil» está cerca. De este modo también, sin duda, es como este cuerpo de papel le atañe tan directamente a nuestro cuerpo. Porque si nos importa el papel y todavía por mucho tiempo, si le atañe a nuestro cuerpo, y a través de todos los sentidos, y de todos los fantasmas, es porque su economía siempre ha sido más que la de un *media* (la de un simple medio de comunicación, la de la supuesta neutralidad de un soporte), pero también, paradójicamente, la pregunta que usted me hace lo sugiere, más que la de un multimedia. Siempre ha sido así, ya, virtualmente. Ciertamente, no multimedia en la acepción corriente y actual de esa palabra que, hablando en sentido estricto, supone en general la *suposición*, justamente, de un soporte electrónico. El papel tampoco es «en sí» multimedia, por supuesto, pero, tiene usted razón al subrayarlo, «ya funciona» *para nosotros* virtualmente como tal.

Sólo esto explica el interés, la inversión y la economía que toda-

2. Como se sabe, *chagrin* (palabra de origen turco) designa ya una piel curtida [«zapa»]. Pero, en la novela que termina, por otra parte, con una escena de papel quemado —«pedazo de carta ennegrecido por el fuego»—, Balzac juega con insistencia con la palabra *chagrin* [también, «pena», «tristeza»] (por ejemplo: «la tristeza que tú me impondrías no sería ya tristeza»). En el mismo «pedazo de zapa», el «talismán» de esa «piel maravillosa», se podían leer «unos caracteres incrustados en el tejido celular», unas «letras... inscritas o incrustadas», «impresas sobre la superficie», unas «frases... escritas...». «Esto, dice... mostrando la piel de zapa, es el *poder* y el *querer* reunidos». Más arriba: «*Querer* nos quema y *Poder* nos destruye; pero SABER deja a nuestra débil organización en un perpetuo estado de calma».

vía movilizará durante mucho tiempo. No es tan sólo el soporte de unas marcas sino el soporte de una «operación» compleja, espacial y temporal, visible, tangible y a menudo sonora, activa pero también pasiva (otra cosa distinta de una «operación», por consiguiente, el devenir-*opus* o el archivo del trabajo operativo). La misma palabra «soporte» implicaría muchas otras cuestiones, precisamente acerca del papel. No hay que fiarse ciegamente de todos los discursos que reducen el papel a la función o al *tópos* de una superficie inerte dispuesta *debajo* de unas marcas, de un substrato destinado a sostenerlas, a asegurar su supervivencia o su subsistencia. El papel sería entonces, de acuerdo con ese buen sentido común, un cuerpo-sujeto o un cuerpo-sustancia, una superficie inmóvil e impasible que subyace a las huellas que vendrían a afectarla desde fuera, superficialmente, como si fueran acontecimientos, accidentes, cualidades. Este discurso no es ni verdadero ni falso pero está repleto de todas las presuposiciones que, de forma no fortuita, se han sedimentado en la historia de la sustancia o del sujeto, del soporte o del *hypokeimenon*, pero también de las relaciones entre el alma y el cuerpo. Lo que hoy le sucede al papel, a saber, lo que aprehendemos al menos como una especie de retirada en curso, de reflujo con un ritmo aún imprevisible, no nos recuerda sólo que el papel tiene una historia corta pero compleja, una historia técnica o material, una historia simbólica de proyecciones y de interpretaciones, una historia enmarañada en la invención del cuerpo humano y de la hominización. También pone de manifiesto otra necesidad: no podremos pensar o tratar esta retirada sin una reflexión general y formalizada (también deconstructiva) sobre lo que habrá significado el trazo, por supuesto, y la retirada pero, ante todo, el *estar-bajo*, la sumisión o la sujeción de la subjetividad en general.

Para volver ahora a su pregunta, sí, el papel puede *ponerse en funcionamiento al modo de un multimedia*. Al menos cuando es algo para leer o escribir, porque también hay papel de embalaje, papel pintado, papel de liar, papel higiénico, etc. El papel con membrete (el papel de carta, si prefieren, el papel-máquina o el papel con iconos) puede perder ese destino o esa dignidad. Antes de ser o dejando de ser «soporte de escritura», se presta a cualquier otro uso, y ahí tenemos dos fuentes principales de evaluación. Concurrentes, éstas pueden a veces mezclarse para disputarse el mismo objeto: por una parte, la condición de un archivo sin precio, el cuerpo de un ejemplar irreemplazable, una carta o un cuadro, un acontecimiento absolutamente único (cuya rareza puede dar lugar a plusvalía y especulación), pero también el soporte de impresión, de re-impresión técnica y de

reproductividad, de sustitución, de prótesis, por consiguiente también de mercancía industrial, de valor de uso y de intercambio, y finalmente de objeto que se puede tirar, la abyección del deshecho.

Inversión de una jerarquía siempre inestable: el «papel reluciente», en todas sus formas, puede convertirse en objeto de rechazo. La virginidad de lo inmaculado, de lo sagrado, de lo que está a salvo y de lo indemne, es también lo que se expone o se da a todo y a todos, los bajos fondos y el rebajarse de la prostitución. Ese «bajo fondo» que es el papel que subyace puede degenerar en montañas de papelotes, más dignos de la papelera o del cubo de la basura que del fuego. La sola palabra «papel» basta a veces para connotar, cuestión de tono, semejante degradación. El «papel de periódico», ya sospechoso en cuanto a la calidad y a la supervivencia de lo que en él se escribe, sabemos de antemano que puede degenerar en papel de embalaje o en papel para limpiarse el culo. (Por otra parte, la prensa escrita puede existir de ahora en adelante bajo dos formas simultáneas, en «papel» y en Internet, proponiéndose así, incluso exponiéndose a una «interactividad».) Un compromiso solemne, un pacto, una alianza firmada, un juramento escrito pueden volverse a convertir, en el momento del perjurio, en «papel mojado» (en francés «*chiffons de papier*» [literalmente, «trapos de papel»], una expresión tanto más extraña cuanto que, en un primer momento, la materia prima del papel —que en Occidente no tiene ni mil años ya que nos vino de China y del Oriente medio a la vuelta de las cruzadas— eran trapos, telas de mala calidad, retales de lino, de algodón o de cáñamo). Para denunciar un simulacro o un artefacto, una apariencia engañosa, se dirá por ejemplo un «tigre de papel» o, en alemán, un «dragón de papel». Lo que no es efectivo o sólo permanece virtual, se dirá, para acreditarlo o desacreditarlo, que sólo está «sobre el papel». «Este Estado no dispone de semejante ejército más que "sobre el papel"», «este gobierno ha construido tantas viviendas sociales o ha creado tantos puestos de trabajo para jóvenes sobre el papel». Crédito o descrédito, legitimación o deslegitimación se habrán expresado durante mucho tiempo mediante el cuerpo del papel. Una garantía vale lo que vale un papel firmado. La desvalorización o la «minus-valía», la «devaluación» del papel es proporcional a su fragilidad, al menor coste que se le supone, a la facilidad de su producción, de su emisión o de su reproducción. Se trata, por ejemplo, de la diferencia entre el papel moneda, más devaluable, y la pieza metálica de oro o de plata, y luego, entre el papel garantizado por un Estado o un notario, el «papel timbrado», y el «papel sin sellar» (enorme serie de sujetos conexos: el Capital, etc.).

Vuelvo pues, por fin, decía, a su pregunta. *Subyectil*[3] de una inscripción cuyos motivos fonéticos no están nunca ausentes; cualquiera que sea el sistema de escritura, el papel resuena. Bajo la apariencia de una superficie, el papel tiene en reserva un volumen, unos pliegues, un laberinto cuyos tabiques remiten los ecos de la voz o del canto que él mismo porta, pues el papel tiene también el porte, el alcance de un portavoz. (Tendremos que volver sobre este «porte/alcance» del papel). Puesto en funcionamiento en una experiencia que compromete al cuerpo y, ante todo, a la mano, al ojo, a la voz, al oído, el papel moviliza pues a la vez el tiempo y el espacio. A pesar de o a través de la riqueza y la multiplicidad de estos recursos, este multimedia siempre ha anunciado su insuficiencia y su finitud.

¿Qué podría bastar, retomo sus palabras, para «comunicar» un «pensamiento»? Si me instalo en la lógica de su pregunta, debo admitir provisionalmente, por convención, que en una situación en la que se tratara de «comunicar» un «pensamiento» (que existiría de este modo previamente a su «comunicación») y de comunicarlo confiándolo a un medio, a la mediación de un *medium*, aquí una huella inscrita sobre un soporte estable y más duradero que el acto mismo de la inscripción, entonces, y sólo entonces surgiría la hipótesis del papel, en la historia, al lado de o después de tantos otros soportes posibles. Es verdad entonces que mi experiencia de la escritura, como la de la mayoría de los seres humanos desde hace tan sólo unos siglos, habrá pertenecido a la época del papel, a ese paréntesis a la vez muy largo y muy corto, terminable e interminable. En las experimentaciones a las que usted alude, *La diseminación, Tympan, Glas,* pero también *La tarjeta postal* o *Circonfesión* (escritos «sobre» o «entre» la tarjeta, la página, la piel y el programa de ordenador), *El monolingüismo del*

3. Si me permito aquí indicar que he tratado estas cuestiones bajo el título del «subyectil» siguiendo a Antonin Artaud («Forcener le subjectile», en *Antonin Artaud. Portraits et dessins*, por Paule Thévenin y Jacques Derrida, Gallimard, Paris, 1986), es ante todo para señalar un problema de derecho que afecta, de forma significativa, a la apropiación del papel. El sobrino de Artaud ha juzgado conveniente llevar a los tribunales a los autores de este libro con el pretexto de que él tenía un derecho moral sobre la simple reproducción de obras gráficas que no son en modo alguno de su propiedad, obras sobre las cuales, sobre el soporte de las cuales, sobre el papel o sobre el «subyectil» de las cuales su tío se había a veces encarnizado hasta quemar, agujerear, perforar el cuerpo de las mismas (son las célebres «suertes» [*sorts*] echadas o proyectadas por Artaud). Mientras dure el proceso, estas «obras» sobre papel, estos archivos únicos de una casi-destrucción no pueden ser legalmente reproducidos (en todo caso, ni en color, ni al tamaño de una página). En cuanto a la obra en la que los hemos recopilado, presentado, interpretado por primera vez, sobre ésta también ha recaído una prohibición tanto en su lengua de origen como en la traducción.

otro (que nombra y pone en juego un «tatuaje inaudito»), he tratado tanto de jugar con la superficie del papel como de desbaratarla. Al inventar o re-inventar unos dispositivos de maquetación y, ante todo, para abrirse paso a través de la superficie u ocuparla, había que intentar desviar, *sobre el papel mismo*, ciertas normas tipográficas. Había que darle la vuelta a ciertas convenciones dominantes, aquellas según las cuales, en las culturas en donde domina la escritura así llamada fonética, habíamos creído tener que apropiarnos de la economía histórica de ese soporte, plegándolo (sin plegarlo, aplanándolo justamente) al tiempo continuo e irreversible de una *línea*, de una línea vocal. Y monorrítmica. Sin privarme de la voz así grabada (lo que en efecto convierte al papel en una especie de *multimedium* audiovisual) he explotado en parte, sólo en parte, y en una especie de transacción continua, las posibilidades que el papel ofrece a la visibilidad, es decir, en primer lugar, a la simultaneidad, a la sinopsis, a la sincronía de lo que no pertenecerá jamás a un mismo tiempo: varias líneas o trayectos de discurso pueden de este modo cohabitar sobre la misma superficie, ofrecerse conjuntamente a la mirada en un tiempo que no es exactamente el de la proliferación unilineal, ni siquiera el de la lectura en voz baja, en una voz baja única. Cambiando de dimensión y plegándose a otras convenciones o contratos, algunas letras pueden entonces pertenecer a varias palabras. Saltan por encima de su pertenencia inmediata. Enturbian entonces la idea misma de una superficie plana, o transparente, o translúcida o especular. Para limitarnos al ejemplo[4] que usted evocaba, la palabra TAIN [azogue] sobreimprime en efecto su visibilidad a *l'écriT, l'écrAn, l'écrIN*. Por otra parte, también se puede oír, no sólo verse: al nombrar la *cr* que se repite y atraviesa haciendo crujir, crispar o craquear las tres palabras, abriendo el huero crisol sin reflexión, el abismo sin «puesta en abismo» de una superficie que detiene la reflexión, dicha palabra designa al mismo tiempo lo que sobre una página archiva *l'écrit* [lo escrito], lo conserva, lo encripta o asegura su custodia en un *écrin* [estuche] pero continúa también, en este punto es en el que querría insistir, rigiendo la superficie del *écran* [pantalla].

La página sigue siendo una pantalla. Es uno de los temas de ese texto que también tiene en cuenta la numerología, incluso lo numérico y la digitalización de la escritura. Si la página es ante todo una figura del papel (del libro o del códice), ésta sigue hoy, de muchas formas, y no sólo por metonimia, ordenando un gran número de su-

4. Cf. *La dissémination*, Le Seuil, Paris, 1972, pp. 348 ss. [trad. castellana de J. M. Arancibia, Fundamentos, Madrid, 1997, pp. 468 ss.].

perficies de inscripción, allí precisamente donde el cuerpo de papel ya no está ahí en persona, por así decirlo, continuando de este modo su asedio de la pantalla, de la pantalla del ordenador y todas las navegaciones a vela o a tela en Internet. Incluso cuando se escribe en el ordenador, sigue siendo *con vistas* a la impresión final sobre papel, tenga ésta o no lugar: las normas y las figuras del papel —más que las del pergamino— se imponen a la pantalla (la línea, la «hoja», la página, el parágrafo, los márgenes, etc.). En mi programa tengo incluso una entrada llamada «Bloc de notas» que imita la agenda de bolsillo en la que puedo garabatear unas notas: visto en pantalla, se parece a un estuche dentro de la pantalla y puedo pasar sus páginas; éstas están a la vez numeradas y dobladas por una esquina; tengo también otra entrada, «Escritorio», aunque precisamente esta palabra, lo mismo que la «burocracia», pertenece a la cultura e incluso a la economía política del papel. Por no hablar de los verbos «cortar/pegar» o «borrar» que tiene también mi programa. Habiendo perdido toda referencia concreta y descriptiva con las operaciones técnicas efectuadas, estos infinitivos conservan también la memoria de lo desaparecido, el papel, la página del códice. El orden de la página, aunque sea a título de supervivencia, prolongará de este modo el sobrevivir del papel mucho más allá de su desaparición o de su retirada.

Prefiero siempre decir su *retirada* porque ésta puede marcar el límite de una hegemonía estructural, incluso estructurante, modelando solamente una *reducción*, sin que se produzca allí una muerte del papel... La palabra *reducción* resultaría asimismo bastante apropiada. Reconduciría la reducción del papel (sin final y sin muerte) hacia un cambio de dimensión pero también hacia una frontera cualitativa entre la ducción de producción y la ducción de reproducción. Pues, por el contrario, en ese mismo tiempo, a saber en el tiempo de la retirada o de la reducción, la producción del papel de reproducción, la transformación y el consumo del papel para imprimir pueden crecer cuantitativamente más amplia y más rápidamente que nunca. La reducción del papel no es una rarefacción. Por el momento, es sin duda lo contrario[5]. Este crecimiento cuantitativo concierne en verdad al papel que se podría calificar de «secundario», aquel que no tiene nada que

5. No sé cuáles son las cifras actuales pero conviene indicar que, en 1970, cuando la mitad del papel producido estaba destinado a la «impresión», un habitante de Estados Unidos consumía 250 kg por año, un europeo menos de la mitad, un habitante de la URSS menos de una décima parte. Las cifras resultaban muchísimo más inferiores para Sudamérica, África y Asia. Parece poco probable que la tendencia se haya invertido. Pero será interesante evaluar la evolución diferencial de esa curva a lo largo de las últimas décadas y, sobre todo, a lo largo de los años venideros.

ver con la primera inscripción (el abrirse paso «primero» de una escritura) o bien solamente con la impresión mecánica o la reproducción de lo escrito o de la imagen. Lo que decrece sin duda, proporcionalmente, se *retira* y se *reduce* a toda velocidad, sería más bien la cantidad de papel, digamos «primario», el lugar de acogida para un trazado original, para la composición inaugural o la invención, la escritura con pluma, con lápiz, o incluso con máquina de escribir; en una palabra, el papel adecuado a todo lo que se sigue llamando «primera versión», «original», «manuscrito» o «borrador».

Retirada y reducción, estas dos palabras concordarían bastante bien con el encogimiento, con el convertirse en «piel de zapa» del papel. Antes de ser un constreñimiento, el papel habrá sido pues un multimedia virtual, sigue siendo la posibilidad de un texto múltiple y también de una especie de sinfonía, incluso de un coro. Lo habrá sido al menos de dos maneras.

Por una parte, es fuerza de ley, en razón de la transgresión misma que reclama un constreñimiento (estrechez de la extensión, fragilidad, dureza, rigidez, pasividad o impasibilidad casi muerta, *rigor mortis* del «sin respuesta», por oposición a la interactividad potencial del interlocutor de búsqueda que es ya un ordenador o un sistema Internet multimediático); y creo que las experiencias tipográficas a las que usted aludía, las de *Glas*, en particular, ya no me habrían interesado, ni las habría deseado en un ordenador y sin esos constreñimientos del papel, de su dureza, de sus límites, de su resistencia.

Por otra parte, yendo más allá del papel, las aventuras tecnológicas nos conceden una especie de futuro anterior; liberan nuestra lectura para una exploración retrospectiva de los recursos pasados del papel, para sus vectores *ya* multimediáticos. Esta mutación también es integradora, sin ruptura absoluta, y la suerte que tiene nuestra «generación» es la de conservar todavía el deseo de no renunciar a nada, que es la definición misma del inconsciente, como usted sabe. Con lo cual, el inconsciente o lo que aún denominamos así, es lo multimedia mismo.

Dicho esto, si hay que reconocer los recursos o las posibilidades «multimediáticas» del papel, evitemos el error más tentador pero también más grave: el de reducir el acontecimiento técnico, la invención de los dispositivos multimedia *stricto sensu*, en su objetualidad exterior, en el tiempo y en el espacio de su electro-mecanicidad, en su lógica numérica o digital, a un simple *desarrollo* del papel, de sus *posibilidades* virtuales o implícitas.

C.M.—Un cuestionamiento mediológico recorre su obra desde su presentación de El origen de la geometría *de Husserl y, por supuesto, en*

De la gramatología. *Dicha mediología cuestiona en particular la forma-libro del pensamiento, su tipografía, su anchura, sus pliegues... Usted lee a Freud muy pronto, por ejemplo, en relación con «la pizarra mágica» del* Wunderblock. *Vuelve a hablar de ello en* Mal de archivo, *en donde plantea la cuestión de saber qué forma habría tomado la teoría freudiana en la época de la cinta magnética, del correo electrónico, de los faxs y de la multiplicación de las pantallas. ¿El psicoanálisis, por limitarnos a ese ejemplo eminente, estaría infiltrado hasta en sus modelos teóricos por la forma-papel del saber o, digamos, la grafosfera?*

J.D.—Sin duda. Esa hipótesis merece ser desplegada, de forma diferenciada, a la vez sistemática y prudente. Al decir «la forma-papel del saber o, digamos, la grafosfera», usted mismo marca una distinción indispensable. Lo que pertenece a la «grafosfera» implica siempre cierta superficie, incluso la materialidad de algún soporte, pero todo grafema no se imprime necesariamente sobre papel, ni siquiera sobre una piel, sobre la película de un filme o sobre un pergamino. El recurso pedagógico o ilustrativo a ese dispositivo técnico que fue el «bloc mágico»[6] plantea problemas de todo tipo sobre los que no puedo volver aquí, pero la puesta en obra del papel, propiamente dicha, sigue siendo sorprendente. Freud apuesta por el papel, ciertamente, como soporte y superficie de inscripción, lugar de retención de las marcas, pero al mismo tiempo trata de liberarse de él. Le gustaría franquear su límite. Utiliza el papel, pero como si quisiera ir *más allá del principio del papel*. El esquema economicista que le guía entonces podría inspirarnos en toda reflexión sobre el soporte-superficie en general, sobre el soporte-superficie de papel en particular. Freud comienza evocando «la tablilla de escritura o la hoja de papel». Ésta suple las deficiencias de mi memoria cuando le confío anotaciones escritas. Dicha «superficie» es entonces comparada con un «elemento materializado del aparato mnésico que normalmente porto invisible en mí». También es preciso subrayar el alcance de ese «yo porto». Pero esta superficie finita queda pronto saturada, me es preciso (portar) otra hoja virgen para continuar y entonces puedo perder mi interés por la primera hoja. Si, para continuar inscribiendo incesantemente nuevas impresiones, escribo con tiza sobre una pizarra, puedo ciertamente borrar, escribir, borrar de nuevo, pero sin conservar entonces una huella duradera. *Double bind*, doble banda del papel: «capacidad de recepción ilimitada y conservación de huellas durade-

6. He intentado hacer una lectura de este texto de Freud (*Notiz über den «Wunderblock»*, 1924-1925) en «Freud et la scène de l'écriture», en *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967 [trad. castellana de P. Peñalver, Anthropos, Barcelona, 1989].

ras parecen pues excluirse en los dispositivos mediante los cuales proveemos a nuestra memoria de un sustituto. Es preciso o bien renovar la superficie receptora, o bien aniquilar los signos registrados»[7]. Entonces, en el mercado, el modelo técnico del *Wunderblock* permitiría, según Freud, superar ese doble constreñimiento y resolver esa contradicción, pero con la condición de relativizar, por así decirlo, y de dividir en sí misma la función del papel propiamente dicho. Sólo entonces «ese pequeño instrumento promete hacer más que la hoja de papel o la tablilla de pizarra». Porque el bloc mágico no es un bloc de papel sino una tablilla de resina o de cera castaño oscuro. Sólo está *bordeado* de papel. Una hoja fina y transparente se encuentra fijada en el borde superior de la tablilla pero está libremente superpuesta, flotando su extremo inferior. Ahora bien, esa misma hoja es doble, no reflexiva o plegada sino doble y *dividida* en dos «capas» (en cualquier caso una reflexión sobre el papel debería ser en primer lugar una reflexión sobre la *hoja*, sobre la figura, la naturaleza, la cultura y la historia de lo que se denomina una «hoja», de lo que se denomina así en ciertas lenguas, entre ellas la nuestra, y que sobreimprime de este modo en la «cosa» un gran diccionario de connotaciones, de tropos o de poemas virtuales: todas las hojas del mundo, empezando por las de los árboles —con los que, por otra parte, se hace papel— se convierten, como si estuvieran destinadas a ello, en hermanas o primas de aquélla sobre la cual hacemos «descansar» nuestros signos, antes de convertirse en los cuadernillos de un periódico o de una revista o en la hojarasca de un libro. Está el plegado de las hojas —reserva de una inmensa referencia a Mallarmé y a todos sus «pliegues»— al que me arriesgué en *La doble sesión*; pero están también todos los pliegues que le dan sus sentidos al vocablo «hoja». La palabra «hoja» es ella misma un portafolios[8] semántico. Tendríamos que hablar también, si no olvidamos hacerlo más tarde, de la semántica del *portafolios*, al menos en nuestra lengua). La capa superior, vuelvo a ella, es de celuloide y por lo tanto transparente: una especie de filme o de película, una piel artificial; la capa inferior, por su parte, es una hoja de cera fina y traslúcida. Cuando se escribe sin tinta, con ayuda de un estilete puntiagudo y no sobre el papel de cera mismo, sino sólo sobre la hoja de celuloide, Freud

7. S. Freud, *Obras completas*, trad. de J. L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1996. Vol. XIX, pp. 243-244.

8. *Portefeuille* debería traducirse en castellano por «cartera», «billetera». No obstante, para no perder en ciertas ocasiones el juego del «portar» y toda su familia léxica, traduciremos algunas veces esta palabra por «portafolios» [*N. de los T.*].

evoca una vuelta a la tablilla de los antiguos. No podemos volver aquí, detalladamente, sobre las implicaciones y los límites de lo que denominé, en memoria de Kant, las «tres analogías de la escritura». Hay también otros límites en los que no pensó Freud. Pero presintió más de uno. Él mismo consideraba esa técnica como un simple modelo auxiliar («es preciso que la analogía de semejante aparato auxiliar con el órgano que es su modelo llegue a su fin en algún momento», dice antes de llevarla no obstante aún más lejos). Quería únicamente subrayar, para lo que nos importa aquí, dos o tres puntos:

1. En Freud, ese «modelo» se encuentra en concurrencia con otros (un dispositivo óptico, por ejemplo, pero también otros más) o se complica con la escritura fotográfica (que implica otros soportes de casi-papel, la película del filme y el papel de revelado).

2. El papel ya está ahí «reducido» o «retirado», *en retirada* (en todo caso, el papel propiamente dicho, por así decirlo, pero ¿podemos hablar aquí del papel *mismo*, de la «cosa misma» llamada «papel» o solamente de sus figuras? Y ¿la «retirada» no ha sido acaso siempre el modo de ser, el proceso, el movimiento mismo de lo que llamamos «papel»? ¿El rasgo esencial del papel no será la retirada de lo que se borra y se retira *debajo* de lo que un presunto soporte supuestamente sostiene, recibe o acoge? ¿El papel no está siempre, desde siempre, a punto de «desaparecer»? ¿Y no llevamos acaso el luto de este desaparecido en el momento mismo en el que le confiamos los signos nostálgicos y lo hacemos desaparecer bajo la tinta, las lágrimas y el sudor de ese trabajo, de un trabajo de escritura que es siempre trabajo de duelo y pérdida del cuerpo? ¿*Qué es* el papel mismo propiamente dicho? ¿Y la historia de la cuestión «¿qué es?» acaso no está siempre «en el borde», en vísperas o en el mañana de una historia del papel?

En todo caso, en el «bloc mágico», el papel no es ni el elemento ni el soporte dominante.

3. Se trata aquí de un aparato, y ya de una pequeña máquina con dos manos; lo que allí se imprime sobre papel no procede directamente del gesto único de una sola mano, se precisa una manipulación, incluso una manutención múltiple. División del trabajo, a cada mano su papel y su superficie, y su período. Estas últimas palabras de Freud pueden recordar al copista de la Edad Media (con su estilete en una mano, el rascador en la otra), pero también pueden anunciar el ordenador (sus dos manos, la diferencia entre los tres momentos de la primera inscripción «flotante», de la grabación y de la impresión sobre el papel): «Si imaginamos que mientras una mano escribe en la superficie del bloc mágico, otra levanta periódicamente de la tablilla de cera la hoja de cubierta, tendríamos ahí una forma de mostrar

sensiblemente la manera en que he querido representar el funcionamiento de nuestro aparato de percepción psíquico».

Dicho esto, y no me olvido de su pregunta, si distinguimos entre lo que usted denomina la «forma-papel» del saber y la «grafosfera», no se puede decir que el psicoanálisis, *todo* el psicoanálisis, dependa, en sus modelos teóricos, del papel, ni siquiera de la figura del papel. La escena y la «situación analítica» parecen excluir por principio toda grabación sobre un soporte exterior (pero la inmensa cuestión del trazado así llamado metafórico en el alma, en el aparato psíquico, sigue ahí desde Platón). Aunque sea difícil imaginar lo que habrían sido, para el psicoanálisis de la época de Freud y de sus sucesores inmediatos, la institución, la comunidad y la comunicación científica sin el papel de las publicaciones y sobre todo de las toneladas de correspondencia manuscrita, sin el tiempo y el espacio que la forma «papel» o la sustancia «papel» rigen de este modo, la dependencia *teórica* de un saber psicoanalítico respecto de este *medium* no puede ser ni cierta ni, mucho menos, homogénea. Debe reservárseles un lugar y un concepto a las desigualdades de desarrollo (más o menos dependencia en este momento que en aquel otro, una dependencia de otro tipo en ciertos lugares del discurso, de la comunidad institucional, de la vida privada, secreta o pública, suponiendo que se las pueda distinguir con todo rigor, y éste es precisamente el problema). El proceso sigue en curso. No podemos volver aquí sobre los protocolos de cuestiones que ya he propuesto en *Mal de archivo*; pero el concepto mismo de «modelo teórico» podría parecer tan problemático como el de ilustración pedagógica (pizarra, gráfico sobre papel, volumen o aparato para papel, etc.). Hay ciertamente una multiplicidad de modelos concurrentes (ya sean más «técnicos» —*ópticos*, lo hemos dicho, como un aparato de fotografía o un microscopio; *gráfico*, como el bloc mágico—; ya sean más «naturales» —engramas, huellas mnésicas y bio-gráficas o genético-gráficas sobre el soporte de un cuerpo propio: desde los primeros escritos de Freud—). Estos «modelos» pueden a veces, no siempre, prescindir del papel, pero pertenecen *todos ellos* a lo que usted denomina la «grafosfera», en el sentido más general que siempre intento darle a esas palabras. Las tradiciones pre-psicoanalíticas que Freud mismo evoca (el código jeroglífico como *Traumbuch*, por ejemplo) o aquellas a las que se le retrotrae (una poderosa filiación o afiliación judía, como lo subraya Yerushalmi[9]) son técnicas de desciframiento. Se trata de una decodificación de

9. Y. H. Yerushalmi, *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*, Yale University Press, 1991.

marcas gráficas, con o sin-papel. Incluso cuando Lacan, para desplazarlos, vuelve a poner en marcha y en movimiento unos modelos lingüístico-retóricos, incluso en la época en que des-biologiza y des-afecta, por así decirlo, la tradición freudiana, incluso cuando convierte la palabra plena en su tema principal, sus figuras dominantes revelan lo que usted denominaría la grafosfera.

En cuanto al «modelo topológico» de la banda de Moebius ¿hasta qué punto sigue siendo una «representación» o una «figura»? ¿Depende irreductiblemente, *en cuanto tal*, de lo que se denomina un cuerpo de «papel»? ¿Una *hoja* cuyas dos caras (anverso/reverso) desarrollarían una sola y misma superficie? Se trata según Lacan, como usted sabe, de una división del sujeto sin «distinción de origen» entre saber y verdad. Ese «ocho interior» marca también «la exclusión interna [del sujeto] de su objeto»[10]. Cuando Lacan responde en estos términos a la cuestión de la «doble inscripción», habría que preguntarse por el estatuto y la necesidad de sus tropos (¿son irreductibles o no? No sabría decirlo tan deprisa):

> Ella [la cuestión de la doble inscripción] reside simplemente en el hecho de que la inscripción no muerde del mismo lado del pergamino, al venir de la plancha de impresión de la verdad o de la del saber.
>
> Que esas inscripciones se mezclen era algo que simplemente había que resolver en la topología: una superficie en la que el anverso y el reverso estuvieran en condiciones de juntarse por doquier estaba al alcance de la mano.
>
> Sin embargo, mucho más que por un esquema intuitivo, es por constreñir, digámoslo así, al analista en su ser, por lo que esta topología puede captarlo[11].

Sin hablar siquiera de la mano, del «alcance de la mano», de todos esos «esquemas intuitivos» que Lacan parece no obstante recusar, el pergamino (de piel) no es el papel, no es el sujeto o el subyectil de una máquina de imprimir. No es papel-máquina. Ambas «materias» pertenecen a épocas técnicas y a sistemas de inscripción heterogéneos. ¿Habría *detrás de* esas determinaciones particulares (el soporte de piel o el papel, otras también), más allá o más acá de estas mismas, una especie de estructura general, incluso casi trascendental? ¿Una estructura a la vez superficial, precisamente la de una superficie, y lo suficientemente profunda, lo suficientemente sensible sin embargo como para acoger o retener la impresión? Cuando se dice «papel», por ejem-

10. J. Lacan, *Écrits*, ed. cit., pp. 856, 861 [trad. castellana, pp. 819, 840].
11. *Ibid.*, p. 864 [trad. castellana, p. 843].

plo, ¿se nombra el cuerpo empírico que lleva este nombre convencional? ¿Se recurre ya a una figura retórica? ¿O se designa al mismo tiempo ese «papel casi trascendental» cuya función podría estar desempeñada por cualquier otro «cuerpo» o «superficie» con la condición de que comparta con el «papel», en el sentido estricto, ciertos rasgos (corporeidad, extensión, capacidad de retener la impresión, etc.)?

Se puede temer (pero ¿es ésta una amenaza?, ¿acaso no es también un recurso?) que estos tres «usos» del nombre «papel», del vocablo «papel» se sobreimpriman el uno en el otro del modo más equívoco, a cada instante. Y que se sobreinscriban así desde la figuración de la relación entre el significante y el significado «papel» (hasta el punto de que la cuestión «¿qué es?», en este caso, «¿qué es el papel?», tiene todas las posibilidades de extraviarse desde el momento en que se plantea. Podríamos, por otra parte, dedicarnos a demostrar, como lo sugerí hace un momento, que la cuestión «¿qué es?» tiene casi la edad del papel. Al igual que la filosofía y el proyecto de ciencia rigurosa, es apenas más vieja o más joven que nuestro papel).

Al tratarse del doblete significante/significado, recuerda usted además que Saussure, al tiempo que excluye vigorosamente la escritura de la lengua, no por ello dejaba de *comparar* la lengua misma con una *hoja de papel*.

> La lengua es también *comparable* a una hoja de papel: el pensamiento es el anverso y el sonido el reverso [¡anda! ¿y por qué no lo contrario?]; no se puede cortar el anverso sin cortar al mismo tiempo el reverso; lo mismo que, en la lengua, no se podría aislar ni el sonido del pensamiento, ni el pensamiento del sonido; no llegaríamos a ello más que por una abstracción...[12].

¿Qué hacer con esta «comparación»? ¿Modelo teórico? ¿«Forma-papel del saber»? ¿Pertenencia a la grafosfera? No olvidemos que el psicoanálisis pretende interpretar los fantasmas mismos, las proyecciones, las investiduras, los deseos que afectan tanto a las máquinas de tratamiento del papel como al propio papel. En el campo virtualmente infinito de esta sobreinterpretación, cuyos modelos y protocolos a su vez se deben volver a cuestionar, no hay por qué limitarse a las hipótesis psicoanalíticas. Ahora bien, éstas nos indican una serie de direcciones. Entre la época del papel y las técnicas de escritura multi-

12. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1960, p. 157 [trad castellana de A. Alonso, Alianza, Madrid, 1994, pp. 141-142]. Subrayo «comparable». La misma comparación es retomada dos páginas más adelante.

mediáticas que transforman de arriba a abajo nuestra existencia, no olvidemos que la *Traumdeutung* «compara» todas las complicadas maquinarias de nuestros sueños, al igual por otra parte que las armas, con órganos genitales masculinos. Y en *Inhibición, síntoma y angustia*, la hoja de papel blanco se convierte en el cuerpo de la madre, al menos mientras se escribe en ella con pluma y tinta:

> Cuando la escritura, que consiste en hacer fluir de una pluma un líquido sobre una hoja de papel blanco, ha adquirido la significación simbólica del coito o cuando el caminar se ha convertido en el sustituto de pisotear el cuerpo de la madre, se abandonan entonces tanto la escritura como el caminar porque ambos consistirían en ejecutar el acto sexual prohibido[13].

Hemos olvidado hablar del *color* del papel, del color de la tinta, de su cromática comparada: un asunto enorme. Ello quedará para otra ocasión. Cuando no está asociado, como una hoja por otra parte, o como un papel de seda, al velo, a la vela o a la tela, lo «blanco» de la escritura, el espaciamiento, el intervalo, los «blancos que cobran importancia» abren siempre a un *fondo* de papel. En el fondo, el papel sigue siendo a menudo, para nosotros, el *fondo del fondo*, la figura del fondo sobre cuyo fondo se destacan las figuras y las letras. El «fondo» indeterminado del papel, el fondo del fondo en abismo, cuando también es superficie, soporte y sustancia (*hypokeimenon*), sustrato material, materia informe y potencia en potencia (*dynamis*), poder virtual o dinámico de la virtualidad, reclama una genealogía interminable de esos grandes filosofemas, rige incluso una anamnesis (deconstructiva, si se quiere) de todos los conceptos y de todos los fantasmas que se sedimentan en nuestra experiencia de la letra, de la escritura y de la lectura.

Más adelante me gustaría mostrar que esta cadena fundamental del «fondo» (soporte, sustrato, materia, virtualidad, potencia) no se deja disociar, en lo que denominamos «papel», de la cadena aparentemente antinómica del acto, de la formalidad de los «actos», de las «actas» y de la fuerza de ley, que asimismo la constituyen. Por el momento observo de pasada que la problemática filosófica de la materia se inscribe con frecuencia en griego en una hylética (de la palabra *hyle* que también quiere decir «madera», «bosque», «materiales de construcción», en resumen la materia primera a partir de la cual se produ-

13. S. Freud, «Inhibición, síntoma y angustia», en *Obras completas*, ed. cit. Vol XX, p. 85.

cirá más tarde el papel). Y, como usted sabe, lo que Freud ha hecho con la serie semántica o figural «materia» — «*madeira*» — «bosque maderero» — «*mater*» — «*matter*» — maternidad, nos reconduce de nuevo a *Inhibición, síntoma y angustia*. ¿Se puede hablar aquí de *abandono*, de *detención* o de *inhibición* para designar la *retirada* en curso de cierta escritura, la retirada de la escritura acerada con la punta de una pluma sobre una superficie de papel, la retirada de una mano, de cierto uso de la mano único en todo caso? Si ahora se asociase esta *retirada* a un *desenlace*, a saber, el desatar que viene a deshacer el vínculo simbólico de esta escritura con el caminar, con el camino, con el abrirse paso, que viene a deshacer la intriga entre el ojo, la mano y los pies, entonces tal vez tendríamos que vérnoslas con los síntomas de otra fase histórica o historial, incluso, dirían entonces algunos, posthistórica. Otra época en todo caso estaría a punto de suspenderse, de suspendernos, de despachar otra escena, otro escenario, de mantenernos alejados y elevados por encima del papel: desde otro dispositivo de la susodicha prohibición. Cierta angustia formaría también parte del programa. Está ciertamente la angustia del papel en blanco, su virginidad de nacimiento o de muerte, de sudario o de sábana, su movimiento o su inmovilidad de fantasma, pero también puede haber la angustia de la falta de papel. Una angustia individual o colectiva. Me acuerdo de mi primera estancia en la URSS: los intelectuales carecían allí cruelmente de papel, para escribir y para publicar; era una de las graves dimensiones de la cuestión política; otros *media* debían suplir esta falta.

Otra *época* pues; pero una *epokhé* ¿acaso no es siempre la suspensión de una prohibición, una organización de la retirada o de la retención? Esta nueva época, esta otra *reducción*, correspondería asimismo a un desplazamiento original, ya, del cuerpo propio en desplazamiento, a lo que algunos se apresurarían tal vez a llamar otro cuerpo, incluso otro inconsciente. En cualquier caso, las palabras de Freud que acabo de citar pertenecen a un desarrollo sobre la erotización del dedo y del pie, de la mano y de la pierna. Mientras se fija sobre el sistema «papel» (apenas algunos siglos, un segundo en la historia de la humanidad), esa erotización furtiva pertenece también al muy dilatado tiempo de algún proceso de hominización. El tele- o ciber- sexo ¿cambian algo esto? Programa sin fondo. Programa de lo sin-fondo.

C.M.—Usted le ha prestado atención al movimiento de los sin papeles africanos y a su lucha para obtener a su vez papeles. Sin jugar con las palabras, esta historia nos recuerda hasta qué punto la identidad, el vínculo social y las formas de la solidaridad (interpersonal, mediática,

institucional) pasan por ramificaciones de papel. Imaginemos ahora un escenario de ciencia ficción: todos los papeles, libros, periódicos, documentos personales... en los que apoyamos literalmente nuestras existencias desaparecen en un momento dado. ¿Podemos medir la pérdida, o la ganancia eventual, que resultaría de ello? ¿Acaso no hay que temer los efectos más enmascarados pero también más eficaces de las identificaciones y de las localizaciones electrónicas?

J.D.—El proceso que usted describe no es ciencia ficción. Está ocurriendo ya. No se puede negar, lo que está en juego parece a la vez grave y sin límite. Es cierto que no se trata tanto de un estado, de un hecho acaecido cuanto de un proceso en curso y de una tendencia irrecusable que conllevará largo tiempo grandes «desigualdades-de-desarrollo», como suele decirse. No solamente entre las partes del mundo, los tipos de riqueza, los lugares de desarrollo tecno-económico, sino también en el interior de cada espacio social que deberá hacer que la cultura del papel cohabite con la cultura electrónica. Hacer un «balance» de esto es por lo tanto arriesgado. Porque el proceso se acelera y se capitaliza. Además, sus efectos son esencialmente equívocos, no dejan nunca de producir una lógica de *compensación*. La irrupción traumatizante de la novedad se amortiza siempre. Pero se trata, más que nunca, de que «el que pierde gana». La «ganancia» eventual sería demasiado evidente.

La «depaperización»[14] del soporte, si puede decirse, es en primer lugar la racionalidad económica de un beneficio: simplificación y aceleración de todos los procedimientos, ganancia de tiempo y de espacio, por consiguiente, almacenamiento, archivación, comunicación y

14. Me he preguntado con posterioridad lo que me había soplado esta palabra desde la sombra de un presentimiento o de una intuición. Sin duda, su semejanza con «pauperización». Una ley de inversión o de perversión histórica parece ligar ambos fenómenos. El uso del papel en su fase o su forma digamos «primaria» (lo que denominé anteriormente la inscripción, el abrirse paso antes de la re-producción maquínica o mercantil) sigue siendo por el momento, en las sociedades o los grupos sociales más pobres, tan dominante como el uso directo de la moneda, sobre todo del papel moneda, por oposición a la tarjeta de crédito. Los «ricos» tienen una, incluso más de una, tarjeta de crédito, los «pobres», en el mejor de los casos, no tienen más que moneda, con la cual, por otra parte, ya ni siquiera pueden pagar, suponiendo que tengan suficiente para ello, en ciertos lugares, por ejemplo, en ciertos hoteles. A un nivel de riqueza un poco más elevado, el papel del cheque bancario o del cheque postal sigue siendo un indicio de pobreza relativa o de crédito limitado, si se lo compara además con la tarjeta de crédito. En todos estos casos, la «paperización» residual sigue siendo un indicio de pobreza, incluso de pauperización relativa. El papel es el lujo de los pobres. A menos que la fetichización de su estar «fuera de uso» no se convierta en una plusvalía para coleccionistas y en el objeto de nuevas inversiones especulativas (colecciones de manuscritos, de billetes o de sellos caducados).

debates facilitados más allá de las fronteras sociales y nacionales, circulación sobreactivada de las ideas, de las imágenes, de las voces, democratización, homogeneización y universalización, «mundialización» inmediata o transparente: por lo tanto, como suele pensarse, creciente reparto de los derechos, de los signos y del saber, etc. Pero, al mismo tiempo, otras tantas catástrofes: inflación y desregularización en el comercio de los signos, hegemonías y apropiaciones invisibles, tanto si se trata de lenguas como de lugares, etc. Que los modos de apropiación se tornen espectrales, se «desmaterialicen» (palabra muy engañosa que quiere decir que en verdad pasan de una materia a otra y se tornan incluso tanto más materiales, en el sentido de que ganan en *dynamis* potencial), que se virtualicen o se «fantasmaticen», que soporten un proceso de abstracción, esto no es en sí una novedad ni una mutación: se podría mostrar que siempre lo han hecho, incluso en una cultura del papel. La novedad es el cambio de ritmo y, una vez más, una etapa *técnica* en la externalización, en la incorporación objetual de esta posibilidad. Esta espectralización virtualizadora debe en adelante prescindir de unos esquemas cuya sedimentación nos parecía natural y vital por lo vieja que es, a la medida de nuestra memoria individual o cultural. Esos esquemas incorporados, una vez identificados con la forma y con la materia *papel*, son también miembros-fantasma privilegiados, suplementos de prótesis estructurantes. Desde hace varios siglos han sostenido, apuntalado y por lo tanto, en verdad, construido, instituido la experiencia de la identificación consigo mismo («yo, que puedo firmar o reconocer mi nombre sobre una superficie o un soporte del papel», «el papel es mío», «el papel es un yo», «el papel soy yo»). El papel se convertía con frecuencia en el lugar de la apropiación de sí por uno mismo, y luego, de un devenir-sujeto de derecho. De este modo, al perder ese cuerpo sensible de papel, tenemos la sensación de que perdemos aquello que, al estabilizar el derecho personal en un mínimo de derecho real, protegía a esa misma subjetividad. Incluso una especie de narcisismo primario: «el papel soy yo», «el papel *o* yo» (*vel*). Al delimitar al mismo tiempo el espacio público y el espacio privado, la ciudadanía del sujeto de derecho implicaba idealmente la autoidentificación por medio de un autógrafo cuyo esquema sustancial seguía siendo un cuerpo de papel. Todos los «progresos» del movimiento en curso tienden a reemplazar ese soporte de la firma, del nombre y en general de la enunciación autodeíctica («yo, que...», «yo, rubricado, autentificado por mi presencia, en presencia del presente papel»). Al sustituir esto por el soporte electrónico de un código numérico no cabe ninguna duda de que estos «progresos» producen una angustia más o menos sorda. Angustia que puede

acompañar aquí o allá a una euforia animista y «todopoderosa» en la manipulación, pero angustia a la vez motivada y justificada. Motivada por la pérdida siempre inminente de los miembros-fantasma de papel de los que hemos aprendido a fiarnos, dicha angustia también está justificada ante los poderes de concentración y de manipulación, de expropiación informática (entramado electrónico a disposición casi instantánea de todas las policías internacionales —seguridad, banco, sanidad—, fichaje infinitamente más rápido e incontrolable, espionaje, interceptación, parasitaje, robo, falsificación, simulacro y simulación).

Estos nuevos poderes borran o difuminan las fronteras en unas condiciones y a un ritmo sin precedentes (una vez más, la extensión y el ritmo de la «objetualización» constituyen la novedad cualitativa o modal, ya que la «posibilidad» estructural siempre ha estado ahí). Estas nuevas amenazas con respecto a las fronteras (que también se denominan amenazas contra la «libertad») son *fenomenales*, conciernen a la fenomenalidad misma, tienden a fenomenalizar, a hacer sensible, visible o audible, a exponerlo todo al afuera. No afectan sólo al límite entre lo privado y lo público, a la vida política o cultural del ciudadano y al secreto de su fuero interno, ni siquiera al secreto en general; atañen a la frontera propiamente dicha, a la frontera en sentido estricto: entre lo nacional y lo mundial, incluso entre la tierra y lo extraterrestre, el mundo y el universo, puesto que los satélites forman parte de ese dispositivo de lo «sin-papel».

Pero aunque la autentificación, la identificación de uno mismo y del otro escape cada vez más a la cultura del papel, aunque la presentación de sí y del otro prescinda cada vez más del documento tradicional, cierta instancia legitimante del papel permanece aún intacta, al menos en la mayor parte de los sistemas de derecho y en el derecho internacional, tal y como prevalece hoy y todavía por algún tiempo. A pesar de las sacudidas sísmicas que ese derecho tendrá que sufrir pronto, en este punto o en otros, el último recurso jurídico sigue siendo todavía la firma con la «propia mano» portada por un *soporte* de papel irreemplazable. La fotocopia, el fac-símil (fax) o las reproducciones mecánicas no tienen valor autentificante, salvo en el caso de firmas cuya reproducción esté autorizada por convención —billetes de banco o cheques— a partir de un prototipo a su vez autentificable según un procedimiento clásico, a saber, la atestación que se supone posible, por uno mismo y por el otro, de la firma manual, «sobre papel» conformado, de un firmante considerado responsable y presente a su propia firma, capaz de confirmar de viva voz, «héme aquí, éste es mi cuerpo, vean esta firma sobre este papel, soy yo, es la mía,

es yo, fulano de tal, firmo ante ustedes, me presento aquí, este papel que ahí queda me representa».

Y puesto que hablamos de legitimación, la publicación de libros sigue siendo (por buenas o malas razones) un poderoso recurso de reconocimiento y de crédito. La bibliocultura[15] seguirá haciendo la competencia, todavía durante un cierto tiempo, a muchas otras formas de publicación que se sustraen a las formas heredadas de la autorización, de la autentificación, del control, de la habilitación, de la selección, de la sanción, incluso de mil otras formas de censura. Se dirá eufemísticamente: se anuncia una nueva época del derecho. En verdad, nos estamos precipitando hacia ella a un ritmo aún incalculable. Pero, en esta revolución, no hay sino fases de transición. Unas economías de compensación vienen siempre a amortizar el duelo, y la melancolía. Por ejemplo: en el momento mismo en que se multiplican en la *WWW* las revistas electrónicas, se mantienen, se reafirman, en la universidad y en otros lugares, los procedimientos tradicionales de legitimación y las viejas normas protectoras, aquellas que siempre están vinculadas a la cultura del papel: presentación, maquetación, visibilidad de los comités patrocinadores y de selección que ya han funcionado en el mundo de la biblioteca clásica. Sobre todo, se lucha con

15. *Biblion* no significaba en un primer momento «libro», y menos aún «obra», sino un soporte de escritura (*biblos*, en griego, la corteza interna del papiro, por lo tanto, del papel, lo mismo que el latín *liber* designaba en primer lugar la parte viva de la corteza). *Biblion* quiere entonces decir «papel de escritura» y no libro, ni obra, ni *opus*, sólo la substancia de un soporte. Por metonimia, ha llegado a designar todo soporte de escritura: tablillas, cartas, correo. El *bibliophoros* lleva las cartas (no necesariamente libros u obras): cartero, tabelión, secretario, notario, escribano. Las metonimias hacen que *biblion* derive hacia el sentido de «escrito» en general (lo que ya no se reduce al soporte sino que se inscribe en el papiro mismo o tablilla, sin por ello ser un libro: no todo escrito es un libro). Luego, otro desplazamiento, la forma «libro»: desde el *volumen*, rollo de papiro, hasta el *codex*, encuadernación de cuadernillos con las páginas superpuestas. ¿Se le llamará por mucho tiempo *biblioteca* a un lugar que, en lo esencial, no reuniría ya libros en depósito? Aun cuando continuase albergando todos los libros posibles, y aun cuando su cantidad no decrezca, como se puede prever, aun cuando esa cantidad siguiese siendo mayoritaria, semejante espacio de trabajo, de lectura y de escritura seguirá estando dominado, en sus normas, por unos productos que ya no responden a la forma «libro», sino por unos textos electrónicos sin soporte de papel, por unas escrituras que ya ni siquiera serán corpus u *opus*, obras finitas y delimitables. Se abrirán procesos textuales sobre unas redes internacionales y se brindarán a la «inter-actividad» del lector convertido en coautor. Si se habla de biblioteca para designar ese espacio social ¿es sólo debido a un deslizamiento metonímico comparable al que hizo que se conservase el nombre de *biblion* o de *liber* para designar, en primer lugar, lo escrito, la cosa escrita, seguidamente el libro, cuando de hecho significaba en un principio la corteza del papiro o un fragmento de *hyle* sustraído a la corteza viva de un determinado árbol?

vistas a la consagración final: la edición y venta del periódico electrónico, a fin de cuentas, sobre reluciente papel. Durante algún tiempo aún, un tiempo difícil de calibrar, el papel ostenta pues la sacralidad del poder, tiene fuerza de ley, habilita, incorpora, encarna incluso el alma de la ley, su letra y su espíritu. Parece indisociable de la custodia de la justicia, por así decirlo, de los rituales de legalización y de legitimación, del archivo de las cartas y de las constituciones, de lo que se denomina, en el doble sentido de la palabra, *actas*. Materia indeterminada pero ya virtualidad, *dynamis* como potencialidad pero también como poder, poder incorporado en una materia natural pero fuerza de ley, materia in-formal de información pero ya forma y acto/acta, acto/acta como acción pero también como archivo, éstas son las tensiones o contradicciones presumibles que hay que pensar bajo el nombre de «papel». Volveremos sobre ello dentro de un momento a propósito de los «sin papeles», no me olvido de su pregunta.

Ahora bien, si el seísmo en curso hace a veces «perder la cabeza» y el «sentido», ello no es porque sería sólo vertiginoso, amenazador el hecho de hacer perder la propiedad, la proximidad, la familiaridad, la singularidad («este papel soy yo», etc.), la estabilidad, la solidez, el lugar mismo del *habitus* y de la habilitación. Se podría pensar, en efecto, que el papel amenazado de desaparición de este modo aseguraba todo esto, muy cerca del cuerpo, de los ojos y de la mano. No, esta pérdida del lugar, estos procesos de deslocalización protética, de expropiación, de fragilización o de precarización ya estaban en curso: sabíamos que ya estaban iniciados, representados, figurados por el propio papel.

¿Qué es lo que hace entonces «perder la cabeza» a algunos, en verdad a todos nosotros, perder la cabeza y la mano, un cierto uso, un cierto hábito (*habitus*, *exis*) de la cabeza, de los ojos, de la boca y de las manos vinculados al papel? No se trata de una *amenaza*, *una* simple amenaza, *un* perjuicio, *una* lesión, *un* trauma inminentes, no, se trata del pliegue o de la *duplicidad* de una amenaza dividida, multiplicada, contradictoria, torcida o perversa, ya que esta amenaza habita la promesa misma. Por razones que me gustaría recordar, no se puede sino desear a la vez guardar y perder el papel, un papel protector y destinado a su retirada. Hay ahí como una lógica de lo auto-inmunitario cuyas consecuencias he tratado en otro lugar, especialmente en «Fe y saber...»[16], de desplegar, de generalizar o de formalizar. El papel

16. «Foi et savoir. Les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison», en *La Religion*, ed. cit. Este texto es retomado en la coll. «Points», Le Seuil, Paris, 2001.

protege al exponer, al alienar y, en primer lugar, al amenazar con retirarse, lo cual en cierto modo siempre está haciendo. La protección misma es una amenaza, una agresión diferente de sí misma, y que entonces nos retuerce y nos tortura en un movimiento de barrena. Porque la «misma» amenaza introduce una especie de torsión que hace dar vueltas a la cabeza y a las manos, produce vértigo en la conversión de una contrariedad, de una contradicción interna y externa, en el límite, entre el afuera y el adentro: el papel es *a la vez, al mismo tiempo*, más sólido *y* más precario que el soporte electrónico, más próximo *y* más lejano, más *y* menos apropiable, más *y* menos fiable, más *y* menos destruible, protector *y* destructor, más *y* menos manipulable, más *y* menos protegido en su poder de reproductibilidad; garantiza una protección mayor *y* menor de lo propio o de lo apropiable, de lo manipulable mismo. Es más y menos habilitante. Esto nos confirma que la apropiación ha seguido siempre y por todas partes el trayecto de una re-apropiación, es decir, el padecimiento, el desvío, la travesía, el riesgo, la experiencia, en una palabra, de una ex-propiación auto-inmunitaria en la cual habremos tenido que confiar.

Como esta estructura de *ex-apropiación* parece irreductible y sin edad, como ya no está vinculada ni al «papel» ni a la electrónica, el sentimiento sísmico está ligado a una nueva figura aún no identificable, insuficientemente familiar, mal dominada, de la ex-apropiación, vinculada con una nueva economía, es decir, asimismo con un nuevo derecho y con una nueva política de las prótesis o de los suplementos de origen. Por eso, nuestro espanto y nuestro vértigo son a la vez justificados o irreprimibles, y vanos: en verdad, irrisorios. Por los motivos de los que hablábamos antes, esta amenaza nos retuerce, sin duda, nos tortura pero ella es también cómica, desternillante incluso, no amenaza a nada ni a nadie. Por muy grave que sea, la guerra no opone entre sí más que a fantasmas, es decir, a espectros. El papel habrá sido uno de ellos durante algunos siglos. Formación de compromiso entre dos resistencias: la escritura con tinta (sobre la piel, la madera o el papel) es más fluida y, por tanto, «más fácil» que sobre tablillas de piedra, pero menos etérea o líquida, menos flotante en sus caracteres, menos lábil también que la escritura electrónica, la cual ofrece no obstante, según otro punto de vista, capacidades de resistencia, de reproducción, de circulación, de multiplicación y, por consiguiente, de supervivencia que le están prohibidas a la cultura del papel. Pero usted sabe que se puede escribir directamente con pluma, sin tinta, por proyección desde una mesa sobre la pantalla del ordenador. Se rehace así, en un elemento electrónico, un simulacro de papel, un papel de papel.

Ya ni siquiera podemos hablar de «contexto» determinado con respecto a este seísmo histórico, que es más y algo diferente que una «crisis del papel». Lo que pone en cuestión es justamente la posibilidad de delimitar un contexto *histórico*, un espacio-tiempo. Se trata, pues, de una cierta interpretación del concepto de historia. Si ahora nos replegamos en «nuestros países», hacia el contexto relativa y provisionalmente estabilizado de la fase «actual», de la vida «política» de los Estados-naciones, la guerra contra los «sin papeles» da testimonio de esta incorporación de la fuerza de ley, como lo señalábamos más arriba, en el papel, en los «actos/actas» de legalización, de legitimación, de habilitación, de regularización vinculados a la posesión de «papeles»: poder habilitado para expedir «papeles», poder y derechos vinculados a la posesión, sobre uno mismo, junto a uno mismo[17], de

17. Había olvidado volver sobre el portafolios, sobre la palabra francesa *portefeuille*, que lo dice, más o menos, todo acerca de lo que *se invierte* con el papel, con la hoja de papel. Uso corriente: cuando su «figura» no designa un conjunto de documentos que autentifican un poder oficial, una fuerza de ley (la cartera ministerial), «*portefeuille*», «cartera», «billetero», nombra ese bolsillo dentro del bolsillo, ese bolsillo invisible que *portamos* lo más cerca de nosotros mismos, sobre nosotros, casi en contacto con el cuerpo. Prenda bajo prenda, efecto entre otros efectos. Ese bolsillo a menudo es de cuero, como la piel de un pergamino o la encuadernación de un libro. Más masculino que femenino, pensemos en ello, una cartera reúne, manteniéndolos a buen recaudo, escondidos lo más cerca de uno mismo, todos los «papeles», los más preciados papeles. Dan testimonio de nuestros bienes y de nuestra propiedad. Nosotros los protegemos porque ellos nos protegen (la protección más cercana: «éste es mi cuerpo, mis papeles, soy yo...»). Están en lugar de, son el lugar de todo aquello cuyo resto, derecho y fuerza, la fuerza de ley, parece depender finalmente: nuestros «papeles» en tarjetas o en carnés, el carné de identidad, el carné de conducir, a veces la tarjeta de visita y la libreta de direcciones; además, el papel moneda, los billetes de banco, si se tienen. Ahora bien, hoy en día, los que pueden guardan también en su cartera tarjetas de crédito o de débito bancario. Éstas desempeñan, ciertamente, una función análoga a la de los otros papeles, tienen una dimensión semejante a la de una tarjeta —manipulable, fácil de guardar, que se puede llevar consigo—, pero éstas también señalan el fin del papel o de la hoja de papel, su retirada o su reducción, más bien, en una cartera de porvenir metafórico. En efecto: 1) ellas ya no son de «papel», *stricto sensu*; 2) han perdido la flexibilidad relativa y la fragilidad de las «hojas»; 3) no son utilizables sino con la condición de una firma por venir y cada vez más a menudo, de una firma codificada (garantizada por los procedimientos que evoqué más arriba); y ya no portarán necesariamente un nombre propio; 4) aunque, en principio, sean menos fáciles de falsificar, están inmersas en un proceso de transformación y de sustitución mucho más rápido que sus equivalentes de papel. Un efecto entre otros: la mayoría de los «ricos» tienen a menudo menos dinero, menos papel moneda, en su cartera que ciertos pobres. En el transcurso de los dos últimos años, me han robado dos veces, la segunda vez en mi presencia, por así decirlo, cuando estaba en mi propia casa. Ahora bien, no me robaron más que dos cosas, estaba bien pensado, admirablemente calculado: mi ordenador *portátil* la primera vez, mi cartera la segunda vez. Se llevaron de este modo lo

atestaciones sobre papel autentificado. «El papel soy yo», el «papel o yo», «el papel: mi casa». De todos modos, ya se los expulse o se los regularice, a los «sin papeles» se les advierte que no se quieren «sin papeles» en el propio hogar. Y, cuando luchamos *por* los «sin papeles», cuando los apoyamos hoy en día en su lucha, exigimos *aún* que se les expidan papeles. Debemos permanecer en esta lógica. ¿Qué hacer si no? No reclamamos, *al menos en este contexto*, lo subrayo, la descalificación de los papeles o de la pareja derecho-papeles. Como la domiciliación, como el nombre, el «en casa» supone los «papeles». El «sin papeles» es un fuera de la ley, un no-sujeto de derecho, un no-ciudadano o el ciudadano de un país extranjero al que se le niega el derecho conferido, *sobre papel*, por un visado o un permiso de residencia, una póliza o un sello. La referencia literal a la palabra «papeles», en el sentido de la justificación legal, depende ciertamente de la lengua y de los usos de ciertas culturas nacionales (como en Francia o en Alemania). Pero, cuando se dice, por ejemplo en Estados Unidos, «*undocumented*» para designar casos análogos o «indeseables» semejantes, en unas problemáticas parecidas, se acreditan los mismos axiomas: el derecho está asegurado por la posesión de un «papel», de una tarjeta de identidad (ID), por portar un permiso de conducir o un pasaporte que uno lleva consigo, que se pueden mostrar y que garantizan el «sí-mismo», la personalidad jurídica del «heme aquí». No deberíamos tratar, ni siquiera abordar, estos problemas sin cuestionar lo que ocurre hoy con el derecho internacional, con el asunto de los «derechos del hombre y del ciudadano», con el devenir o el declive de los Estados-naciones. El seísmo concierne nada menos que a la esencia de lo político y de su vínculo con la cultura del papel. La historia de lo político es una historia del papel, si no una historia de papel, de aquello que habrá precedido y seguido a la institución de lo político bordeando el «margen» del papel. Pero una vez más, ahí se encuentran en funcionamiento unos procesos de transición técnica: la grabación de signos de identificación y de firmas está informatizada. Sin

que comportaba o condensaba virtualmente lo más dentro de lo menos, el menor tiempo, espacio y peso. *Portaron* consigo lo que se podía *portar* más fácilmente sobre sí: el sí mismo como otro, el «portafolios» y el «portátil». Dos épocas de la «importancia», del portar, del porte, del transporte y del comportarse. No hay reflexión (deconstructiva) sobre el «papel» que no tenga que detenerse en toda la importancia del *portar*, en más de una lengua. Piense usted en todos los usos, con o sin-papel, de la palabra «portátil» hoy en día: se puede extender a todas las palabras, mucho más allá de esos objetos técnicos que son el teléfono o el ordenador. También se dice que el papel «porta» una firma. Toda la dificultad se condensa en el punto en donde el *portar* y lo *portátil*, el soporte y lo que éste porta pertenecen al mismo cuerpo.

embargo, siempre está informatizada, ya lo dijimos, según las normas heredadas del «papel» que continúan asediando la electrónica; está informatizada para los ciudadanos y su estado civil (véase lo que ocurre con la policía de las fronteras), pero también puede estarlo para la identificación físico-genética de cualquier individuo en general (fotografía numerada y huellas genéticas). Ahí, ya somos todos «sin papeles».

C.M.—*Acaba usted de dedicar, en forma de entrevista, con Bernard Stiegler, un libro a reflexionar sobre la televisión. Sin retomar en él la denuncia habitual de sus efectos perjudiciales, se muestra usted atento a algunas promesas y rendimientos de lo audiovisual porque la televisión supone a la vez un retraso y un adelanto con respecto al libro. Por otra parte, usted ha insistido frecuentemente acerca de la importancia del ordenador y del tratamiento de textos. Estas pantallas, por el momento, son muy distintas pero van a llegar a ser compatibles y pasamos normalmente de unas a otras en nuestra búsqueda de información. Usted mismo, trabajador encarnizado del papel, ¿se considera un nostálgico de este soporte o contempla, por ejemplo, para ciertos tipos de cartas, de debates o de publicaciones la posibilidad de pasar por el correo electrónico? ¿El archivo extraído de la intervención oral y «publicado» por ejemplo en Internet (cf. el curso de Deleuze en Internet desde hace algunas semanas) no hace aparecer un nuevo estatus de «escrito-oral»?*

J.D.—Sin duda, y este «nuevo estatus» se desplaza desde una posibilidad técnica a la otra, se transforma tan rápidamente desde hace años, es tan poco estático, que se convierte para mí, como para tantos otros, en una experiencia, en una prueba o en un debate en cada momento. Esta desestabilización del estatus «escrito-oral» no ha sido solamente un tema organizador para mí desde siempre, sino ante todo, y las cosas son aquí indisociables, el elemento mismo de mi trabajo. «Trabajador encarnizado del papel», dice usted. Sí y no. En cualquier caso, tomaré esta palabra, *encarnizamiento*, literalmente, según el código de la caza, del animal y del cazador. En este trabajo *con papel*, hay como un compromiso del cuerpo o de la carne —y del señuelo, ese gusto de la carne que un cazador le da al perro o a los pájaros de presa (simulacro, fantasma, trampa donde atrapar a la conciencia: estar presos del papel, etc.)—. Pero, pensemos en ello, este «estatus» era ya inestable bajo el dominio más incuestionable del papel, del papel únicamente, que se puede mirar asimismo como una pantalla. Para cualquiera que hable o escriba y, sobre todo, si se encuentra de algún modo destinado a ello, «especializado», por su profesión o por lo que sea, en el límite a veces indecidible entre el espacio privado y el

espacio público (uno de los «temas» de *La tarjeta postal*), pues bien, el paso de lo oral a lo escrito es el lugar mismo de la experiencia, de la exposición, del riesgo, del problema, de la invención, y, en todo caso, siempre, de la *inadecuación*[18]. No se tiene necesidad de las «*performances* audiovisuales» de la televisión y de las máquinas de tratamiento de texto para hacer la experiencia de esta metamorfosis vertiginosa, la inestabilidad del estatus mismo. Y, por lo tanto, para experimentar, entre otros sentimientos de no-coincidencia o de inadaptación, algo de nostalgia. Ésta siempre forma parte de ello. Ya había exilio en el papel, había «tratamiento de texto» en la escritura con pluma o con lápiz. No digo esto para neutralizar su pregunta o para huir de ella. ¿Nostalgia, otra nostalgia, «pena» por el papel mismo? Sí, por supuesto, podría multiplicar los signos de esto. El *pathos* del papel obedece ya a una ley del género, también está codificado[19] pero, ¿por qué no ceder a ello? Es la nostalgia inconsolable del libro (acerca de la cual no obstante yo ya había escrito, hace más de treinta años y en un libro, que tocaba a su «fin» desde hacía tiempo); es la nostalgia del papel antes de la impresión reproductible, del papel virgen durante un tiempo, sensible e impasible a la vez, amigable y resistente, muy solitario y acoplado a nuestro cuerpo, no sólo antes de toda impresión mecánica, sino antes de toda inscripción no-reproductible de mi mano; es la nostalgia de la página que se ofrece y sobre la

18. Ni siquiera es indispensable para ello evocar la turbulencia multimediática del supuesto «monólogo interior», la audiovisualidad virtual de la experiencia más secreta y más silenciosa. ¿Acaso esa energía de la inadecuación no imprime su movimiento a cualquier entrevista, a ésta por ejemplo? ¿En dónde tiene lugar, en acto, y en qué tiempo, según qué *medium*? ¿Cuándo se convertirá su virtualidad flotante en un acto del que habría que levantar acta en los archivos que denominamos «actas»? ¿Sólo cuando se publique sobre papel en un número de *Cahiers de Médiologie* dedicado al papel? Sería un poco simple, verdadero y a la vez falso. El tiempo de esta virtualización y de esta actualización sigue multiplicándose sin cesar, para siempre heterogéneo. Kafka dijo un día lo siguiente (que yo leo, oscura incoincidencia y abismo de nostalgia, en un lugar de vacaciones, cerca de Angoulême, capital del papel, y no lejos de Burdeos, en exergo a una novela de Mauriac titulada justamente *Un adolescente de otros tiempos*): «Escribo de modo distinto a como hablo, hablo de modo distinto a como pienso, pienso de modo distinto a como debería pensar, y así hasta lo más profundo de la oscuridad».

19. He intentado analizar el recurso «ontológico», por así decirlo, en Heidegger («La main de Heidegger», en *Psyché. Inventions de l'autre*, ed. cit., y en la entrevista sobre el «tratamiento de textos» con Louis Seguin, *La Quinzaine littéraire*, agosto de 1996 [cf. trad. castellana en este mismo libro]). Pero conviene precisar que la nostalgia (en la que Heidegger sitúa a veces el resorte mismo de la filosofía) se dirige sobre todo hacia la escritura manual y no hacia el «papel», aun cuando Heidegger evoca la andadura o el sendero que allí traza una inscripción artesanal.

cual una escritura más o menos inimitable se abre un camino con la pluma, una pluma que, colocada en el extremo de un portaplumas, no hace tanto tiempo, yo sumergía aún en la tinta, la nostalgia del color o del peso, del espesor y de la resistencia de una hoja, sus pliegues, el contrapunto de su anverso-reverso, los *fantasmas* de contacto, de caricia, de intimidad, de proximidad, de resistencia o de promesa (deseo infinito del copista, culto de la caligrafía, amor ambiguo por la rarefacción del escrito, fascinación del vocablo incorporado al papel). Se trata, en efecto, de *fantasmas*. La palabra condensa a la vez la imagen, la espectralidad, el simulacro, y la carga del deseo, la investidura libidinal del afecto, las mociones de una apropiación que tiende hacia aquello que permanece inapropiable, convocada por lo inapropiable mismo, el esfuerzo desesperado por mudar la afección en auto-afección. Estos fantasmas y estos afectos *son* la efectividad misma, constituyen la activación (virtual o actual) de mi compromiso con el papel. Éste no asegura nunca más que una *casi*-percepción de este tipo, de antemano nos expropia de ella, ya ha prohibido todo cuanto estos fantasmas parecen devolvernos y hacernos percibir, lo tangible, lo visible, la intimidad, la inmediatez. Cierta nostalgia es sin duda inevitable, una nostalgia que, por otra parte, amo y que me hace también escribir: se trabaja en la *nostalgia*, se la trabaja y ella puede hacer trabajar. La nostalgia no significa necesariamente, a la vista de lo que viene *después del papel*, rechazo o parálisis. En lo que concierne al *biblion* (papel de escribir, tablilla, bloc, cuaderno, libro), dicha «nostalgia» no se debe, por consiguiente, sólo a alguna reacción sentimental. Se justifica por la memoria de todas las «virtudes» enraizadas en la cultura del papel o la disciplina de los libros. Que estas virtudes o estas exigencias sean bien conocidas, incluso celebradas con frecuencia en un tono y con unas connotaciones reaccionarias, no debe impedirnos reafirmarlas. Soy de aquellos que querrían trabajar por la vida y la supervivencia de los libros, su desarrollo, su difusión, también por compartirlos; porque las «desigualdades» de las que hablábamos antes separan también a los ricos y a los pobres y uno de sus indicios es «nuestra» relación con la producción, con el consumo, con el «despilfarro» del papel; hay ahí una correlación o una desproporción sobre la que no deberíamos dejar de meditar. Entre los beneficios de un hipotético reflujo del papel, beneficios secundarios o no, paradójicos o no, sería preciso por otra parte contar la ventaja «ecológica» (por ejemplo, menos árboles sacrificados al convertirse en papel) y la ventaja «económica» o tecno-económico-política: privados de papel y de toda la maquinaria que le resulta indisociable, los individuos o grupos sociales podrían no obstante acceder mediante el ordenador, la televi-

sión y la *WWW*, a todo un entramado mundial de información, de comunicación, de pedagogía y de debate; usted sabe que, por muy costosas que sigan siendo, estas máquinas a veces penetran más fácilmente, son más apropiables que los libros. Por otra parte, se apoderan mucho más rápidamente, y de acuerdo con una desproporción gigantesca, del «mercado» propiamente dicho (compra, venta, publicidad) —del que ellas también forman parte—, que del mundo de la comunicación «científica» y que, *a fortiori*, con mucho, del mundo de las «artes y las letras», en su vínculo más resistente a las lenguas nacionales. Y, por consiguiente, con tanta frecuencia, a la tradición del papel.

Las letras, la literatura, la filosofía misma —al menos tal como creemos conocerlas— ¿sobrevivirían al papel?, ¿a un mundo donde dominaría el papel?, ¿al tiempo del papel?, ¿a «esos papeles que Françoise llamaba mis papelotes»[20], cuadernos de notas, blocs, fragmentos pegados, numerosas fotografías? Si estas preguntas sin fondo parecen intratables, ello no se debe sólo al hecho de que, en efecto, nos faltan aquí el tiempo y el espacio. Ellas seguirían siendo de todos modos intratables como cuestiones *teóricas* en un horizonte de saber, en un *horizonte* sin más. La respuesta vendrá dada a partir de decisiones y de acontecimientos, de lo que hará la escritura de un por-venir inanticipable, de lo que hará *por* la literatura y *por* la filosofía, de lo que *les* hará.

Y, después, la nostalgia, incluso la «acción» en favor de la cultura libresca, no obliga a nadie a acatarla. Como muchos otros, hago de mi nostalgia mi razón y, sin renunciar a nada, intento, con un éxito siempre desigual, acomodar mi «economía» a todos los *media* sin papel. Utilizo el ordenador, por supuesto, pero no el correo electrónico y no «navego» por la Red. Aun cuando trate de todo esto a nivel teórico, en la enseñanza o en cualquier otro sitio. Abstención, abstinencia, pero también auto-protección. Una de las dificultades consiste en que, a partir de ahora, cualquier cosa dicha en público (y a veces cualquier gesto privado, cualquier «fenómeno») se puede «mundializar» una hora después sin que sea posible ejercer el más mínimo derecho de control. A veces resulta aterrador (siendo menos nuevo, todavía, en su posibilidad que en su poder, el ritmo y la extensión, la tecnicidad objetiva de su fenomenalidad); a veces resulta divertido. Esto exige siempre nuevas responsabilidades, otra cultura crítica del archivo, en dos palabras, otra «historia». Pero ¿por qué se sacrificaría una posibi-

20. M. Proust, *À la recherche du temps perdu. Le temps retrouvé*, ed. cit., t. III, p. 1034 [trad. castellana, p. 406].

lidad en el momento de inventar otra? Decir «adiós» al papel, hoy, sería algo así como si un buen día hubiéramos decidido no hablar con el pretexto de que sabemos escribir. O no mirar ya más el retrovisor con el pretexto de que la carretera está delante de nosotros. Se conduce con dos manos, con los pies, y mirando tanto delante como detrás de nosotros, acelerando aquí, aminorando allá. Sin duda, no se puede mirar *al mismo tiempo*, en un único e indivisible instante, detrás *y* delante de uno pero se conduce correctamente pasando a toda velocidad, el tiempo de un guiño, del parabrisas al espejo. Dicho de otro modo, es la ceguera o el accidente, ya ve usted lo que quiero decir: el fin del papel no va a ocurrir de un día para otro.

Para terminar, dos observaciones aún sobre mi «*spleen* de papel».

Por una parte, como sueño con una memoria absoluta, pues bien, cuando suspiro (es mi propia respiración) por la conservación en verdad de todo, mi imaginación continúa proyectando este archivo *sobre papel*. No sobre una pantalla, aunque ello me pueda suceder, sino sobre una cinta de papel. Una cinta multimediática, con frases, letras, el sonido y la imagen: todo. Ella conservaría la impresión de todo. Ejemplar único del que se harían copias. Sin que ni siquiera tuviera que levantar un dedo. Yo no escribiría, sino que todo se escribiría, por sí mismo, sobre la cinta misma[21]. Sin trabajo, fin del «trabajador en-

21. P. S. Lo que confieso aquí (pero ¿dónde está el mal?) sería un *deseo* (y ¿quién juzgaría que permanece insatisfecho?): el deseo de no tener ya que escribir yo mismo, de no tener que «encarnizarme» en este trabajo, de dejar que la cosa se escriba ella sola sobre el papel mismo. El no-trabajo, éste es, entre tantos y tantos otros, un rasgo que distinguiría a este «fantasma» o a este señuelo de aquel cuya inscripción (mucho más bella, además) descubro al instante en *Le champ de mort (Fleurs de rêve I)*, Éditions du Limon, Paris, 1997, p. 79. Es el título de la admirable autobiografía, por así decirlo, que Lebensztejn acaba de dedicar a Nerval. De ella escojo este P. S.: «P. S.». Añado, unos años más tarde, estas frases que he vuelto a encontrar en la *Historia del Romanticismo* de Théophile Gautier (p. 71): «Trabajaba caminando y, de cuando en cuando, se detenía bruscamente, buscando en uno de sus profundos bolsillos un cuadernito de papel cosido, escribía en él un pensamiento, una frase, una palabra, un recordatorio, un signo inteligible sólo para él y, cerrando el cuaderno, reemprendía su marcha con renovada energía. Era su forma de componer. Más de una vez le hemos oído expresar el deseo de caminar en la vida a lo largo de una inmensa cinta que se replegase poco a poco a su paso, sobre la cual anotaría las ideas que se le fueran ocurriendo por el camino, de modo que formaría al final del camino un volumen de una sola línea».

En un P. P. S., el autor de *Zigzag* (Flammarion, Paris, 1981), cita también esta carta de Ourliac sobre Nerval: «No se puede estar más loco de lo que él lo estuvo en esas ocasiones. Era un molino de palabras incoherentes. Le he escuchado mucho, le he examinado durante veladas enteras, ni una sola idea a derechas. ¡Yo le recordaba la literatura para desviarle —me dijo él— de la literatura! Ya la tengo, la he definido (es lo que dice de cualquier cosa de la que se le hable), aquí está, y me sacó un cuadrado de papel lleno de zigzags. Ocho días después, lo habían encerrado más furioso que nunca».

carnizado». Pero lo que *se dejaría* escribir así no sería un libro, un códice, sino más bien una cinta de papel. Ella misma se enrollaría sobre sí misma, electrograma de todo cuanto (me) hubiera ocurrido, los cuerpos, las ideas, las imágenes, las palabras, los cánticos, los pensamientos, las lágrimas. Los otros. El mundo para siempre en la grabación fiel y polirrítmica de sí, así como de todas sus velocidades. El todo no obstante sin retraso y *sobre papel*, por eso se lo digo a usted. Sobre papel sin-papel. El papel está en el mundo que no es un libro.

Porque, por otra parte, sufro asimismo, hasta sofocarme, por un *demasiado papel* y éste es otro *spleen*. Otro suspiro ecológico. ¿Cómo salvar al mundo *del* papel? ¿Y su propio cuerpo? Sueño, por consiguiente, *también* vivir sin-papel, y a veces esto resuena en mis oídos como una definición de la «verdadera vida», de lo vivo de la vida. Los tabiques de la casa se tornan más espesos, no de papel pintado sino de estanterías. Muy pronto ya no pondremos un pie en el suelo: papel sobre papel. Amontonamiento, el entorno se convierte en papelotes, la propia casa se convierte en una papelería. Ya no hablo aquí del papel en el que, por desgracia, escribo muy poco con mi ilegible escritura de pluma sino de aquel que llamábamos hace poco «secundario», el papel impreso, el papel de reproductibilidad técnica, el que permanece, el papel *que sigue* al original. Inversión de la curva. Consumo este papel, acumulo mucho más en mi casa que antes de que hubiera ordenadores y otras máquinas que se consideran «sin-papel». Eso sin contar los libros. El papel, por lo tanto, me expulsa, fuera de mi propia casa. Me echa. Esta vez, es *aut aut*: el papel o yo.

Otro dilema de la hospitalidad para con el sin papeles: ¿quién es el huésped o el rehén del otro?

EL PRINCIPIO DE HOSPITALIDAD[1]

Le Monde.—En su último libro, La hospitalidad, *opone usted «la ley incondicional de la hospitalidad ilimitada» y «las leyes de la hospitalidad, esos derechos y esos deberes siempre condicionados y condicionales». ¿Qué quiere usted decir con ello?*

J.D.—Es entre estas dos figuras de la hospitalidad como, en efecto, deben asumirse las responsabilidades y como deben tomarse las decisiones. Prueba temible porque si estas dos hospitalidades no se contradicen, permanecen heterogéneas en el momento mismo en que se reclaman una a la otra, de modo desconcertante. Todas las éticas de la hospitalidad no son las mismas, sin duda, pero no hay cultura ni vínculo social sin un principio de hospitalidad. Éste ordena, hace incluso deseable una acogida sin reserva ni cálculo, una exposición sin límite al arribante. Ahora bien, una comunidad cultural o lingüística, una familia, una nación, no pueden no poner en suspenso, al menos, incluso traicionar este principio de hospitalidad absoluta: para proteger un «en casa», sin duda, garantizando lo «propio» y la propiedad contra la llegada ilimitada del otro; pero también para intentar hacer la acogida efectiva, determinada, concreta, para ponerla en funcionamiento. De ahí las «condiciones» que transforman el don en contrato, la apertura en pacto vigilado; de ahí los derechos y los deberes, las fronteras, los pasaportes y las puertas, de ahí las leyes sobre una inmigración, cuyos «flujos», según se dice, hay que «controlar».

1. *Le Monde*, 2 de diciembre de 1997. Entrevista realizada por Dominique Dhombres.

Es cierto que lo que está en juego en la «inmigración» no se solapa con todo rigor, es preciso recordarlo, con lo que está en juego en la hospitalidad, que va más allá del espacio cívico o propiamente político. En los textos que usted cita, analizo lo que, entre «lo incondicional» y lo «condicional», no es, sin embargo, una simple oposición. Si ambos sentidos de la hospitalidad permanecen irreductibles uno al otro, siempre es preciso, en nombre de la hospitalidad pura e hiperbólica, para hacerla lo más efectiva posible, inventar las mejores disposiciones, las condiciones menos malas, la legislación más justa. Esto es preciso para evitar los efectos perversos de una hospitalidad ilimitada cuyos riesgos he intentado definir. Calcular los riesgos, sí, pero no cerrar la puerta a lo incalculable, es decir, al porvenir y al extranjero, he aquí la doble ley de la hospitalidad. Ésta define el lugar inestable de la estrategia y de la decisión. Tanto de la perfectibilidad como del progreso. Este lugar se busca hoy en día, por ejemplo en los debates sobre la inmigración.

Con frecuencia se olvida que es en nombre de la hospitalidad incondicional (la que da su sentido a toda acogida del extranjero) como es preciso intentar determinar las *mejores* condiciones, a saber, tales límites legislativos, y sobre todo tal puesta en funcionamiento de las leyes. Esto se olvida siempre en la xenofobia, por definición; pero también se puede olvidar en nombre de una cierta interpretación del «pragmatismo» y del «realismo». Por ejemplo, cuando se cree deber hacer promesas electorales a fuerzas de exclusión o de oclusión. Esta táctica, dudosa en sus principios, bien podría perder más que su alma: por descontado el beneficio.

L.M.—En la misma obra, plantea usted esta cuestión: «¿Consiste la hospitalidad en interrogar al arribante?», en primerísimo lugar, preguntándole su nombre, «¿o bien comienza la hospitalidad por la acogida sin preguntas?». ¿La segunda actitud es más conforme al principio de «hospitalidad ilimitada» que usted evoca?

J.D.—Una vez más, la decisión se toma en el corazón de lo que parece un absurdo, lo imposible mismo (una antinomia, una tensión entre dos leyes igualmente imperativas pero sin oposición). La hospitalidad pura consiste en acoger al arribante antes de ponerle condiciones, antes de saber y de pedirle o preguntarle lo que sea, ya sea un nombre o ya sean unos «papeles» de identidad. Pero también supone que nos dirijamos a él, singularmente, que lo llamemos, pues, y le reconozcamos un nombre propio: «*¿Cómo te llamas?*». La hospitalidad consiste en hacer todo lo posible para dirigirse al otro, para otorgarle, incluso preguntarle su nombre, evitando que esta pregunta se

convierta en una «condición», una inquisición policial, un fichaje o un simple control de fronteras. Diferencia a la vez sutil y fundamental, cuestión que se plantea en el umbral del «en casa», y en el umbral entre dos inflexiones. Un arte y una poética, pero toda una política depende de ello, toda una ética se decide ahí.

L.M.—Usted señala en el mismo texto: «El extranjero es ante todo extraño a la lengua del derecho en la que se formula el derecho de hospitalidad, el derecho de asilo, sus límites, sus normas, su custodia. Debe pedir hospitalidad en una lengua que, por definición, no es la suya». ¿Podría ser esto de otro modo?

J.D.—Sí, porque ésa es quizás la primera violencia que sufre el extranjero: tener que hacer valer sus derechos en una lengua que no habla. Suspender esta violencia es casi imposible, una tarea interminable en todo caso. Razón de más para trabajar urgentemente para cambiar las cosas. Un inmenso y temible deber de traducción se impone aquí, que no es únicamente pedagógico, «lingüístico», doméstico y nacional (formar al extranjero en la lengua y en la cultura nacionales, por ejemplo en la tradición del derecho laico o republicano). Esto pasa por una transformación del derecho, de las lenguas del derecho. Por muy oscuro y doloroso que sea, este progreso está en curso. Afecta a la historia y a los axiomas más fundamentales del derecho internacional.

L.M.—Usted recuerda la abolición por Vichy del decreto Crémieux de 1870 que concedía la ciudadanía francesa a los judíos de Argelia. Usted ha vivido esta situación extraña de verse, así, sin nacionalidad, en su juventud. ¿Cómo ve usted retrospectivamente este período?

J.D.—Demasiado que decir aquí, una vez más. En lugar de lo que me acuerdo, desde el fondo de mi memoria, he aquí solamente lo que querría recordar hoy: la Argelia de esa época se parece ahora, con posterioridad, a un laboratorio experimental, en el que el historiador puede aislar científicamente, objetivamente, lo que fue una responsabilidad puramente francesa en la persecución de los judíos, esa responsabilidad que le habíamos pedido a Miterrand que reconociera, como afortunadamente hizo después Chirac. Porque nunca hubo un solo alemán en Argelia. Todo ha dependido de la aplicación, por los franceses, sólo por ellos, de dos Estatutos de los Judíos. En la función pública, en el colegio y en la universidad, en los procedimientos de expropiación, esta aplicación ha sido a veces más brutal

que en la propia Francia. Lo que habría que incluir en los *dossiers* de los procesos y de los arrepentimientos en curso.

L.M.—Michel Rocard había declarado, hace ya algunos años, que «Francia no podía acoger toda la miseria del mundo». ¿Qué le inspiran estas palabras? ¿Qué piensa usted de la forma en la que el gobierno Jospin procede actualmente a la regulación parcial de los inmigrados clandestinos?

J.D.—Creo recordar que Michel Rocard retiró esa frase desafortunada. Porque, *o bien* es un truismo (¿quién ha pensado jamás que Francia, o cualquier otro país, ha podido nunca «*acoger toda la miseria del mundo*»?, ¿quién lo ha pedido nunca?), *o bien* es la retórica de una fantochada destinada a producir efectos restrictivos y a justificar el repliegue, la protección, la reacción («como no podemos acoger toda la miseria, ¿verdad?, que no se nos reproche nunca no hacerlo lo bastante o incluso no hacerlo en absoluto»). Éste es sin duda el efecto (económico, economista y confuso) que algunos han querido explotar y que Michel Rocard, como tantos otros, ha lamentado. En lo que se refiere a la política actual de inmigración, si hay que hablar de ello así de rápido, inquieta a los que han militado por los sin papeles (y que los albergan cuando es preciso, como hago yo hoy también), a aquellos a los que ciertas promesas habían llenado de esperanza. Podemos lamentar al menos dos cosas:

1. Que las leyes «Pasqua-Debré» no hayan sido abolidas, sino más bien retocadas. Aparte de que un valor simbólico estuviese vinculado con esto (y no es cualquier cosa), ocurre una de dos: *o bien* se conserva lo esencial de ellas y no es preciso pretender lo contrario; *o bien* se las modifica esencialmente y no hay que intentar seducir o apaciguar, pegándole la sola etiqueta «Pasqua-Debré», a una oposición electoral de derecha o de extrema derecha. Ésta, de todos modos, sacará los beneficios de esta retirada y no se dejará desarmar. Tenemos necesidad, aquí, de coraje político, de cambio de dirección, de fidelidad a las promesas, de pedagogía cívica. (Hay que recordar, por ejemplo, que el contingente de inmigrados no crece —ni resulta amenazador, muy al contrario— desde hace décadas.)

2. En los límites oficialmente en vigor, los procedimientos de regularización prometidos parecen lentos y minimalistas, en una atmósfera triste, crispada, contrariada. De ahí la inquietud de aquellos que, sin pedir nunca la pura y simple apertura de las fronteras, han luchado a favor de otra política y lo han hecho apoyándose en cifras y estadísticas (a partir de trabajos respaldados por expertos y asociaciones competentes que trabajan sobre el terreno desde hace años) de modo «responsable», y no «irresponsable» como se atrevió a decir, creo, uno de esos ministros que calculan más o menos bien hoy en día, y siempre es una mala señal, sus salidas de tono y sus «frasecitas». El límite decisivo, aquél desde el que se juzga una política, pasa entre el «pragmatismo», incluso el «realismo» (indispensables para una estrategia eficaz) y su doble sospechoso, el oportunismo.

«SOKAL Y BRICMONT NO SON GENTE SERIA[1]»

Le Monde me pregunta qué comentario me merece el libro de Alan Sokal y Jean Bricmont, *Imposturas intelectuales*, considerando que he sido mucho menos criticado en él que otros pensadores franceses. He aquí mi respuesta:

Todo esto es triste, ¿no les parece? Para el pobre Sokal, en primer lugar. Su nombre permanece vinculado a una «superchería» (*the Sokal's hoax*, la «broma de Sokal», como se dice en Estados Unidos) y no a trabajos científicos. Triste también porque la oportunidad para una reflexión seria parece haberse arruinado, al menos en un espacio ampliamente público que merece algo mejor.

Habría sido interesante estudiar escrupulosamente dichas «metáforas» científicas, su papel, su estatus, sus efectos en los discursos incriminados. ¡No sólo en «los franceses»!, ¡y no sólo en *estos* franceses! Esto habría exigido que se leyera con seriedad, en su disposición y en su estrategia teóricas tantos y tantos discursos difíciles. Esto no se ha hecho.

En lo que concierne a mi modesto «caso», ya que quieren ustedes recordar que yo he sido «mucho menos criticado» que otros, la cosa es aún más graciosa, por no decir extravagante. Al comienzo de la impostura, en los Estados Unidos, después del envío de la broma de Sokal a *Social Text*, fui entonces uno de los blancos preferidos, en particular en los periódicos (tendría mucho que decir aquí). Porque había que hacer todo lo posible, a cualquier precio, para desacreditar

1. *Le Monde*, 20 de noviembre de 1997.

sobre el terreno el «crédito» juzgado exorbitante y molesto de un profesor extranjero. Ahora bien, *toda* la operación descansaba entonces sobre algunas palabras de una respuesta improvisada, en un coloquio, hace más de treinta años (¡en 1966!) en el curso de la cual yo retomaba los términos de una pregunta de Hyppolite. ¡Nada más, absolutamente nada! Por lo demás, mi respuesta no era fácilmente atacable.

Muchos científicos se lo han recordado a este bromista en publicaciones accesibles en los Estados Unidos, como Sokal y Bricmont parecen reconocerlo hoy, tan retorcidamente, en su libro destinado al público francés. Por discutible que hubiera sido esta breve puntualización mía, lo que yo habría aceptado contemplar sin dificultad, todavía habría habido que demostrarlo y discutir sus consecuencias en mi discurso. Esto no se ha hecho.

Siempre soy comedido y prudente en el uso de la referencia científica y he tratado en más de una ocasión de este problema. Explícitamente. Los numerosos lugares en los que hablo en efecto, y precisamente, de lo indecidible, por ejemplo, incluso del teorema de Gödel, no han sido ni localizados ni visitados por los censores. Todo hace pensar que no han leído lo que habría que haber leído para calibrar estas dificultades. Sin duda no han podido. En todo caso, no lo han hecho.

Una de las falsificaciones que me han asombrado más consiste en decir hoy que nunca han tenido nada en mi contra (cf. *Libération* del 19 de octubre: «*Fleury y Limet nos reprochan un ataque injusto contra Derrida. Pero tal ataque es inexistente*»). Me clasifican precipitadamente, a partir de entonces, en la lista de los autores salvados («*Pensadores célebres como Althusser, Barthes, Derrida y Foucault están esencialmente ausentes de nuestro libro*»). Ahora bien, este artículo de *Libération* traducía un artículo de *The Times Literary Supplement* en el que mi nombre había sido oportunamente excluido, sólo él, de la misma lista. Es incluso la única diferencia entre las dos versiones. Sokal y Bricmont han añadido así mi nombre en Francia, en el último momento, a la lista de los filósofos honorables, para responder a unas objeciones embarazosas: ¡contexto y táctica obligan!, ¡de nuevo el oportunismo! Estos tipos no son gente seria.

Respecto del «relativismo» que, según se dice, les inquietaría, pues bien, allí donde esta palabra tiene un sentido filosófico riguroso, no se podrá encontrar huella de esto en mí. Ni de una crítica de la Razón y de las Luces. Muy al contrario. Lo que tomo más en serio, en contrapartida, es el contexto más amplio —americano y político— que no podemos abordar aquí, dentro de estos límites; y también son los problemas teóricos los que han sido tan mal tratados.

Estos debates tienen una historia compleja: ¡bibliotecas llenas de trabajos epistemológicos! Antes de oponer los «*sabios*» a los demás, dividen el campo científico mismo. Y el del pensamiento filosófico. Divirtiéndome a veces con ello, me tomo en serio también los síntomas de una campaña, de una cacería incluso, en la que jinetes mal entrenados tienen a veces dificultad en identificar al animal. Y, de entrada, el terreno.

¿Qué interés tienen los que han lanzado esta operación, en determinado mundo universitario y, con frecuencia muy cerca de él, en la edición o en la prensa? Un semanario ha publicado así dos imágenes mías (fotografía y caricatura) para ilustrar todo un «*dossier*» ¡en el que mi nombre no figuraba ni una sola vez! ¿Es esto serio? ¿Honesto? ¿Quién tenía interés en precipitarse en una payasada en lugar de participar en el trabajo que ésta ha suplantado? Iniciado desde hace mucho tiempo, este trabajo se continuará en otro lugar y de otro modo, eso espero, de forma digna: a la altura de todo lo que está en juego.

COMO SI FUESE POSIBLE, «*WHITIN SUCH LIMITS*»...[1]

A pesar del retraso de lo que aquí comienza, no se tratará, como pueden imaginarse, de ninguna última palabra. Es preciso, concretamente, que el lector no se espere la última palabra. Queda excluido, es prácticamente imposible que, por mi parte, me atreva a pretender semejante cosa. Incluso sería preciso —constituiría otro protocolo de contrato— *no* pretenderlo ni esperarlo.

QUIZÁ, LO IM-POSIBLE (AFORÍSTICA I)

La declaración que, en lenguaje muy común, acabo de arriesgarme a hacer, ya no sé cómo se puede leer. ¿Signo de pudor o mueca de presunción? «¿Está queriendo decir, modestamente, fingiendo quizá timidez, que no será capaz de proponer, a modo de respuesta, nada seguro ni definitivo, ninguna última palabra?», se preguntaría quizá aquel lector. «¿Tendría la arrogancia de sugerir que todavía tiene muchas respuestas en reserva, después de lo que ocuparía, en resumidas cuentas, el lugar y el sitio de una *última palabra*, un mero *foreword*?», añadiría el otro. «Pero, entonces, ¿cómo interpretar la posibilidad de estas dos interpretaciones de la *última palabra*?», suspiraría un tercero. Y, después, el cuarto, sentenciosamente: «¿Habéis leído a

1. *Revue Internationale de Philosophie* 3 (1998), «Derrida with his Replies». En este número especial, trato de responder, en efecto, a los estudios de Michel Meyer, Daniel Giovannangeli, Karel Thein, John Sallis, Christopher Norris, Arkady Plotnitsky y Christopher Johnson.

Austin sobre "*the crux of the Last Word*", a propósito del lenguaje ordinario, en "Un alegato en pro de las excusas"? ¿O tres veces a Blanchot[2] sobre "La última palabra", "La palabra completamente última", "La última palabra", a saber, sobre cierto "hay" ["*il y a*"] que se va a parecer al de Lévinas y que sobre todo no se puede, en el irreductible lenguaje ordinario, traducir sin resto? ¿Sobre todo, no como "*there is*" y "*Es gibt*"?».

¿Me atreveré asimismo a añadir mi voz a este concierto de hipótesis y de citas virtuales? Quizá orientase entonces las cosas de otro modo. Por ejemplo, hacia una modalidad irreductible del «quizá» que haría temblar toda instancia de la «*última palabra*». ¿Acaso no he intentado ya, en otra parte[3], analizar a la vez la posibilidad y la necesi-

2. «Le dernier mot», después «Le tout dernier mot» (a propósito de Kafka en *L'amitié*, Gallimard, Paris, 1971 [*La risa de los dioses*, trad. castellana de J. A. Doval, Taurus, Madrid, 1976] y «Le dernier mot», en *Après coup* (1935-1936), Minuit, Paris, 1983. «... el eco de la palabra *il y a*. "He ahí sin duda la última palabra", pensaba yo al escucharles» (p. 66).

3. Sobre todo en *Politiques de l'amitié*, ed. cit., caps. 2 y 3, en la estela de ese «peligroso quizá» del que Nietzsche decía que era el pensamiento de los filósofos del por-venir. Por ejemplo (y subrayo, pues, algunas palabras al tiempo que tomo de entrada una precaución: las citas que me ocurrirá hacer de algunos de mis textos no están aquí destinadas más que a abrir el espacio de una discusión. Deseo únicamente prolongar ésta más allá de ciertos límites en los que debe permanecer aquí, por falta de espacio, de contenido y de coacción. Esas citas que estoy obligado a hacer en contra de lo que me gustaría y corriendo deliberadamente el riesgo de ser acusado de complacencia, no son, en mi espíritu, ni argumentos de autoridad o exhibiciones abusivas, ni recordatorios para los autores de los artículos aquí [*Revue Internationale de Philosophie*] publicados. Éstos no los necesitan. Lo único que querría, pues, de forma breve y económica, es dirigirme de esta manera, con estas citas o referencias, a un lector al que, preocupado por seguir el intercambio iniciado, le gustaría remitirse a los textos en cuestión):

«Ahora bien, el pensamiento del "quizá" involucra quizá el único pensamiento *posible* del acontecimiento. De la amistad por venir y de la amistad para el porvenir. Pues, para amar la amistad, no basta con saber llevar al otro en el duelo, hay que amar el porvenir. Y no hay categoría más justa para el porvenir que la del "*quizá*". Semejante pensamiento conjuga la amistad, el porvenir y el *quizá* para abrirse a la venida de lo que viene, es decir, necesariamente bajo el régimen de un *posible* cuya *posibilitación* debe triunfar sobre lo *imposible*. Pues un *posible* que sólo fuese *posible* (*no imposible*), un *posible* seguramente y ciertamente *posible*, de antemano accesible, sería un mal *posible*, un *posible* sin porvenir, un *posible* ya dejado de lado, por así decirlo, seguro en la vida. Sería un programa o una causalidad, un desarrollo, un despliegue sin acontecimiento. La *posibilitación de ese posible imposible* debe permanecer a la vez tan indecidible y, por consiguiente, tan decisiva como el porvenir mismo» (p. 46 [trad. castellana, p. 46]). «Sin la apertura de un *posible* absolutamente indeterminado, sin la suspensión radical que marca un *quizá*, no habría ni acontecimiento ni decisión. Cierto. Pero nada sucede ni nada se decide nunca si no es suprimiendo el *quizá* y conser-

dad de dicho «quizá»? ¿Su promesa y su fatalidad, su implicación en toda experiencia, cuando se acerca *lo* que viene, (lo) (el otro) *que* viene del porvenir y da lugar a lo que se denomina un acontecimiento? Ahora bien, esta experiencia del «quizá» sería *a la vez* la de lo posible *y* de lo imposible, del posible *como* imposible. Si no llega más que lo que ya es posible, por consiguiente, anticipable y esperado, eso no produce un acontecimiento. El acontecimiento sólo es posible si procede de lo imposible. Acontece *como* la venida de lo imposible, allí donde un «quizá» nos priva de toda seguridad y deja el porvenir al porvenir. Ese «quizá» va necesariamente unido a un «sí»: sí, sí a aquel(lo) que viene. Este «sí» sería común a la afirmación y a la respuesta, vendría incluso antes de toda pregunta. Un «quizá» como «*perhaps*» (*it may happen*, se diría) antes que con la ligereza del «*vielleicht*», antes que la llamada al ser o la insinuación ontológica, el *to be or not to be* de un «*maybe*», he ahí quizá lo que, al estar expuesto como el «sí» al acontecimiento, es decir, a la experiencia de lo que sucede (*happens*) y de *quien* entonces llega (*arrives*), lejos de interrumpir la pregunta, le otorga su respiración.

¿Cómo no renunciar jamás a la pregunta, a su urgencia o su interminable necesidad, sin convertir no obstante la pregunta, y menos aún la respuesta, en una «última palabra»? Eso es lo que me importa de corazón y de pensamiento, pero quizá ya no sea ni una pregunta ni una respuesta. Quizá sea algo muy distinto, habría que hablar de ello. El «quizá» mantiene en vida la pregunta, le asegura, quizá, su super-vivencia. ¿Qué quiere decir entonces un «quizá», en la juntura desarticulada de lo posible y de lo imposible?, ¿de lo posible *como* im-posible?

DEL LENGUAJE ORDINARIO: EXCUSAS (AFORÍSTICA II)

He tardado demasiado en responder a todos los estudios que acabamos de leer, sus autores lo saben. ¿Es eso perdonable?

Ahora bien, pido perdón por ello. Sinceramente. Pero no sin comprometerme de nuevo a responder. Prometo así *hacer* algo que se

vando su *posibilidad* "viva", con memoria viva. Aunque no sea *posible* ninguna decisión (ética, jurídica, política) que no interrumpa la determinación al internarse en el *quizá*, en cambio, la misma decisión ha de interrumpir aquello mismo que es su *condición de posibilidad*, el *quizá* mismo» (pp. 86 y *passim* [trad. castellana, pp. 86 y *passim*]).

Las comillas en torno a la palabra «viva» señalan el vínculo necesario entre esa afortunada aporética de lo *posible im-posible* y un pensamiento de la espectralidad (*ni* viva *ni* muerta, sino viva *y* muerta).

denomina «responder» y *hacer*lo como se considera que siempre debería hacerlo una respuesta, a saber, *hablando*. No ya uniendo el gesto a la palabra, como se dice en el lenguaje ordinario, sino *haciendo* algo *con palabras*, según la fórmula de Austin.

¿Por qué nombrar aquí al tan conocido inventor de una distinción en adelante familiar? Semejante pareja de conceptos (realizativo/constatativo) puede ser de origen bastante reciente, se ha vuelto canónica. A pesar de la testarudez burlona de su autor de no regirse sino por el «lenguaje ordinario», aquélla habrá cambiado muchas cosas en el lenguaje menos ordinario de la filosofía y de la teoría en este siglo. Pero se trataba ahí, primera paradoja, de una distinción en cuya pureza Austin ha dicho con frecuencia no creer él mismo[4]. Lo declaró incluso en el momento en que mantenía un discurso a mi entender irrefutable sobre el lenguaje ordinario y, precisamente, como es aquí mi caso, acerca de la excusa y del perdón: «*Certainly, then, ordinary language is* not *the last word* [palabra que había escrito un poco antes, no sin ironía, pero como una cita del lenguaje ordinario, con mayúsculas: «*Then, for the Last Word*»]; *in principle it can everywhere be supplemented and improved upon and superseded. Only remember, it [the ordinary language]* is *the* first *word*»[5].

A este punto, a esta alusión al «first *word*», Austin le añadió una *footnote*. En ella nos damos cuenta de la singularidad y de la eficacia de su estilo filosófico: «*And forget, for once and for a while, that other curious question "Is it true?" May we?*». Pensé un momento, a modo de excusa y de respuesta a todos los magníficos textos que he podido leer aquí, en proponer una especie de interpretación o de «*close reading*» de «Un alegato en pro de las excusas».

No lo haré. Pero «*for once and for a while*»: ¡menuda prudencia!, ¡menuda astucia!, ¡menuda sabiduría! «*For a while*» quiere decir «por el momento», un momento más bien breve, a veces «bastante tiempo», incluso «mucho tiempo», quizá para siempre, pero no necesariamente de una vez por todas. ¿Durante cuánto tiempo, pues? Quizá lo que dura una conferencia o un artículo, por ejemplo, un artículo sobre la excusa o el perdón, «Un alegato en pro de las excusas». Austin, sin pedir perdón y sin presentar excusas, sin hacerlo al menos de una

4. Cf., por ejemplo, *How to do things with words*, 1962 [trad. castellana de G. R. Carrió y E. A. Rabossi, Paidós, Barcelona, ³1990]. De esa impureza, entendida de otro modo, también he intentado sacar algunas consecuencias (en *Limited Inc.* y en otros lugares). Si tuviese tiempo y espacio para dicho ejercicio, podría retrotraer ahí casi todo lo que he podido tratar de pensar hasta aquí.

5. J. L. Austin, «A Plea for Excuses», en *Philosophical Papers*, ed. cit., p. 185 [trad. castellana, p. 177].

forma explícita pero no sin dejar, sin embargo, de excusar*se*, comienza su artículo anunciando con ironía que no va a tratar el tema. No va a responder a la cuestión y lo que va a decir no corresponderá al tema anunciado: *Excusas*. Quizá les va a *responder* a los lectores y a los oyentes, puesto que se dirige a ellos, pero quizá sin responder a la cuestión, a sus preguntas o a lo que esperan. Primera frase: «*The subject of this paper,* Excuses, *is one not to be treated, but only to be introduced, within such limits*».

Se excusa, pues, por no tratar con seriedad de la excusa, y por permanecer o dejar así en la ignorancia respecto a lo que quiere decir *excusarse*. Y ello en el momento que (¿contradicción realizativa?) empieza por excusarse él mismo, por fingir que lo hace, más bien, por excusarse por no tratar el tema de la excusa.

¿Lo habrá tratado? Quizá. El lector es el que ha de juzgar, el destinatario el que ha de decidir. Es como una tarjeta postal de la que el destinatario virtual tuviese que decidir si la recibirá o no, y si es a él, en efecto, a quien está dirigida. La firma queda abandonada a la iniciativa, a la responsabilidad, a la discreción del otro. Al trabajo. Se firmará, si se firma, en el momento que llega a destino, no en el origen. (En cuanto a la hipótesis según la cual un Austin se habría dejado sorprender, también él, ya él, en una «contradicción realizativa», él, sin el cual ni siquiera se hubiese podido formular la sospecha al respecto, que se nos permita sonreír de ello con su espectro. ¡Como si fuese posible superar una «contradicción realizativa»! ¡Y como si fuese posible excluir que un Austin haya jugado un poco con fuego!)

¿Se atrevería a hacer esto un gran filósofo tradicional? ¿Cabe imaginar a Kant o a Hegel confesando que no va a tratar el tema anunciado? ¿Cabe verlo, por ejemplo, excusándose por no satisfacer la excusa, el tema o el título anunciado, «Un alegato en pro de las excusas», «*within such limits*»?

«Un alegato en pro de las excusas» siempre podría (quizá) no haber sido más que el título que nombrase el único gesto singular, ese día, de un Austin, o la escena, en una palabra, que hace éste, y ningún otro, cuando pide que se le excuse por no tratar el tema. Un título es siempre un nombre. Aquí, la referencia de ese nombre es lo que hace Austin (pide excusas) y no aquello de lo que trata, puesto que se excusa por no tratarlo. Quizá no haya hecho más que introducir al tema dando un ejemplo, el suyo, aquí ahora: a saber, que se excusa por no tratar el tema. Pero, desde el momento que introduce a él, sabe de qué debería hablar y, por consiguiente, ha empezado a tratarlo, al tiempo que dice ser incapaz de hacerlo «*within such limits*».

Me dan muchas ganas de tomarlo como modelo, es decir, de

ejemplo, o de pretexto —o de excusa—. Recordemos a Rousseau quien, a propósito del famoso episodio de la cinta robada, confiesa en sus *Confesiones* (libro II): «Me excusé con el primer objeto que se brindó».

RESPONDER — DE LAS ANALOGÍAS (AFORÍSTICA III)

Por lo demás, si se respondiese constantemente al otro, si se respondiese exactamente, completamente, adecuadamente, si se ajustase perfectamente la respuesta a la pregunta, a la demanda o a lo que se espera, ¿se estaría respondiendo todavía? ¿Pasaría algo? ¿Sucedería un acontecimiento? ¿O sólo la culminación de un programa, una operación calculable? Para ser digna de ese nombre, ¿acaso toda *respuesta* no debe *sorprender* por alguna novedad irruptiva? ¿Por lo tanto, por un desajuste anacrónico? ¿No debe responder «de soslayo respecto a la pregunta», en resumidas cuentas?, ¿*justamente* y *justo* de soslayo respecto a la pregunta? ¿No en cualquier lugar, de cualquier manera, cualquier cosa, sino *justo* y *justamente* de soslayo respecto a la pregunta, en el preciso momento que, no obstante, hace lo que sea para dirigirse al otro, verdaderamente, esperando al otro, en unas condiciones consensualmente definidas (contrato, reglas, normas, conceptos, lengua, código, etc.) y ello, con toda *rectitud*? ¿Cómo sorprender con toda rectitud? Esas dos condiciones de la respuesta parecen incompatibles, pero tan irrefutables, en mi opinión, una como otra. Éste es quizá el atolladero en el que me encuentro, y paralizado. Ésta es la aporía en la que me he metido. Me encuentro ahí dentro, en verdad, antes incluso de instalarme yo mismo en ella.

Si pudiese tratar mi tema y responder a muchas cuestiones virtuales, quizá me tentase *retraducir*, con grandes riesgos, todas las problemáticas que con tanta fuerza han elaborado los ensayos que aquí me preceden. Me tentaría *reformular*las dentro de la gran cuestión del lenguaje ordinario. Sólo dos ejemplos, en la dirección de los preciosos análisis de John Sallis y de Karel Thein que nos ayudan a repensar, de forma diferente pero con la misma fuerza y necesidad, nuestra memoria filosófica, allí donde ésta contrae una deuda con el idioma griego: ¿por dónde pasa la frontera, dentro de una lengua así denominada natural, por consiguiente, no totalmente formalizable, entre el uso ordinario y el uso filosófico? ¿Cómo proceder, por ejemplo, cuando se utilizan, en la vida cotidiana de Grecia, pero también, en adelante, en el corpus platónico, palabras como *pharmakon* (veneno y/o remedio, a veces de forma indecidible) o *khora* (lugar corriente, localidad,

pueblo, etc.), *versus* la única *khora* del *Timeo* que, a pesar de tantas apariencias, ya no tiene ninguna relación, ni siquiera de *analogía*, con la anterior? (Esta cuestión de la *analogía* nos espera allí donde Thein nombra justamente los «límites de la analogía»; tendré que volver sobre ello pues ésta regirá sin duda todo mi discurso; me proporcionará la forma más general de mi interpelación a los autores de los artículos aquí reunidos.)

En una palabra —que no será la última—: ¿cómo, de acuerdo con qué economía, con qué transacción, tratar de la analogía? ¿De la analogía (1) entre unas relaciones de analogía y de la analogía (2) entre unas relaciones de heterología, *entre* el mantenimiento *y* la ruptura de la analogía? ¿La primera analogía es posible o imposible, legítima o abusiva? ¿Cómo explicar que la relación (*logos*) de analogía sea denominada con uno de los términos de la relación de proporcionalidad, por ejemplo, entre *logos* y alma, *pharmakon* y cuerpo? Ésta es una cuestión que Thein ha elaborado extraordinariamente bien. Atravesará toda esta discusión de manera más o menos visible. Una cuestión análoga parece imponerse sobre los distintos usos de la palabra *khora* en la vida corriente y en el discurso filosófico, pero también en unos contextos filosóficos (por ejemplo, la *República* y el *Timeo*) a la vez comunes *y* heterogéneos. Dichos contextos parecen tener entre sí unas relaciones de analogía articulable *y* de disociación irreductible, podría decirse aforística o diaforística; son radicalmente intraducibles la una a la otra, al menos si nos interesa la estabilidad de lo que aquí se llama un contexto discursivo. Sobre todo en determinados pasajes que Sallis descubre y analiza con rigor, cuando la palabra *khora* parece tener un sentido distinto del que tiene en el *Timeo* (sin relación con el Bien y el *epekeina tes ousias*) y designa, entonces, el lugar del sol mismo, «*where the good and the khora are brought into a very remarkable proximity*».

Y he aquí, atrapada en el lenguaje ordinario de varias lenguas naturales, la sintaxis de una primera cuestión, de un primer problema. Se trata del problema *a priori* suplementario de un complemento. Del complemento de una palabra de la lengua que es un verbo: *responder*, sí, habría que hacerlo, aquí ahora. Sí, se podría intentar, estar tentado de intentarlo, cierto, pero ¿responder *a quién?, ¿ante quién?, ¿de qué?, ¿y qué?* En cuanto a «responder», por la gramática del verbo y la pragmática del acto, debemos estimar *cuatro complementos y cuatro sintaxis*.

1. Primera respuesta quizá posible acerca de la respuesta, pues, y, en primer lugar, con vistas a los *dos primeros complementos (¿a*

quién?, ¿ante quién?): responder *a* cualquiera, por consiguiente, y *ante* cualquiera que, por lo menos, haya *leído*, ésta es la primera condición, *leído* y, por supuesto, comprendido, analizado, incluso escrito los textos que preceden aquí al mío, es decir, algunos trabajos anteriores de los que éstos mismos tratan, por ejemplo, disculpen la poca cantidad, los de la gran tradición canónica, desde Platón y Aristóteles hasta Kant, Hegel, Husserl o Heidegger, etc., en su relación con la ciencia, pero también los que hoy descienden de ella de forma más o menos legítima y de una manera menor, entre los cuales están los míos, como hipótesis: todos nosotros estamos aquí unidos por el contrato que nos propuso el director de la *Revue Internationale de Philosophie*. Se supone que cualquier lector acepta semejante contrato, lo mismo que lo hacen aquellos cuyos nombres aparecen en el índice.

2. Segunda respuesta quizá posible acerca de la respuesta, la que creo que debo elegir en todo caso, pero esta vez con vistas a los *dos últimos complementos (¿de qué?, ¿y qué?)*: no se trata de responder *de* lo que he escrito (¿acaso puedo responder *de ello*, yo, de forma responsable?, ¿acaso no hablan ellos de eso con más lucidez que yo?), sino quizá responder (y he aquí *qué*) diciendo algunas palabras, *within such limits*, de las cuestiones, dificultades, aporías, atolladeros, ya no me atrevo a decir «problemas», en medio de los cuales forcejeo actualmente y me enredaré, sin duda, durante mucho tiempo.

Una de las fórmulas económicas de ese enredo, la tomaré prestada (para pedir perdón o presentar disculpas) al seminario que estoy dando en este momento sobre el perdón, la excusa y el perjurio. Es la siguiente, en toda su desnudez y aparentemente muy simple: *no se perdona más que lo imperdonable*. Si se perdona sólo lo que ya es perdonable, no se perdona nada. Desde ese momento, el perdón no es *posible, como tal*, más que allí donde, ante lo imperdonable, parece por lo tanto *imposible*.

Tal y como intento mostrar en otro lugar más concretamente, menos formalmente pero de forma más consecuente, esto nos obliga a pensar lo *posible* (la *posibilidad* del perdón, pero también del don, de la hospitalidad; y la lista no está cerrada, por definición, es la de todos los *incondicionales*) *como lo imposible mismo*. Si lo *posible «es» aquí lo im-posible*, si —como a menudo me he arriesgado a decirlo en unos temas distintos pero de manera, por consiguiente, relativamente formalizable— la «condición de posibilidad» es una «condición de imposibilidad», entonces ¿cómo hay que re-pensar el pensamiento de lo posible, el que nos llega del fondo de nuestra tradición (Aristóteles, Leibniz, Kant, Bergson, etc., Heidegger también, cuya utilización de

las palabras «*mögen*» y «*Vermögen*», especialmente en la *Carta sobre el humanismo*[6], merecerían aquí un tratamiento aparte, etc.)?

¿Cómo hay que entender la palabra «posible»? ¿Cómo hay que leer lo que la afecta negativamente en torno al verbo «ser», para que las tres palabras de esta proposición, «lo posible "*es*" lo imposible», ya no se asocien por medio de un simple juego verbal, de una paradójica lúdica o de una facilidad dialéctica? Pero, ¿cómo hay que comprender que terminen minando seriamente y necesariamente la proposicionalidad misma de esa proposición del estilo *S es P* (*lo posible «es» lo imposible*)? Por lo demás, ¿es ésta una *pregunta* o un *problema*? Y ¿cuál es la connivencia entre ese pensamiento de lo *posible im-posible* y la instancia del «quizá» que recordé más arriba?

Como ya parece que he apostado, para hacer que tiemble un poco, por la distinción entre «quién» y «qué» (¿responder a *quién?*, ¿ante *quién?*, pero asimismo ¿de *qué?* y ¿*qué?*), permítaseme precisar que, en mis trabajos que están en marcha y sobre todo en la enseñanza (por ejemplo, desde hace algunos años, sobre el don, el secreto, el testimonio, la hospitalidad, el perdón, la excusa, el juramento o el perjurio), intento alcanzar un lugar *desde* el cual esa distinción entre «quién» y «qué» termina por aparecer y por determinarse, dicho de otro modo, un lugar «anterior» a esa distinción, un lugar más «viejo» o más «joven» que ella, un lugar asimismo que a la vez ordene la determinación pero también haga posible la traducción terriblemente reversible del «quién» en «qué».

6. Habría que reconstituir y problematizar aquí el contexto en donde aparecen proposiciones como éstas: «Hacerse cargo (*annehmen*) de una "cosa" o de una "persona" en su esencia, es amarlas: desearlas (*sie lieben: sie mögen*). Este deseo (*Dieses Mögen*) significa, si se lo piensa más originariamente: don de la esencia (*das Wesen schenken*) [...] El Ser en tanto que deseo-que-culmina-en-poder (*als Vermögend-Mögende*) es lo posible (*das Mög-liche*). Es, en tanto que es el elemento, la "fuerza tranquila" del poder amante (*des mögende Vermögens*), es decir, de lo posible (*das heisst des Möglichen*). Bajo el dominio de la "lógica" y de la "metafísica", nuestras palabras "posible" (*möglich*) y "posibilidad" (*Möglichkeit*) no son, de hecho, pensadas sino en contraposición a "realidad" (*Wirklichkeit*), es decir, a partir de una interpretación determinada —metafísica— del Ser concebido como *actus* y *potentia*, oposición que se identifica con la de *existentia* y *essentia*» (*Lettre sur l'humanisme*, trad. francesa de R. Munier, Aubier, Paris, 1964, pp. 34-37 [trad. castellana de R. Gutiérrez Girardot, Taurus, Madrid, ³1970, pp. 11]).

Respecto de todos estos problemas, cf. la notable obra de Richard Kearney, *La Poétique du possible*, Vrin, Paris, 1984. En lo que se refiere a cierto pensamiento de «lo más imposible» o de «lo más que imposible» como posible («*Das überunmöglischste ist möglich*», Angelus Silesius), me permito remitir a *Sauf le nom*, Galilée, Paris, 1993, pp. 32 ss. Todas las aporías de lo posible-imposible o de lo más-que-imposible estarían de este modo «alojadas» pero también «desalojarían» «dentro» de lo que se llama tranquilamente el deseo, el amor, el movimiento hacia el Bien, etc.

¿Por qué denominar eso un *lugar*, un emplazamiento, un espaciamiento, un intervalo, una especie de *khora*?

REGLAS PARA LO IMPOSIBLE (AFORÍSTICA IV)

Arrancar a toda velocidad, como suele decirse. De nuevo les pido perdón y vuelvo a empezar de otro modo.

Michel Meyer me ofreció o me pidió generosamente que respondiese, si ésa es la palabra oportuna. Cometí la imprudencia de prometerlo y, por consiguiente, de correr el riesgo del perjurio. Tras varias lecturas admirativas de todos estos textos potentes, lúcidos y generosos, mi retraso no habrá sido, sin embargo, sino el de una carrera inquieta y febril, cada vez más lenta y cada vez más rápida. Más lenta y más rápida a la vez, la ver si entienden eso! Una premura me precipitaba entonces, con la que, como suele decirse, yo corría hacia el fracaso. Iba hacia un desastre que veía llegar cada vez mejor, sin poder hacer nada. Evidentemente, no quería que el silencio de una no-respuesta pudiese interpretarse, equivocadamente por supuesto, como altanería o ingratitud. Pero, evidentemente también, no podía, en un tiempo limitado y un número de páginas proporcionalmente también reducido, «*within such limits*» (Austin), pretender responder a tantos textos diferentes en cuanto al tratamiento, al estilo, al corpus tratado, a la problemática elaborada, a tantas interpelaciones tan exigentes por la fuerza y la acribia de las cuestiones, la riqueza de las proposiciones y la profundidad de las preocupaciones cuya responsabilidad asumen. A la insuficiente suficiencia de una respuesta rápida o breve se habría añadido entonces una especie de irresponsabilidad filosófica.

No escaparé sin duda ni a la una ni a la otra. Por lo menos, habré comenzado quizá por confesar el fracaso y la culpa —y por pedir perdón—. Aunque sólo sea para mantener un poco mejor, precisamente acerca del perdón, la proposición que dije hace un momento. Desde el momento que la *posibilidad* del perdón, si lo hay, consistiría en una cierta *im-posibilidad*, ¿puede concluirse de ello que, entonces, hay que *hacer lo imposible*? ¿Y hacerlo con palabras, sólo con palabras? ¿Hay que hacer lo imposible para que advenga un perdón como tal?

Quizá, pero no se puede erigir eso como ley, como norma, como regla o como deber. No debería haber un «hay que» para el perdón. Éste siempre «debe» seguir siendo gratuito e imprevisible. Nunca se da ni se perdona «en conformidad con un deber» (*pflichtmässig*), ni siquiera «por deber» (*eigentlich aus Pflicht*), por retomar la acertada distinción kantiana. Se perdona, si se perdona, más allá de todo imperativo categórico, más allá de la deuda y del deber. Y, no obstante, *habría que* perdonar. ¿Qué implica, en efecto, el perdón infinito, el perdón «hiperbólico» y, por lo tanto, incondicional, aquél cuyo «mandamiento» parece llegarnos, por herencia, de la tradición abrahámica, reemplazada de distintas maneras por san Pablo y por el Corán? ¿Implica acaso, como su condición (condición de la incondicionalidad misma, por consiguiente), que se pida el perdón y se confiese la culpa, como lo recuerda con tanta contundencia Jankélévitch[7]? Pero, entonces, ya no sería incondicional. De nuevo condicionado, ya no sería el perdón puro, volvería a ser imposible, imposible de otro modo. O bien, ¿no puede ser incondicional y, por lo tanto, posible *como incondicional* más que si se perdona lo imperdonable (por consiguiente, si se convierte en posible *como* imposible)? ¿No puede ser lo que debe ser, incondicional, más que si ya ni siquiera exige esa confesión o ese arrepentimiento, ese intercambio, esa identificación, ese horizonte económico de reconciliación, de redención y de salvación?

Yo estaría tentado de pensarlo a la vez *en* y *contra* esa poderosa tradición. ¿Qué quiere decir, en esas condiciones, «heredar» una tradición, desde el momento que se piensa a partir de ella, en su nombre, ciertamente, pero precisamente *contra ella en su nombre*, contra eso mismo que ella habrá creído que debía salvar para sobrevivir al perderse? De nuevo, la posibilidad de lo imposible: la herencia no sería posible a no ser que se torne im-posible. Ésta es una de las definiciones posibles de la deconstrucción, justamente como herencia. La propuse un buen día: la deconstrucción sería quizá «la experiencia de lo imposible»[8].

Ahora, sin diferirlo más, sin dedicar más espacio y tiempo a introducir tantos temas que no trataré, tengo que presentar y justificar, tanto como se pueda, la regla que he creído que debía elegir para

7. Por ejemplo, en *Le Pardon*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p. 204, y «Nous a-t-on demandé pardon?», en *L'imprescriptible (1948-1971)*, Le Seuil, Paris, 1986, pp. 47 ss.

8. «... la deconstrucción más rigurosa no se ha presentado nunca como ajena a la literatura ni, sobre todo, como algo *posible* [...] no pierde nada por confesarse imposible, y quienes se regocijasen por eso demasiado rápido, no pierden nada por esperar. El peligro para una tarea de deconstrucción sería antes bien la *posibilidad*, y convertirse en un conjunto disponible de procedimientos regulados, de prácticas metódicas, de caminos accesibles. El interés de la deconstrucción, de su fuerza y de su deseo, si los tiene, es cierta experiencia de lo imposible [...] la experiencia de lo otro como invención de lo imposible, en otros términos, como la única invención posible» («Psyché, Invention de l'autre», en *Psyché, Inventions de l'autre*, ed. cit., pp. 26-27 [trad. castellana —de este texto de Derrida— de M. Rodés de Clérico y W. Neira Blanco, en *Diseminario*, L. Bock de Behar (coord.), XYZ, Buenos Aires, 1987, p. 64]).

limitar la gravedad de esta larga insuficiencia. No podría, «*within such limits*», responder de forma detallada a cada uno de los textos que acabamos de leer; sería preciso un artículo por página, por lo menos. Pero ni puedo ni quiero tampoco reagrupar mis respuestas por temas generales corriendo el riesgo de borrar la originalidad firmada de cada uno de los textos que he podido leer. Por último, en ninguno de ellos he encontrado nada que objetar, ni siquiera que alegar para defender mi trabajo pasado (otra manera de decir que estos textos son no sólo corteses y generosos sino, en mi opinión, impecables en la lectura y la discusión que así abren). Por lo tanto, me he resignado finalmente a proponerme y, dicho de otro modo, a proponer, siguiendo algunas reglas, una serie más o menos disyunta de *casi* proposiciones. Dado que éstas conciernen al trabajo mío que está en marcha y a las dificultades a través de las cuales éste sigue estando por venir para mí, estas *casi* proposiciones resonarían o razonarían «de soslayo»; corresponderían, desplazando ligeramente la consonancia, a las inquietudes, preocupaciones, cuestiones de quienes me hacen aquí el honor de interesarse por lo que he podido escribir. Lo cual equivale a decir que, limitadas a unas cuantas páginas de rigor, estas *casi* proposiciones, como ya se ve, resultarán, por lo menos a primera vista, *aforísticas*. Pero ¿se puede prescindir de toda discontinuidad en una argumentación? Bien es verdad que hay saltos y saltos. Se puede alegar a favor de algunos hiatos: algunos son mejores que otros.

Semejantes *casi* proposiciones aforísticas son y seguirán siendo, por otra parte, *oblicuas* en su relación con los textos con los que trataré siempre, no obstante, de conectarlas. Haciendo cualquier cosa para responder *justamente de soslayo*. Pero eso no quiere decir que me dejaré vencer por alguna *oratio oblicua* o que intentaré andarme con rodeos. Incluso allí donde parece imposible, y justamente ahí, se precisa, como dije más arriba, una *rectitud*. De forma inflexible. Si multiplico desde hace un rato los rodeos y las contorsiones, inclusive ahí donde pido humildemente perdón y conmiseración por ello, es porque aquí estoy, estoy metido, me he metido en una posición insostenible y ante una tarea imposible. Perdón y piedad: *mercy*.

SÍ A LA HOSPITALIDAD (AFORÍSTICA V)

Los *problemas* de la respuesta y del retraso acaban de anunciarse de esta manera. ¿Tengo derecho todavía, habiendo leído a Michel Meyer, a denominarlos así, a llamarlos «problemas»? E, imprudentemente, he hablado hace un momento de «proposiciones». Precisar, como

lo he hecho, «*casi* proposiciones» es, sin duda, prestar atención al problema de la proposicionalidad que justamente subraya Meyer[9].

Pero ese *casi*, por sí mismo y solo, no hace avanzar mucho las cosas. Para eso, sería preciso otro concepto.

9. «*We should be more* radical *than deconstruction, and completely leave the realm of propositionalism. Derrida's thought* invites *us to do so.*» Acabo de subrayar dos palabras.

A. Subrayo, por una parte, la palabra «invita» por razones que se esclarecerán, así lo espero, más adelante. La hospitalidad incondicional, la hospitalidad a la vez pura e im-posible, ¿habrá que decir que responde a una *lógica de la invitación* (cuando la ipseidad del en-casa acoge al otro en su propio horizonte, cuando plantea sus condiciones, pretendiendo saber a *quién* va a recibir, esperar e invitar, y *cómo, hasta qué punto, a quién* le es *posible* invitar, etc.) o bien a una *lógica de la visitación* (el anfitrión, entonces, dice que sí a la venida o al acontecimiento *inesperado e imprevisible* del que viene, en cualquier momento, con antelación o con retraso, en absoluta anacronía, sin ser invitado, sin hacerse anunciar, sin horizonte de espera: como un mesías tan poco identificable y tan poco anticipable que el nombre mismo de mesías, la figura del mesías y, sobre todo, del mesianismo, revelarían todavía cierta prisa por hacer prevalecer la invitación frente a la visitación)?

¿Cómo conformarse al sentido de lo que se denomina un acontecimiento, a saber, la venida inanticipable de *lo* que viene y de *quien* viene, al no ser entonces el sentido del acontecimiento sino el sentido del otro, el sentido de la alteridad absoluta? La *invitación* conserva el control y recibe en los límites de lo posible; no es, por consiguiente, pura hospitalidad; economiza la hospitalidad, pertenece todavía al orden de lo jurídico y de lo político; la *visitación*, por su parte, exige por el contrario una hospitalidad pura e incondicional que acoge lo que acontece como im-posible. La única hospitalidad posible, como pura hospitalidad, debería pues hacer lo imposible. ¿Cómo sería posible dicho im-posible? ¿Cómo se convertiría en éste? ¿Cuál es la mejor transacción —económica y aneconómica— entre la lógica de la invitación y la lógica de la visitación? ¿Entre su analogía y su heterología? ¿Qué es, entonces, la experiencia, si es ese devenir-posible de lo imposible como tal? No estoy seguro de haber practicado o preferido la invitación antes que la espera sin espera de la visitación, pero no podría jurarlo.

B. Por otra parte, subrayo también la palabra *radical*, a saber el poderoso motivo metafísico de la radicalidad cuya necesidad recuerda esta palabra. Hace pensar en las figuras de la raíz, de la profundidad, del origen así llamado radical, etc., desde Aristóteles (para quien las causas son «raíces») hasta Husserl —y todos los «fundacionalismos», como se dice en el mundo del pensamiento anglosajón en el transcurso de debates a los que jamás he podido, lo confieso, ajustar mis premisas—. Pues, dado que me considero fundacionalista y anti-fundacionalista, de un contexto problemático a otro, de una estrategia interrogativa a la otra, no sé, por consiguiente, utilizar esa «palabra» *en general*: en general soy y sigo siendo «*casi* fundacionalista». ¿Ese motivo de la radicalidad, como figura y como inyunción irrefutable, acaso no está precisamente sometido a la turbulencia de una deconstrucción? Ésta jamás ha aspirado al radicalismo y, en todo caso, jamás ha consistido en una sobrepuja de radicalidad. Queda que un exceso en relación a esto puede ciertamente no hacer daño (el radicalismo es, en efecto, recomendable para toda filosofía; es, sin duda, la filosofía misma) pero corre el riesgo de no cambiar de terreno, de no cambiar el terreno sometido a la turbulencia sísmica a la que me acabo de referir. Por eso, justo arriba, allí donde está la llamada de

Nunca he encontrado ningún concepto que quepa en una palabra. ¿Hay que sorprenderse de esto? ¿Ha habido alguna vez algún concepto que sea verdaderamente nombrable? Quiero decir ¿nombrable con un solo nombre o con una sola palabra? El concepto exige siempre frases, discursos, trabajo y proceso: texto, en suma. Por ejemplo, *khora* no designa sin duda el mismo concepto en el *Timeo* que en la *República* (516b, pasaje citado por Sallis). Podría decirse que es únicamente un homónimo, casi otra palabra. Las consecuencias de esa necesidad (de lo que considero en todo caso una experiencia irrefutable) me parecen temibles pero ineludibles. A veces tengo la impresión de no haber hecho otra cosa, nunca, más que intentar ser coherente al respecto. Quizá hubiese querido levantar acta, simplemente, y dar testimonio de dicha necesidad.

Pero no es nada fortuito, sin duda, que la modalidad del «*casi*» (o la ficción lógico-retórica del «como si») se me haya impuesto a menudo para hacer una frase con una palabra y, sobre todo, ante todo, con frecuencia se ha señalado y comentado, en torno a la palabra «trascendental». Cuestión de contexto y de estrategia problemáticas, sin duda: *aquí*, es preciso reafirmar constantemente la cuestión de tipo trascendental y, *allí*, casi simultáneamente, preguntarse también por la historia y los límites de lo que se denomina «trascendental».

Pero, antes que nada, había que hacerse cargo de la posibilidad esencial de un «como si» que afecta de ficcionalidad, fantasmaticidad, espectralidad *posibles* a todo el lenguaje y a toda la experiencia. Esta palabra, «trascendental», no es un ejemplo más entre otros. La categoría de «casi trascendental» ha desempeñado un papel deliberadamente equívoco pero determinante en muchos de mis ensayos. Rodolphe Gasché orientó hacia ésta una potente interpretación[10]. Por supuesto, la utilización que tuve que decidirme a hacer del «casi», o del «ultratrascendental»[11], es todavía, era ya una manera de salvar, al tiempo que la traicionaba, la herencia de la filosofía, a saber, la petición de la condición de posibilidad (del *a priori*, de lo originario o del fundamento, otras tantas formas diferentes de la misma exigencia radical y de toda «cuestión» filosófica). Era asimismo comprometerse, sin disimularse uno mismo la dificultad, con la tarea de pensar todavía lo que quiere decir lo «posible», como lo «imposible», y de hacerlo en torno a la susodicha «condición de posibilidad», a menudo demostrada como «condición de imposibilidad». Lo que así se dice de la condición de posibilidad vale, por analogía, para el «fundamento», el «origen», la «raíz» de la «radicalidad», etc.

esta nota, subrayo esos engorrosos «casi» con los que tan a menudo he cargado. Sobre *deconstrucción y radicalidad* y por simple afán de brevedad, *within such limits*, me permito remitir, entre los textos más recientes, a *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993, pp. 148 ss. [trad. castellana de J. M. Alarcón y C. de Peretti, Trotta, Madrid, ⁴2003, pp. 104 ss.].

10. Concretamente en *The Tain of the Mirror, Derrida and the Philosophy or Reflection*, Harvard, 1986; trad. francesa *Le Tain du miroir, Derrida et la philosophie de la réflexion*, trad. e intr. M. Froment-Meurice, Galilée, Paris, 1995, sobre todo, p. 293.

11. *De la grammatologie*, ed. cit., sobre todo, p. 90 [trad. castellana, p. 80].

Antes incluso de haber empezado a nombrarlos para confesar mi culpa, los *problemas* conjuntos de la respuesta y del retraso habrán sido tratados como poco por tres de mis colegas: por Michel Meyer (quien vuelve a poner en funcionamiento la cuestión de la cuestión y, por consiguiente, la cuestión de la respuesta, de la «*answerhood*» puesta en ecuación con la «*propositionality*»: «*answerhood, i.e. propositionality*», pero también de la «*problematological difference*» como «*différance... when we leave propositionalism*»; y la *différance* es asimismo una especie de retraso originario), por Daniel Giovannangeli (quien recuerda todo lo que el retraso, o la *Nachträglichkeit*, rige allí donde esa «anacronía», la «anacronía del tiempo mismo»... «bordea y desborda a la filosofía»[12]), por John Sallis, finalmente (para quien la cuestión o la respuesta del retorno a las cosas mismas, la filosofía *misma*, implica, como «*The very opening in question*», la apertura de un intervalo que retrasa (respecto de) la inminencia misma: «*to intend to begin, to be about to begin, is also to delay, to defer the very beginning that one is about to make*», lo cual, como puede suponerse desde hace un buen rato, todavía sigo haciendo aquí sin miramientos).

Respuesta y retraso, pues: una respuesta, al menos según el sentido común, es siempre segunda y secundaria. Tiene retraso respecto de la cuestión o la demanda, respecto de la espera en todo caso. Y, sin embargo, comienza por una respuesta. Si tuviese que resumir, con una paradoja elíptica, el pensamiento que no ha dejado de atravesar

12. Más allá de las luminosas lecturas con las que, desde hace algunos años [cf., concretamente, su libro *La Passion de l'origine* (Galilée, Paris, 1995) y sus artículos en *Le Passage des frontières* y *Passions de la littérature* (Galilée, Paris, 1994 y 1996 respectivamente)], Giovannangeli me remite a una herencia sartreana que, gracias a él, puedo reinterpretar, me habría gustado proseguir aquí, en este sentido, la discusión de lo posible-imposible como ley del deseo o del amor (en Heidegger y en relación con otro pensamiento del *Ereignis* —se traduzca o no esta palabra por «acontecimiento»—). Lo haría, si tuviésemos el espacio y el tiempo necesarios, teniendo en cuenta lo que Giovannangeli desarrolla en torno a la «posibilidad de un afecto inconsciente».

todo lo que digo o escribo[13], hablaría de una *respuesta originaria*: el «sí», en todas partes donde está implicado ese consentimiento indispensable (es decir, en todas partes donde se habla y se interpela al otro, aunque sea para negar, discutir, oponerse, etc.), es, ante todo, una respuesta. Decir «sí» es responder. Pero nada precede a esta respuesta. Nada precede su retraso ni, por consiguiente, su anacronía.

Al venir *después de* ellos, después de los textos y de los autores que acabamos de leer, sin juzgar posible o necesario hacer otra cosa que escucharlos y pedir que se los lea y relea, describiré únicamente el movimiento en el que me siento comprometido a este respecto. Aunque nunca la limite a la forma proposicional (en cuya necesidad también creo, por supuesto), jamás he creído tener que (ni que nadie pueda o deba poder) renunciar a la cuestión, a ninguna forma de cuestión, a cierta «*primacy of questionning*» (Michel Meyer), como a lo que vincula la cuestión con el problema, con la *problematización*. ¿Hay alguna vez una cuestión que no vaya de la mano de algún problema, es decir, de alguna elaboración, de alguna sintaxis, de alguna diferencialidad articulable, por una parte, pero también, por otra, de alguna protección de sí misma? Porque la problematización es, ciertamente, la única organización *consecuente* de una cuestión, su gramática y su semántica, pero también una primera medida *apotropaica* para protegerse de la cuestión más desnuda, a la vez la más inflexible y la más desarmada, la cuestión del otro cuando *me pone en cuestión* en el momento en que me interpela. He intentado, en otra parte, hacerme cargo de ese «escudo» del «*problema*». El *problema* designa asimismo «el sustituto, el suplente, la prótesis, aquello o aquel que *ponemos delante* para protegernos disimulándonos, aquel(lo) que está en el lugar o en nombre del otro»[14].

La problematización ya es una organización articulada de la respuesta. Esto vale en todas partes, sobre todo en la historia de las con-

13. Decir o escribir es a la vez asumir la herencia de la lengua natural y del lenguaje ordinario *al tiempo que los formaliza*, que los hace plegarse a esa abstracción formalizadora cuyo poder detentan originariamente: la utilización de una palabra o de una frase, por simples y ordinarias que sean, la puesta en funcionamiento de su poder ya es, por identificación de palabras iterables, una idealización formalizadora; por consiguiente, no hay lenguaje *puramente* ordinario como tampoco hay lenguaje *puramente* filosófico, formal o, en cualquier sentido que sea, extraordinario. En este sentido, si bien es verdad que no hay «última palabra», como dice Austin, resulta difícil decir, como él hace, que el lenguaje ordinario sea la «*primera* palabra», una palabra simplemente e indivisiblemente «primera».

14. *Passions*, Galilée, Paris, 1993, pp. 266 ss.; pp. 81, n. 5 ss. También he interrogado el concepto foucaultiano de «problematización» en «Être juste avec Freud», en *Résistances — de la psychanalyse*, ed. cit., pp. 142-143 [trad. castellana, pp. 163 ss.].

figuraciones filosóficas o científicas. Cualquiera que sea el nombre con el que se las denomine, cualquiera que sea la forma en que se las interprete (paradigma, *episteme, themata*, etc.), esas configuraciones históricas que sirven de base a las cuestiones ya son unas posibilidades de respuestas. Pre-organizan, hacen posibles el acontecimiento, la invención aparente, el surgimiento y la elaboración de las cuestiones, su problematización, la reapropiación que las torna, por un momento, determinables y tratables.

Me parece que ahí hay, en la ineludibilidad de la cuestión, no sólo una esencia de la filosofía sino un derecho y un deber incondicionales, el fundamento conjunto de la filosofía como ciencia y como derecho. Dado que se recuerda esa incondicionalidad allí donde es obvia, tengo que precisar también lo siguiente: aunque yo nunca haya dejado de desarrollar todo lo que he escrito como *cuestión de la cuestión*[15], *esa misma necesidad* no se reduce a la cuestión. En tanto que necesidad doble, doble ley de lo ineludible y de la inyunción imperativa («es preciso»), ésta desborda la cuestión en el preciso momento que reafirma su necesidad. Al confirmar tan a menudo que todo comienza no con la cuestión sino con la respuesta, con un «sí, sí»[16] que es originariamente una respuesta al otro, no se trata de poner de nuevo en cuestión, como suele decirse, esa incondicionalidad sino de pensar a la vez su posibilidad y su imposibilidad, la una *como* la otra.

Hace unos treinta y cinco años, ya me preocupaba (¿diré que entonces me *preguntaba* acerca de ello?) por las «cuestiones que no son susceptibles de respuesta»[17]:

> Son, decía yo entonces, por nacimiento y por una vez, al menos, problemas que se plantean a la filosofía como problemas que no puede resolver.
>
> Quizás, incluso, estas cuestiones no son *filosóficas*, no son ya *de la filosofía*. Deberían ser, sin embargo, las únicas que pueden fundar

15. Cf., concretamente, *De l'esprit, Heidegger et la question*, Galilée, Paris, 1987, especialmente lo que concierne a la promesa, al *sí* antes de toda contraposición entre el *sí* y el *no*, y, sobre todo, lo que viene «antes de toda cuestión» (pp. 147 ss. [trad. castellana de M. Arranz, Pre-Textos, Valencia, 1989, pp. 151 ss.]; y *Politiques de l'amitié, passim*.

16. Sobre la repetición de este «sí, sí», me permito remitir a *Ulysse Gramophone, Deux mots pour Joyce*, Galilée, Paris, 1987, pp. 132 ss., y *passim* [trad. castellana de M. Asensi, en *Teoría literaria y deconstrucción*, M. Asensi (ed.), Arco/Libros, Madrid, 1990, pp. 127 ss., y *passim*], así como a «Nombre de oui», en *Psyché, Inventions de l'autre*, ed. cit., pp. 639 ss.

17. «Violence et métaphysique», en *L'écriture et la différence*, ed. cit., pp. 118 ss. [trad. castellana, pp. 108 ss.].

hoy la comunidad de lo que, en el mundo, se llama todavía los filósofos mediante un recuerdo, al menos, que habría que interrogar sin cesar [...].

Comunidad de la cuestión, pues, en esta frágil instancia en que la cuestión no está todavía suficientemente determinada como para que la hipocresía de una respuesta se haya *invitado* ya bajo la máscara de la cuestión, como para que su voz se haya dejado ya articular fraudulentamente en la sintaxis misma de la cuestión [...].

Comunidad de la cuestión acerca de la posibilidad de la cuestión. Es poco —no es casi nada—, pero ahí se refugian y se resumen hoy una dignidad y un deber intangibles de decisión. Una intangible responsabilidad.

¿Por qué intangible? Porque *lo imposible ya ha tenido lugar* [...] hay una historia de la cuestión [...] la cuestión ya ha comenzado [...]. Morada fundada, tradición realizada de la cuestión que sigue siendo cuestión [...] correspondencia de la cuestión consigo misma [...].

Que se me perdone una cita tan larga de un texto antiguo. ¿Diré que me excuso yo mismo por eso, una vez más? Más allá de la debilidad de la que se me podría acusar, quería en primer lugar reconocer una trayectoria que cruza, al menos, desde hace tanto tiempo, muchos motivos «problematológicos» elaborados por Michel Meyer, sobre todo cuando escribe, precisamente, que «*problematicity is historicity*». Pero, sorprendido yo mismo (¿puedo confesarlo sin parecer demasiado ingenuo o tontamente confiado respecto a lo que podría no ser sino inmovilismo y monotonía?) por la insistencia o la constancia de estas palabras y por la continuidad del desplazamiento, quería sobre todo localizar los motivos nuevos que sin ruptura, porque no dejan de ocuparme en mis seminarios de los últimos años, todavía no han sido abordados aquí mismo, en el conjunto de los textos. Anuncié, en efecto, que deseaba no tanto *responder* a todos los ensayos de este volumen cuanto *corresponder* con ellos situando antes bien algunas dificultades de mi trabajo en marcha. Las palabras subrayadas en la cita que acabo de hacer son, ante todo, indicaciones al respecto, y pistas para mí; apuntan hacia los temas y problemas que hoy me hostigan: otra forma de pensar el límite de lo filosófico respecto a cuestiones como la *hospitalidad* (*invitación/visitación*, y toda una cadena de motivos asociados a ella: la *promesa*, el *testimonio*, el don, el *perdón*, etc.), pero también a la prueba de un im-posible que no sería negativo. Semejante prueba implica otro pensamiento del acontecimiento, del «tener-lugar»: el im-posible solo tiene lugar; y el despliegue de una potencialidad o de una posibilidad que se encuentra ya ahí no constituiría nunca un acontecimiento o una invención.

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?

De ahí, la paradoja sin paradoja a la que intento llegar: la decisión responsable debe ser esa im-posible posibilidad de una decisión «pasiva», una decisión del otro en mí que no me exonera de libertad ni de responsabilidad alguna.

NECESIDAD DE LO IMPOSIBLE (AFORÍSTICA VI)

He dedicado muchos desarrollos de tipo aporético a «la modalidad singular de ese "imposible"». A propósito del *don* concretamente, en *Dar (el) tiempo:*

> [...] no se puede pensar, desear ni decir más que lo imposible, en la medida *sin* medida de lo imposible. Si se quiere retomar lo propio del pensar, del nombrar, del desear, puede ser que eso sea posible —posible como relación *sin* relación con lo imposible— en la medida sin medida de este límite: *no* se *puede* desear, nombrar, pensar, en el sentido propio —si lo hay— de estas palabras *más que* en la *desmesurada* medida en que *aún* o *ya* se desea, se nombra y se piensa, en la medida en que aún puede anunciarse lo que, sin embargo, no se puede *presentar* como tal a la experiencia, al conocimiento: en resumidas cuentas, aquí, *un don que no se puede hacer presente*[18].

La figura del «tiempo dado» había sido requerida mucho antes, y subrayada[19]. Esto seguía un desarrollo sobre la «posibilidad de lo imposible» que se enunciaba entonces como otro nombre del tiempo:

> Pero ya se ha señalado que esa imposibilidad, apenas constituida, se contradice, se experimenta como posibilidad de lo imposible. [...] El tiempo es un nombre de esta imposible posibilidad[20].

Más tarde, el concepto de invención obedecerá a la misma «lógica»:

18. *Donner le temps*, Galilée, Paris, 1991, pp. 45-46 y *passim* [trad. castellana de C. de Peretti, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 37 y *passim*].
19. «Ousia et Grammè...» (1968), en *Marges — de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972, p. 68 [trad. castellana de C. González Marín, Cátedra, Madrid, 1989, p. 95].
20. *Ibid*, p. 63 [trad. castellana, p. 89].

> La invención siempre es posible, es la invención de lo posible [...]. Por eso, la invención no sería conforme a su concepto, al rasgo dominante de su concepto y de su palabra más que en la medida en que, paradójicamente, la invención no invente nada, cuando en ella no viene lo otro y cuando nada viene al otro ni del otro. Pues lo otro no es lo posible. Por consiguiente, habría que decir que la única invención posible sería la invención de lo imposible. Pero una invención de lo imposible es imposible, diría el otro. Cierto, pero es la única posible: una invención debe anunciarse como invención de lo que no parecía posible; de no ser así, no hace sino explicitar un programa de posibles, en la economía de lo mismo[21].

En el intervalo, *La tarjeta postal...*[22] arrastra la misma necesidad con destino al destino, al concepto mismo de destino. Desde el momento que una carta *puede no llegar* a 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. De ahí la insistencia en la divisibilidad de la letra y de su destino:

> La divisibilidad de la letra —por eso hemos insistido en esa clave o en ese cerrojo de seguridad teórica del Seminario [de Lacan]: la atomística de la letra— es lo que aventura y extravía sin retorno garantizado la restancia de lo que sea: una carta *no siempre* llega a su destino y, dado que eso pertenece a su estructura, puede decirse que aquélla no llega nunca verdaderamente; que, cuando llega, su poder-no-llegar la atormenta con una deriva interna[23].

¿Por qué esa alusión a un *tormento*? Ésta nombra un sufrimiento o una pasión, un afecto a la vez triste y alegre, la inestabilidad de una inquietud propia de toda posibilitación. Ésta se dejaría asediar por el espectro de su imposibilidad, por el duelo de sí misma: el duelo de sí llevado dentro de sí, pero que le da también su vida o su supervivencia, su posibilidad misma. Pues dicha *im*-posibilidad abre su posibilidad, deja una huella, a la vez una oportunidad y una amenaza, *en* lo que torna posible. El tormento firmaría esa cicatriz, la huella de esa

21. «Invention de l'autre», en *Psyché, Inventions de l'autre* (1987), p. 59 [trad. castellana, p. 99].
22. *La Carte postale...*, Flammarion, Paris, 1980, Cf., sobre todo, pp. 133, 135, 517 [trad. castellana de H. Silva y T. Segovia, Siglo XXI, México, ²2001, pp. 122-124, 459-460].
23. *Ibid.*, p. 517 [trad. castellana, pp. 459-460].

huella. Pero eso también se dice, en *La tarjeta postal...*, a propósito de la «decisión imposible», aparentemente imposible, en tanto que no recae sino sobre el otro[24]. (Este motivo se explicitó ampliamente en *Políticas de la amistad*[25].) Nos volvemos a encontrar con él a propósito de Freud y del concepto de *Bemächtigung*, del límite o de las paradojas de lo posible como poder[26].

No hay nada fortuito en que ese discurso sobre las condiciones de posibilidad, allí precisamente donde su pretensión está obsesionada con la imposibilidad de superar su propia realizatividad, pueda extenderse a todos los lugares en donde alguna fuerza realizativa adviene o hace advenir (el acontecimiento, la invención, el don, el perdón, la hospitalidad, la amistad, la promesa, la experiencia de la muerte: posibilidad de lo imposible, imposibilidad de lo posible, la experiencia en general, etc. *Et caetera*, pues el contagio carece de límites; arrastra finalmente todos los conceptos y, sin duda, el concepto de concepto).

Prometer responder con rectitud, por consiguiente, *justo de soslayo* respecto a la cuestión: lo posible-imposible. Recordar que sobre la línea insostenible de ese posible-imposible se ha escrito todo lo que he podido escribir acerca de la destinerrancia, y fue siempre en el cruce de muchos trayectos dibujados y reinterpretados por los textos aquí reunidos. El riesgo del malentendido, la errancia de la respuesta de soslayo respecto a la pregunta es lo que siempre debe seguir siendo posible en ese ejercicio de la rectitud. Si no, no habría rectitud, ni ética de la discusión. Pero lo que yo propongo aquí no dibuja ningún «*ethical turn*», como ha podido decirse, lo mismo que tampoco lo hacen las anteriores alusiones a la responsabilidad, a la hospitalidad, al don, al perdón, al testimonio, etc. Intento únicamente llevar adelante con cierta coherencia un pensamiento comprometido desde hace tiempo con las mismas aporías. La cuestión de la ética, del derecho o de la política no surgió ahí de improviso, como a la vuelta de la esquina. La manera en que es tratada no siempre es, por lo demás, tranquilizadora para una «moral» —y quizá porque le pide demasiado.

La *posibilidad* de ese mal (el malentendido, la mala comprensión, el error) sería, a su manera, una oportunidad. Da (el) tiempo. Hace falta, pues, el «hace falta» de la falta, y que la adecuación siga siendo *imposible*. Pero no hay nada negativo, ontológicamente, en ese «hacer falta de la falta». Hace falta, si preferimos, que la *in*adecuación siga siendo *siempre posible* para que la interpretación en general, y la res-

24. *Ibid.*, p. 30 [trad. castellana, p. 33].
25. *Politiques de l'amitié*, pp. 87 ss. [trad. castellana, pp. 87 ss.].
26. *La Carte postale...*, pp. 430 ss. [trad. castellana, pp. 380 ss.].

puesta, sea *posible* a su vez. He ahí un ejemplo de esa ley que vincula lo posible con lo imposible. Porque una interpretación sin defecto, una comprensión de sí totalmente adecuada, no marcaría sólo el final de una historia agotada por su transparencia misma. Al prohibir el porvenir, éstas tornarían todo *imposible*, tanto el acontecimiento como la venida del otro, la venida al otro —y, por consiguiente, la respuesta, el «sí» mismo de la respuesta, el «sí» *como* respuesta—. Ésta no puede ser ajustada sino de forma excepcional; y, aun así, no se tiene ningún criterio previo ni objetivo para estar seguros de eso, para asegurarse de que la excepción tiene efectivamente lugar *como* excepción.

Quizá el asedio de la excepción podría indicar el paso, si no la salida. Digo, en efecto, el asedio, pues la estructura espectral dicta aquí la ley tanto de lo posible como de lo imposible, de su extraño entrelazamiento. La excepción siempre es necesaria. Se trata, quizá, de esa testarudez del «quizá», en su modalidad inaprensible pero asimismo irreductible a ninguna otra, frágil y, no obstante, indestructible. «Casi» o «como si», «quizá», «espectralidad» del *phantasma* (que también significa el re-aparecido): éstos son los componentes de otro pensamiento de lo virtual, de una virtualidad que ya no se rige por el pensamiento tradicional de lo posible (*dynamis, potentia, possibilitas*).

Cuando lo imposible *se hace* posible, el acontecimiento tiene lugar (posibilidad *de* lo imposible). Ésta es precisamente, irrefutablemente, la forma paradójica del acontecimiento: si un acontecimiento es solamente posible, en el sentido clásico de esa palabra, si se inscribe en unas condiciones de posibilidad, si no hace más que explicitar, desvelar, revelar, realizar lo que ya era posible, entonces ya no es un acontecimiento. Para que un acontecimiento tenga lugar, para que sea posible, es preciso que sea, como acontecimiento, como invención, la venida de lo imposible. Se trata de una pobre evidencia, una evidencia que no es nada menos que evidente. Ella es la que nunca habrá dejado de guiarme, entre lo posible y lo imposible. Ella es la que me habrá empujado tan a menudo a hablar de *condición de imposibilidad*.

Lo que está en juego no es, por lo tanto, nada menos que el potente concepto de *posible* que atraviesa el pensamiento occidental, desde Aristóteles hasta Kant y Husserl (después, de otra manera, hasta Heidegger), con todas sus significaciones virtuales o en potencia: el ser-en-potencia, precisamente, la *dynamis*, la virtualidad (bajo sus formas clásicas y modernas, pre-técnicas y técnicas), pero asimismo el poder, la capacidad, todo lo que torna hábil o que habilita, etc. La elección de esta temática posee un valor estratégico, ciertamente, pero com-

porta también un movimiento para ir más lejos, más allá de toda estratagema calculable. Comporta lo que se denomina la deconstrucción hacia una cuestión que hace temblar, atormentándola de esa forma desde dentro, la axiomática a la vez más potente y más precaria —impotente en su potencia misma— del pensamiento dominante de lo posible en la filosofía, una filosofía así sojuzgada en el poder de su dominación misma.

Pero, ¿cómo es posible, nos preguntaremos, que lo que torna posible torne imposible aquello mismo que torna posible, pues, y que introduzca, pero como su oportunidad, una oportunidad no negativa, un principio de ruina en aquello mismo que promete o promueve?

El *in-* de lo im-posible es, sin duda, radical, implacable, innegable. Pero no es simplemente negativo o dialéctico, *introduce* a lo posible, es *hoy su ujier*; lo hace venir, lo hace girar según una temporalidad anacrónica o según una filiación increíble —que, por lo demás, es asimismo el origen de la fe—. Porque aquél excede el saber, condiciona la interpelación al otro, inscribe todo teorema en el espacio y el tiempo de un testimonio («te hablo, créeme»). Dicho de otro modo —y se trata de la introducción a una aporía sin ejemplo, una aporía de la lógica antes que una aporía lógica—, he aquí un atolladero de lo indecidible por el que una decisión no puede no pasar.

Toda responsabilidad debe pasar por esa aporía que, lejos de paralizarla, pone en movimiento un nuevo pensamiento de lo posible. Le garantiza su ritmo y su respiración: diástole, sístole y síncope, latido de lo posible *im*-posible, de lo imposible como condición de lo posible. Desde el corazón mismo de lo im-posible, se oiría así la pulsión o el pulso de una «deconstrucción».

La condición de posibilidad daría, por consiguiente, una oportunidad a lo posible pero privándolo de su pureza. La ley de esa contaminación espectral, la ley impura de esa impureza, es lo que hay que reelaborar constantemente. Por ejemplo: la posibilidad del fracaso no está sólo inscrita, como un riesgo previo, en la condición de posibilidad del éxito de un realizativo (una promesa debe *poder no* ser mantenida, debe amenazar con no ser mantenida o con convertirse en una amenaza para ser promesa libre, e incluso para triunfar[27]; de ahí, la inscripción originaria de la culpabilidad, de la confesión, de la excusa y del perdón en la promesa). Debe seguir marcando el acontecimiento, incluso cuando éste triunfa, como la huella de una imposibilidad, a

27. Sobre esa imposible posibilidad, esa *im*-posibilidad como pervertibilidad, como perversión siempre posible de la promesa en amenaza, cf. «Avances», Prefacio a S. Margel, *Le Tombeau du Dieu artisan*, ed. cit.

veces su memoria y siempre su asedio. Esta im-posibilidad no es, por lo tanto, simplemente lo contrario de lo posible. Parece únicamente contraponerse pero también se entrega a la posibilidad: la atraviesa y deja en ella la huella de su rapto.

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. Para que haya acontecimiento, es preciso que éste sea posible, por supuesto, pero también que haya una interrupción excepcional, absolutamente singular, en el régimen de posibilidad; es preciso que el acontecimiento no sea *simplemente* posible; es preciso que no se reduzca a la explicitación, al desarrollo, al paso al acto de un posible. El acontecimiento, si lo hay, no es la actualización de un posible, un simple paso al acto, una realización, una efectuación, la culminación teleológica de una potencia, el proceso de una dinámica que dependa de «condiciones de posibilidad». El acontecimiento no tiene nada que ver con la historia, si entendemos la historia como un proceso teleológico. Ha de interrumpir de alguna forma ese tipo de historia. De acuerdo con estas premisas es como pude hablar, sobre todo en *Espectros de Marx*, de mesianicidad sin mesianismo. *Es preciso*, pues, que el acontecimiento se anuncie también como imposible o que su posibilidad esté amenazada.

Pero, entonces, ¿por qué ese «es preciso», nos preguntaremos? ¿Cuál es el estatus de esa necesidad, de esa ley aparentemente contradictoria, en resumidas cuentas, y doblemente originaria? ¿Qué es ese «*double bind*» a partir del cual *sería preciso* repensar todavía lo posible como *im*-posible?

Se trata quizá de una necesidad que escapa, ella también, al régimen corriente de la necesidad (*ananké, Notwendigkeit*), a la necesidad como ley natural o como ley de la libertad. Porque no se puede pensar *de otro modo* la posibilidad de lo imposible sin repensar la necesidad. También habré intentado, de forma análoga, los análisis que concernían al acontecimiento o al realizativo —y cuyo funcionamiento acabamos de recordar—, pero sobre todo a lo largo de los últimos quince años, a propósito del destino, del testimonio, de la invención, del don, del perdón, de lo que vincula asimismo a la hospitalidad con la promesa im-posible, con la pervertibilidad del realizativo en general, y sobre todo, a propósito de la muerte, con la aporicidad de la aporía en general.

Esa pervertibilidad no es tanto que sea trascendental, cuanto que afecta a la reflexión clásica de lo trascendental, de la «condición de posibilidad» trascendental, bajo todas sus formas: onto-teología me-

dieval, criticismo o fenomenología[28]. No deslegitima el cuestionamiento trascendental, lo de-limita e interroga su historicidad original. Porque nada puede desacreditar el derecho a la cuestión trascendental u ontológica. Ésta es la única fuerza que resiste al empirismo y al relativismo. A pesar de las apariencias hacia las que con frecuencia se precipitan los filósofos que tienen prisa, nada resulta menos empirista o relativista que una cierta atención a la multiplicidad de los contextos y de las estrategias discursivas que éstos rigen, una cierta insistencia en el hecho de que un contexto siempre está abierto y no es saturable, así como el hacerse cargo del «quizá» y del «casi» en un pensamiento del acontecimiento, etc.

TRANSACCIÓN Y ACONTECIMIENTO (AFORÍSTICA VII)

En ese insistente desplazamiento de la estrategia y de la no-estrategia (dicho de otro modo, de la vulnerable exposición a lo que sucede), hay como una *transacción*. Se negocia, se transige *con* y *sobre* el límite de la filosofía como tal. Ese límite adopta la doble forma de una lógica diferentemente diferidora de la analogía: *por una parte*, el «casi», el «como si» de una *différance* que mantiene el retraso, el relevo, el reenvío o la demora en la economía de lo mismo y, *por otra parte*, la ruptura, el acontecimiento de lo im-posible, la *différance* como *diaphora*, la experiencia aforísmica de lo heterogéneo absoluto. Por una parte, la concatenación de secuencias silogísticas, por la otra, pero «al mismo tiempo», la serialidad de secuencias aforísticas.

Karel Thein tiene razón, por lo tanto, al llevar su fértil análisis de la analogía, en «La farmacia de Platón», hasta el punto en donde la cuestión trata, justamente con la instancia de la decisión, de lo que él denomina «las condiciones y los límites de la analogía tal cual». La interpretación que intento de *khora* viene a perturbar el régimen de la

28. Hace mucho tiempo, en el espacio de la fenomenología husserliana, analicé, por lo demás, de manera análoga una posibilidad de forma aparentemente negativa, una *im-posibilidad*, la imposibilidad de la intuición plena e inmediata, la «posibilidad esencial de la no-intuición», la «posibilidad de la crisis» como «crisis del *logos*». Ahora bien, esa posibilidad de la im-posibilidad, dije entonces, no es simplemente negativa; la trampa también se convierte en una oportunidad: «... esta posibilidad [de la crisis] sigue estando unida, para Husserl, al movimiento mismo de la verdad y a la producción de la objetividad ideal: ésta tiene, en efecto, una necesidad esencial de la escritura» (*De la grammatologie*, ed. cit., p. 60 [trad. castellana, p. 53]; y, ante todo, *Introduction à l'Origine de la géométrie de Husserl*, PUF, Paris, 1962, *passim* [trad. castellana de D. Cohen y V. Waksman; revisión técnica de L. Rabanaque, Manantial, Buenos Aires, 2000]).

analogía. Como muy bien lo subraya John Sallis (en el diálogo que mantenemos y que tanto me interesa desde hace años en torno a ese texto de Platón en el que percibimos muy bien la fuerza de implosión que guarda en reserva), se trata asimismo de lo que, en la definición del Bien y del *epekeina tes ousias* como más allá del ser, permanecería en una especie de ana-onto-logía. Se trata de un exceso distinto. El «otro tiempo» que señala Sallis es también lo que comporta todas las pruebas de las que hablé antes (lo im-posible, la decisión pasiva, el «quizá», el acontecimiento como interrupción absoluta de lo posible, etc.). Todas las preguntas de Sallis me parecen, ciertamente, legítimas, lo mismo que las respuestas que aporta a éstas («*Can there be, then, a metaphorizing of the khora? If not, then how is one to read the passage on the khora of the sun...? How is the khora itself —if there be a khora itself— to be beheld? What is the difference marked by the as* [en la hipótesis de que *khora* fuese entendida "*as in a dream*"]?»).

Pero esas respuestas legítimas están bajo la ley de lo filosófico, dominado por la necesidad de la ana-onto-logía (que es la de la ontología pero también de la fenomenología, es decir, del aparecer como tal del *como tal*, del *as*). Ahora bien, la ruptura que me interesa en la lectura de *khora*, tal y como creí que debía aventurarla, es que *khora* se convierte en el nombre de lo que nunca se deja metaforizar, a pesar de que *khora* pueda y no pueda no dar lugar a tantas figuras analógicas. La *khora* del sol, en la *República*, no me parece que pueda ser un valor metafórico de *khora* en el *Timeo*. Ni, por lo demás, a la inversa. Aunque la palabra designe claramente, en ambos casos, un «emplazamiento» o una «localidad», no hay ninguna analogía, ninguna conmensurabilidad posible, a mi parecer, entre ambos lugares. La misma palabra «lugar» tiene un valor semántico tan distinto en ambos casos que de lo que se trata es más bien, así lo creo y lo sugería ya antes, de una relación de homonimia que de figuralidad o de sinonimia. A partir de esa convicción es como, con razón o sin ella, he tratado a *khora*, en el *Timeo*, como un *casi* nombre propio. Si *khora* se sustrae a toda metáfora, no es para permanecer inaccesible en su propia propiedad, en su ipseidad, en el sí-misma de lo que es. Antes bien, más pronto, porque lo que aquí hay no es *khora misma*. No hay *khora* misma (como lo sospecha tan acertadamente John Sallis cuando precisa «*if there be a khora itself*»). Esto parece muy desconcertante, lo admito. Esa unicidad sin propiedad hace entrar en crisis, por ejemplo, aquí y no necesariamente en otras partes, toda distinción entre figura y no-figura y, por consiguiente, esa distinción entre «*literal reading*» y «*figural reading*», que Michel Meyer tiene sin duda razón, en otros casos, de disociar como dos «*steps*». En el caso singular de *khora* (pero

asimismo de sus análogos que siguen siendo, sin embargo, absolutamente singulares y diferentes), hay ahí un nombre sin referente, sin referente que sea una cosa o un ente, ni siquiera un fenómeno que aparezca *como tal*. Esa posibilidad desorganiza, por lo tanto, todo el régimen de la cuestión de tipo filosófico (ontológico o trascendental) sin ceder a un empirismo prefilosófico... No se anuncia ahí sino bajo la figura de lo im-posible que ya no es una figura y que he intentado mostrar que no aparece nunca como tal[29]. Desconcierta al «como tal» y le quita su estatus de criterio fenomeno-ontológico. Trato de explicarme acerca de la necesidad de esta singular nominación, así como acerca de la contingencia y de lo que heredamos ahí, a saber, un nombre de la lengua natural en su uso ordinario (*khora*), un nombre a la vez sustituible e insustituible. Ser sustituible en su insustituibilidad misma es lo que le ocurre a toda singularidad, a todo nombre propio, incluso y sobre todo cuando lo que nombra «propiamente» no tiene una relación de propiedad indivisible consigo mismo, con algún *self* que sería propiamente lo que es *como tal*, con alguna ipseidad intacta. Prótesis del nombre propio que termina significando, recurriendo a (sin ningún referente óntico, sin nada que aparezca como tal, sin objeto ni ente correspondiente, sin un sentido que esté en el mundo o fuera del mundo) alguna «cosa» que no es una cosa y que no tiene ninguna relación de analogía con nada. Esa nominación es un acontecimiento (a la vez imposible y decisorio del que podemos o no decidir heredar). Pero ¿acaso toda nominación inaugural no es un acontecimiento? ¿La donación del nombre acaso no es el realizativo por excelencia? ¿Pero asimismo lo que le *sucede* a lo *nombrado*, a lo *nombrable*, más allá de todo dominio realizativo, más allá de todo poder?

SABER-PENSAR: HEREDAR «*THE CRITICAL MISSION OF PHILOSOPHY*» (AFORÍSTICA VIII)

Sin ser en absoluto un «programa», ¿qué «dice» o qué «hace» entonces la *différance*? (No «es» ésta ni una palabra ni un concepto, dije entonces[30] con una evidente denegación pero cuyas huellas permanecen en cierto modo, hasta el punto de convertir la denegación de la denega-

29. «La aporía última es la imposibilidad de la aporía *como tal*» (*Apories*, Galilée, Paris, 1993, p. 137 [trad. castellana de C. de Peretti, Paidós, Barcelona, 1998, p. 126]). Otra forma de subrayar que no hay cuestión sin problema, pero no hay problema que no se disimule o proteja detrás de la posibilidad de una respuesta.

30. «La différance» (1967), en *Marges — de la philosophie*, p. 3 [trad. castellana, p. 39].

ción en algo tan legítimo como inoperante, como si fuésemos muchos los que presintiésemos que esa degenación insostenible debía querer afirmar, a través de su inconsistencia misma, «alguna cosa» que mereciese quizá todavía ser tomada en serio). Lo que se anunciaba de esa manera como «*différance*» tenía de singular lo siguiente: acoger a la vez, pero sin facilidad dialéctica, lo mismo y lo otro, la economía de la analogía —lo mismo únicamente diferido, reemplazado, aplazado— *y* la ruptura de toda analogía, la heterología absoluta. Ahora bien, en este contexto, se podría volver a tratar esta cuestión de la *différance* como cuestión de la *herencia*. La herencia consistiría, aquí, en permanecer fiel a lo que se recibe (y *khora* es también lo *que* recibe, el enigma de lo que «receptáculo», *endekhomenon*, puede querer decir y hacer, allí donde *khora* no dice ni hace nada), al tiempo que rompe con tal figura de lo que es recibido. Siempre se debe romper por fidelidad, y en nombre de una herencia fatídicamente contradictoria en sus inyunciones. Por ejemplo, cuando se trata del don, del perdón, de la hospitalidad, etc., en nombre de la herencia abrahámica, que me ordena aquí cierta incondicionalidad hiperbólica, yo estaría listo para romper con todas las reapropiaciones económicas y condicionales que no dejan de comprometer la susodicha herencia. Pero esa ruptura misma todavía deberá establecer las transacciones y definir las condiciones necesarias, en la historia, el derecho, la política, la economía (y la economía es la economía en sentido estricto pero también la economía entre esos distintos ámbitos) para tornar esa herencia de la hipérbole tan efectiva como sea posible. Desde esa necesidad paradójica pero ampliamente formalizable, desde esa ruptura (*aún* económica) con la economía, desde esa heterogeneidad que interrumpe la analogía (prestándose *aún* a ella para hacerse oír), estaría tentado de interpretar todos los gestos que, aquí mismo, elaboran de una forma tan lúcida, y en contra de tantos prejuicios, el compromiso de la deconstrucción, tal y como al menos trato de practicarla y de interpretarla respecto a la ciencia, la técnica, la razón y las Luces. Pienso, concretamente, en las demostraciones de Christopher Johnson, de Christopher Norris y de Arkady Plotnitsky.

Se puede seguir desde hace tiempo el trabajo tan original, tan perseverante, tan agudo de Norris contra tantos desconocimientos y contra una horda de prejuicios tan tenaces como burdamente polémicos (la deconstrucción «relativista», «escéptica», «nihilista», «irracionalista», «enemiga de las Luces», «prisionera del lenguaje verbal y de la retórica», «ignorante de la distinción entre lógica y retórica, filosofía y literatura», etc.). No hay nada fortuito en que Norris recurra a menudo, y aquí mismo una vez más, a un reexamen del estatus de la

analogía en mi trabajo, y la reelaboración del problema concepto/metáfora. Encuentro especialmente atinada la estrategia que con frecuencia se privilegia en todos sus textos, y de nuevo aquí (un determinado paso por la «Mitología blanca» —en la relación con Nietzsche, pero también con Canguilhem, y con Bachelard— y por «El suplemento de cópula»), y encuentro especialmente eficaz el volver a situar las palancas demostrativas que propone respecto a algunos desarrollos anglo-americanos que desde hace tiempo me ayuda a leer y a comprender (Davidson, por ejemplo). No me choca, a pesar de que me haga sonreír, ver que Norris me define, de una forma deliberadamente provocadora e irónica, como «realista trascendental». Más arriba dije por qué no creía tener que renunciar al motivo trascendental. En cuanto a la deconstrucción del logocentrismo, del lingüisticismo, del economicismo (de lo propio y del en-casa, *oikos* del mismo), etc., en cuanto a la afirmación de lo imposible, éstas siempre se han propuesto *en nombre de lo real*, de la irreductible realidad de lo real — no de lo real como atributo de la *cosa* (*res*) objetiva, presente, sensible o inteligible, sino de lo real como venida o acontecimiento del otro, allí donde éste resiste a cualquier reapropiación, aunque sea a la apropiación ana-onto-fenomenológica—. Lo real es ese im-posible no negativo, esa venida o esa invención im-posible del acontecimiento cuyo pensamiento no es una onto-fenomenología. Se trata aquí de un pensamiento del acontecimiento (singularidad del otro, en su venida inanticipable, *hic et nunc*) que resiste a su reapropiación por una ontología o una fenomenología de la presencia como tal. Trato de disociar el concepto de acontecimiento y el valor de presencia. No es fácil pero intento demostrar esa necesidad, así como la de pensar el acontecimiento sin el ser. Nada es más «realista», en este sentido, que una «deconstrucción». Ella es (lo) que sucede. Y no hay ahí ninguna fatalidad ante el hecho consumado: ni empirismo ni relativismo. ¿Hacerse seriamente cargo de lo que sucede y de las diferencias de todo tipo, empezando por la de los contextos, es ser empirista o relativista?

Sin querer reducir a eso ni toda su riqueza ni todas las vías de sus demostraciones, encuentro también admirable que, siguiendo *él también* ese hilo de la analogía sin analogía, Christopher Johnson deje de lado, en un primer momento, la palabra «metáfora» («*The metaphor of writing, as it is articulated with the genetic and the biological in Derrida's texts, is not simply metaphor*»). Después de proponer «*a more discriminating vocabulary*», aquí la palabra «isomorfismo», reorienta de una manera, en mi opinión, muy lúcida y muy segura la premisa misma de esa elección hacia otra lógica o hacia otra estructura, la de la «catástrofe metafórica» que cambia toda la escena y obliga

a reconsiderar la estructura de una inversión semántica o de una clasificación conceptual. Por ejemplo, «*not only is the term a germ, but the germ is, in the most general sense, a term*». (Análisis que quizá resultase productivo entrecruzar con el de Karel Thein en torno a los «gérmenes» «fuertes» o «débiles» y al *sperma athanaton*.) Sin duda, es preciso tener en cuenta que ese admirable análisis encuentra su horizonte privilegiado en las ciencias así llamadas de la vida, la biología y la cibernética (pero sin ceder al vitalismo, como lo señala justamente Johnson). Pero, ¿es ésta solamente la elección de Johnson (lo cual no le ha impedido abrir un campo de cuestionamiento rico y diversificado)? O bien, teniendo en cuenta lo que dice al final del recorrido acerca del sistema «abierto» y de su límite, de la necesidad de incluir su propio discurso como un ejemplo del sistema descrito («y más que un ejemplo», añade, y a mí me gustaría pedirle que me ayudase a pensar ese «más que un ejemplo»), ¿cabe extender entonces lo que aquél demuestra a otras ciencias, a unas ciencias que ya no fuesen unas ciencias de lo vivo? Por ejemplo, ¿en la dirección indicada por el artículo y tantos otros trabajos decisivos de Arkady Plotnitsky acerca de las relaciones entre la deconstrucción y las ciencias físicas o matemáticas? (A lo largo de esa impresionante reflexión sobre los pliegues, posiciones, puntos y contrapuntos de una determinada «herencia» hegeliana de la deconstrucción, se habrá observado, en efecto, la insistencia de Plotnitsky en lo que considera, desde hace tiempo[31], una

31. Se pueden consultar, al respecto, numerosos y admirables trabajos de Plotnitsky, concretamente *In the Shadow of Hegel: Complementarity, History and the Unconscious*; Florida University Press, Gainesville, 1993; *Complementarity: Anti-epistemology after Bohr and Derrida*, Duke University Press, Durham, NC, 1994, así como unas intervenciones magistrales, más recientes, en torno al así llamado «Asunto Sokal». Puesto que Christopher Norris acaba de publicar (en la perspectiva del artículo que puede leerse aquí) una importante obra en la que dedica un capítulo a la mecánica cuántica, el lector que esté interesado podrá seguir ahí una discusión amistosa, con un fondo de acuerdo, sobre algunos aspectos de la interpretación de Plotnitsky. Norris siente que ésta sea a veces, aquí o allí, «*more postmodernist than deconstructive*», a pesar de rendirle un homenaje justo (*Against Relativism, Philosophy of Science, Deconstruction and Critical Theory*, Blackwell, Oxford, 1997, pp. 113 ss.). Aunque yo no comparta la reserva de Norris, el espacio de esa problemática y de esa discusión me parece especialmente necesaria hoy. Por mi parte, aprendo muchas cosas sobre todos esos lugares de entrecruzamiento: entre la deconstrucción y las ciencias, sin duda, pero también entre dos andaduras —ciertamente muy diferentes, las de Norris y Plotnitsky— que quiero saludar aquí. Nadie hace tanto ni mejor, hoy en día, como estos dos filósofos para disipar unos prejuicios tenaces (la deconstrucción ajena u hostil a la «ciencia», a la «razón», la deconstrucción, ya lo apuntamos, «empirista», «escéptica» o «relativista», «lúdica» o «nihilista», «anti-humanista», etc.). Nadie mejor que ellos demuestra la necesidad y la fecundidad de las coimplicaciones entre las problemáticas

proximidad «conceptual» entre la mecánica cuántica, especialmente tal y como es interpretada por Niels Bohr, y cierta estrategia teórica, cierta relación con un riesgo calculado en la práctica deconstructiva. El motivo de la «estrategia» recibe aquí, por lo demás, una atención que creo justificada y determinante.)

Me pregunto también, sin que sea en absoluto una objeción, cómo determinar el «afuera» de la ciencia de la que habla Johnson, y qué nombre darle a lo que llama una «*position* outside *of science*». Cuando reconoce, para atribuírmela con razón, la intención de dar un paso más allá de una determinada frontera del discurso científico, «*by taking the notion of the open system to its logical limit, including his own discourse as an example, and more than an example, of the system he describes*», ¿se trata todavía de un gesto *filosófico*, como parece pensarlo Johnson, «*the critical mission of philosohy*»? ¿O bien, se trata de un gesto que traspasa también la clausura de la filosofía, encontrándose entonces, al respecto, el discurso filosófico del mismo lado que el discurso científico? Confieso que no tengo una respuesta sencilla ni estable para esta pregunta. Y eso se debe también a la estructura en cierto modo invaginada de ese límite, de esa forma de frontera que incluye sin integrarlo, por así decirlo, el afuera en el adentro. Plotnitsky enuncia muy bien las paradojas del límite al respecto. A veces, considero que debo determinar algunos límites del discurso científico en nombre de unas exigencias filosóficas clásicas (trascendental, fenomenológica, ontológica). Más a menudo, busco esa posición de exterioridad en nombre de algo que denomino por comodidad el «pensamiento» (distinto a la vez del saber, de la filosofía y de la fe). Pero esa palabra «pensamiento» no me satisface totalmente por varias razones. En primer lugar, me recuerda un gesto heideggeriano (*Das Denken* no es ni la filosofía, ni la ciencia, ni la poesía, ni la fe) que ciertamente me interesa mucho y cuya necesidad veo perfectamente, pero que no suscribo completamente, sobre todo cuando mantiene declaraciones del estilo «la ciencia no piensa». Por otra parte, la semántica tradicional de la palabra «pensamiento», su figura o sus valores etimológicos (el peso, el examen, etc.) no me satisfacen tampoco sin reservas. Por último, hace tiempo he tratado de justificar, de una manera menos simple de lo que creyeron algunos lectores con prisa, el enunciado según el cual «*de alguna manera, "el pensamiento" no quiere decir nada* [...]. Ese pensamiento no pesa

«deconstructivas» y «científicas» que suelen separarse con demasiada frecuencia. En las discusiones pero también en las instituciones.

nada. En el juego del sistema, es aquello mismo que nunca pesa nada»[32]. Sí, «de alguna manera» al menos.

Como se presiente, no se trata aquí sólo de etiqueta, de título o de terminología. Cuando Johnson tiene que utilizar las tres palabras (*pensamiento, filosofía, ciencia*[33]) para situar la dificultad fronteriza más oscura, designa el esfuerzo lleno de trabas que quiero imponerme para marcar *y pasar* esas fronteras: pasarlas en el sentido en que *pasar* es exceder y pasar del otro lado, exceder el límite confirmándolo, haciéndose cargo de él, pero asimismo en el sentido en que *pasar* es no dejarse detener en una frontera, no considerar una frontera como una frontera, como una oposición infranqueable entre dos ámbitos heterogéneos. Esa doble «lógica» del límite es lo que me habría gustado tratar de formalizar aquí, a través de todas las «respuestas» que esbozo, de una secuencia aforística a otra. Creo, de ese modo, que los órdenes del pensamiento y de la filosofía, aunque no se dejan reducir al orden del saber científico, no son sin embargo simplemente exteriores a él. A la vez porque reciben lo esencial del mismo y porque pueden, desde el otro lado del límite, tener efectos dentro del campo científico (en otro lugar, intenté articular también con éste el orden de la «fe»[34]). Los progresos o las invenciones científicas responden asimismo a cuestiones de «tipo» filosófico. Por eso, esos límites diferentemente diferidores no significan nunca unos límites oposicionales o unas exclusiones. Por eso, no diría nunca que «la ciencia no piensa». ¿Cómo no estar agradecido a Johnson, Norris y Plotnitsky por haberlo no sólo comprendido, argumentado, elaborado, sino por haber desarrollado ese gesto de forma cada vez inédita? De la misma manera que lo han hecho todos los autores de este conjunto; han llevado y explorado su necesidad mucho más allá del punto al que yo pudiese aspirar nunca.

32. *De la grammatologie*, p. 142 [trad. castellana, p. 126].

33. Subrayo las palabras que hacen referencia aquí a estas tres instancias, el pensamiento, la filosofía y la ciencia: «... *Derrida's work reflects or mediates aspects of contemporary* science. *It deals of course with only one dimension of his work, but it does show a* thinker *open to the implications of science...*». Y Johnson precisa entonces algo que quiero señalar porque, justamente, deshace el prejuicio según el cual «la ciencia no piensa» (Heidegger): «... *open to the implications of science, of what science gives us to think*». ¿Cómo «da» la ciencia que pensar? Sobre ese «dar» y sobre esa «donación» es sobre lo que me hubiese gustado, más allá de «*such limits*», desarrollar este análisis.

34. Cf. «Foi et savoir. Les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison», ed. cit.

MIS «HUMANIDADES» DEL DOMINGO[1]

El movimiento del corazón en política: en el momento de responder «sí», casi sin dudar, y de dirigir mis mejores deseos a *L'Humanité*, contengo la respiración.

¿Qué «quiere decir» esto, «la humanidad», en el fondo de mi memoria? Una palabra inaudita, qué historia. Y este brote de un título increíble, desde Jaurès. Para mí es un poco como si *L'Humanité* no tuviera edad.

Frase terrible, ¿no es cierto? Este título está ahí desde que existen para mí los periódicos. Ningún otro ejemplo. Si me fueran dados el tiempo y el lugar, glosaría sin fin una frase memorable y provocadora, la cual, hablando de porvenir y no de pasado, da mucho que pensar, y que hacer. En *Notre but*, en la presentación del periódico en 1904, Jaurès escribió: «*La humanidad no existe en absoluto aún o existe apenas*».

¡Magnífico! ¡Intolerable! Tal audacia debe despertar en algunos pulsiones criminales y no sólo en los asesinos de Jaurès, incluso en aquellos que lo asesinaron de nuevo tras su muerte. No soportarían

1. Publicado en *L'Humanité* del 4 de marzo de 1999. El periódico había presentado así su invitación: «Para "la Humanidad" periódico. Para la humanidad sin más... ¿Qué hay entre ambos, igual que se habla de lo que hay entre líneas? Es la pregunta en forma de enigma que como preludio a la aparición de la nueva "Humanidad" hemos planteado a personalidades de diverso horizonte. Un poco como a hadas buenas a quienes se les pide que acompañen un parto especialmente delicado, el de su periódico».

El periódico publicaba simultáneamente el manuscrito íntegro del editorial con el que Jean Jaurès había fundado *L'Humanité*.

ver poner en titubeante cuestión lo que *creen saber*, lo que dan por sentado y es moneda corriente todos los días en lo que concierne al hombre, incluso al humanismo. Desde aquí se oye su rudimentario buen sentido: «No se puede decir eso (*"La humanidad no existe en absoluto aún o existe apenas"*) sin tener ya una cierta idea del hombre, y sin que te importe. La adecuación de la cosa al concepto puede quedar por venir, pero no esta idea del hombre».

Es muy cierto. Jaurès no deja totalmente indeterminado el contenido de la humanidad, en cuya «realización», dice, «trabajan todos los socialistas»: «razón», «democracia», «propiedad común de los medios de trabajo», «humanidad reflejando su unidad superior en la diversidad de las naciones amigas y libres».

Por supuesto, por supuesto. Pero en este grado de abstracción (voy a hablar de *abstracción*, de la buena y de la mala), no se puede no confesar, simultáneamente, que no se dispone aún, de forma bastante determinada, bastante determinante, bastante decidible, de lo que se cree tener: no se está aún en condiciones de determinar la figura misma de la humanidad que, no obstante, se anuncia y se promete así. De otro modo no sería una verdadera promesa, el hombre estaría ya ahí, ya dado. Por consiguiente, no se sabe en todo rigor lo que se cree saber que se quiere decir, en nombre de la humanidad, no se sabe lo que se promete en el momento de la más seria de las promesas...

Jaurès promete pues una humanidad de la que parece no poder decir lo esencial, sino, como había hecho Nietzsche, en suma, poco tiempo antes, en *La Genealogía de la moral*, que el hombre es un animal prometedor, más precisamente, un animal capaz de prometer (*das versprechen darf*). Definición mínima: significa muy poco, salvo si alguna revolución viene a inventar a la vez tanto la promesa como la fidelidad a la promesa. ¿No es eso, la revolución, dígame, la ética y la política, la responsabilidad, la decisión?

¿La humanidad? Cito con frecuencia, a riesgo de repetirme, una frase de Austin que dice más o menos esto: una «palabra» no significa nada, sólo las frases quieren decir algo. Entonces me vienen ganas de hacer un ramo para saludar *L'Huma* (el periódico de mañana, el que, también él, a pesar de su mucha edad, y como «la humanidad», «no existe aún o existe apenas»), un ramo del que se diría «es el colmo», un ramo que recogiera algunas frases típicas o insólitas que querrían aún decir algo en torno a la palabra «humanidad». Como si, para dar una prenda de amistad política (el «movimiento del corazón»), me consagrara el domingo por la mañana a un ejercicio de estudiante decidido a hacer sus «humanidades». O como si respondiera por una vez a la cuestión legendaria del periodista estereotipado: «Entonces,

para usted, Jacques Derrida, ¿qué es la humanidad hoy? ¿Qué quiere decir la "humanidad"?» (Respuesta que se solicita en *diez puntos*, que no sean mandamientos, y diez folios.)

Respuestas, pues:

1. *L'Humanité* es el título de un gran periódico *francés* (guardemos en reserva, aquí, toneladas de comentarios peligrosos y alimentados de historia sobre este epíteto: ¿bastante francés?, ¿demasiado francés?, ¿por qué tan francés?, ¿en qué momento de la historia de Francia?, ¡fechas!, ¿de qué Francia?, ¿en qué Europa? ¿Cómo imaginar un periódico más «francés» pero con un título más universal?, etc). *L'Humanité* es también el nombre propio (aunque el más común del mundo) del periódico que ha atravesado más pruebas históricas en este siglo sin renunciar, justamente, a su apelación. Ningún otro periódico tiene verdaderos militantes, y desinteresados, por tanto, extraños a todo mercantilismo, si no a todo mercado. (Jaurès, en todo caso, lo prometía también: «La independencia del periódico es total. Los capitales [...] han sido subscritos sin ninguna condición. [...] Hacer vivir un gran periódico sin que esté a expensas de ningún grupo de negocios es un problema difícil pero no insoluble».) En la peor época estalinista, fecha para mí de la mayor sospecha, comencé a encontrarme, entre mis amigos, a vendedores de *L'Humanité dimanche*, en la calle y puerta a puerta. Trabajaban con una dedicación, con una forma de convicción que desmentirá siempre las confusiones analogistas que ponen en paralelo (so pretexto de que en efecto pertenecen a la misma configuración y a la misma posibilidad histórica) el comunismo, su corrupción totalitaria y los otros totalitarismos europeos. Mi respeto por esa militancia no se ha alterado —de la que yo mismo me sé incapaz, por desgracia, en este caso, por mil razones y con una mala conciencia que no hay lugar para exponerla hoy aquí.

2. *L'Humanité* es el título del único periódico francés cuya hospitalidad aceptan todos los hombres y todas las mujeres de cultura de «izquierdas», sea cual fuere la radicalidad irreconciliable de su desacuerdo, en tal o cual momento, con la línea dominante del PC cuyo periódico saben, no obstante, que es *L'Huma*. Esto significa al menos dos cosas que conviene recordar hoy más que nunca:

a) Siempre ha habido un cierto espacio de juego entre un cierto centro o centralismo de la política del PC (a través de toda su evolución) y las políticas culturales (prácticas plurales o menos monolíticas)

de ciertos comunistas. Este espacio de juego ha sido siempre el lugar y la oportunidad de una transformación del dogmatismo político.

b) Otro espacio de juego, otro espacio de libertad, todos los partidos de izquierda no comunistas, y hoy aún, llevan una política que deja un margen de insatisfacción más o menos bien articulado (el callejón sin salida de los sin papeles o de la educación nacional se cierra hoy día con dos ejemplos entre tantos otros, pero son altamente simbólicos) en todos aquellos que, incluso si se dan buenas razones para no apuntarse al Partido Comunista, conservan las ganas de señalar este descontento escribiendo en *L'Huma* mejor que en otra parte. Este periódico representa con frecuencia (con *Libération*, pero éste es, en comparación, un periódico muy joven) la parte de sueño y un margen de izquierda para muchos de los que no creen todos los días en las coartadas «realistas» o en las alegaciones «pragmatistas» de la social-democracia, francesa o europea.

3. La humanidad (de nuevo la «promesa»), la humanidad del hombre, es aún un concepto muy nuevo para el filósofo que no sueña despierto. La vieja cuestión de lo propio del hombre queda enteramente por reelaborar, no sólo respecto de las ciencias de lo vivo, no sólo respecto de lo que se llama con ese nombre general, homogéneo y confuso, *el animal*, sino con respecto a todos los rasgos que la metafísica ha reservado al hombre, de los cuales *ninguno* resiste al análisis (lista por definición indefinida, no me dedicaré a ello aquí, por falta de sitio, mi periodista comienza a impacientarse).

4. La humanidad es evidentemente la humanidad del hombre *y* de la mujer. Abrimos los ojos de par en par sin embargo ante la docta autoridad de los o de las que, en 1998, descubren América, quiero decir, la hegemonía falogocéntrica. Helos ahí reivindicando la patente, la paternidad o la maternidad del descubrimiento, explicándoos por qué vuestra hija es muda. Eso sí, por supuesto, si hubiera un referéndum, hoy, votaría *contra* los que están *contra* lo que en Francia se llama (¡qué palabra!) la paridad. Otro modo de decir, desgraciadamente, que me convencen poco los discursos que han atacado, ciertamente, pero igual de poco los discursos que han producido y sustentado, este concepto en uno de los debates parisinos más amañado que haya habido: golpes bajos, silencios venenosos, resentimiento inanalizado, cuchillos arrojados (por quién y si en primer o en segundo lugar, no lo sabremos tan pronto).

Por consiguiente, situado ante una alternativa tan mal dicha y tan

mal pensada, preferiría, por mi parte, no tener que elegir (*I would prefer not to*, diría el amigo Bartleby). Queda, pues, que si estuviera obligado (lo que, en el fondo, es el caso, a partir de ahora, por desgracia) a votar en una situación binaria, y a escoger entre dos posibilidades que no me satisfacen, no podría calcular entonces más que el mal menor, lo menos malo: valga la paridad, pues. Mal menor puramente francés, en verdad, por no decir parisino, y tan poco universalizable (se habla tanto y tan ligeramente de universalidad desde ambos bandos) que tantas otras democracias europeas han podido, sin una modificación constitucional de este tipo, conseguir o aproximarse al resultado buscado: por una verdadera lucha política, por la movilización efectiva, por el sufragio de los ciudadanos y de las ciudadanas. La trampa del debate constitucional significa que nadie tiene confianza en sus propias fuerzas políticas. Como si los partidos de izquierda y el presidente de la República debieran, acorralados contra la pared, administrarse una medicina constitucional para un mal que continúan queriendo y del que no pueden o no quieren curarse.

Pero una vez que se ha votado, como lo haré, por el mal menor, una vez que se ha tenido en cuenta el retraso masivo de Francia (el macho francés), por tanto la urgencia que hay para combatirlo eficazmente, una vez que se ha constatado la impotencia propiamente política de los partidos para transformar la situación (incluida, pues, la de los partidos de la actual mayoría que no habrían tenido que buscar un extraño resorte constitucional si hubieran querido, por ese «voluntarismo» enérgico del que se habla y que hubiera sido, en efecto, y seguirá siendo indispensable, utilizar los medios políticos y legales que se encontraban ya a su disposición), pues bien, conservamos aún el derecho, sin necesariamente sospechar de las buenas intenciones conscientes de quien fuere, de advertir síntomas simétricos e igualmente reactivos, signos de «desmovilización» política en ambos bandos: en los o las que atacan, pero también en los y las que sustentan esa cosa para la que se ha encontrado una palabra chirriante y equívoca, la «paridad», como si no bastara la igualdad. Y, por otra parte, ¿por qué limitar dicha «paridad» a los mandatos electivos? Común desconocimiento, pues, de lo que debe significar y garantizar la *buena* abstracción, el universalismo abstracto, en la constitución del sujeto jurídico o cívico. En un caso, alegando los principios republicanos y la soberanía indivisible, se cree deber ignorar o subordinar *las* diferencias sexuales. Se reproduce y sustenta entonces la vieja estrategia falocéntrica cuyo resultado sin embargo conocemos, y sobre todo el resultado francés, rudimentario, por así decirlo, como la nariz en medio del rostro.

Del otro lado, se reintroduce *la* diferencia sexual en la responsabilidad cívica y el sujeto de derecho, se la determina como rasgo decisivo en una división, incluso una oposición calculable, es decir, automatizada, homogeneizadora (una deconstrucción elemental ha mostrado hace tiempo, no obstante, que *la* diferencia como dualidad oposicional tiende a homogeneizar, es decir, a seguir aún el juego del falocentrismo y a borrar todas las diferencias sexuales, y esta sorda voluntad de borramiento permanece, creo, como la firma común de los dos discursos de resentimiento rabioso que se hacen la guerra en París); se le da, entonces, un estatuto constitucional a la competencia contabilizable entre los dos sexos, se desconoce el progreso que ha constituido, por la *buena* abstracción, la inscripción del sujeto humano de *cualquier sexo* (incluso si hubiera más de uno o de dos en cada uno, e incluso si éste se cambiara a veces sin autorización y sin intervención quirúrgica o tratamiento hormonal), en una Constitución que prescribe, por otra parte, ya, no lo olvidemos, la igualdad y la no discriminación. Es pues de temer que esta precipitación constitucionalista (que puede por otra parte siempre, tanta es su vaguedad, quedar como letra muerta, coartada o fetiche virtual) produzca durante mucho tiempo lo que se llaman efectos perversos. Por todas partes: 1) *tanto* en la retórica de los medios si la «deconstrucción» de la que se habla con tanta facilidad y que ha comenzado desde hace tanto tiempo a este respecto no se conduce con más rigor o fineza, prudencia y efectividad 2) *como* en los inconscientes, mientras no se haga el verdadero trabajo político, y hará falta tiempo para ello, 3) *como* sobre todo, sobre todo, en las contrastaciones electorales, en la determinación concreta de la ley electoral, ese momento de verdad, si al menos se pasa al acto. Continuará, pues.

De todas formas, no nos ahorraremos mañana una deconstrucción en curso y finalmente digna de ese nombre: no se podrá aislar una solución «francesa», será preciso, es preciso ya, en el horizonte europeo e internacional, reelaborar el viejo concepto de *soberanía indivisible*, ya se trate del Estado-nación o del sujeto político.

El concepto de soberanía inalienable puede ciertamente conservar aún, aquí o allá, un cierto valor y algunos buenos «efectos». Pero incluso allí donde, por el momento, inmenso problema, sigue *vinculado* con los conceptos dominantes de la democracia o la república, este vínculo arcaico no es ni natural, ni esencial, ni eterno. La «soberanía» permanece como una herencia de teología apenas secularizada. Está sometida hoy (¿cómo disimularlo y desconocer sus más graves consecuencias?) a un seísmo mundial en el que se busca justamente la humanidad. En todo caso, es ahí, en ese concepto de soberanía (indivisible o paritariamente compartida) donde la teología falogocéntrica ha anidado desde siempre. A propósito, ¿cómo tratar la paridad en los casos más decisivos, donde la soberanía indivisible del Estado está encarnada en una sola persona, un solo mandato electivo por excelencia, pero no sólo en la presidencia de la República? ¿Alternancia, pareja, matrimonio, Pacs? ¿Y por qué serían los partidos las instancias últimas (ley proporcional o no) en la determinación de las candidaturas o de los/las elegidos/elegidas? El concepto de soberanía juega en este debate un papel siempre determinante. Siendo desde hace mucho tiempo evidente del lado del inmovilismo y del patriarcado falogocéntrico, he aquí que este concepto se perfila también, enfrente, en ciertos discursos, bajo la forma sonámbula de un fantasma de soberanía maternalista: la mujer determinada, en su esencia, como madre, y que podría escogerse como tal, completamente sola, naturalmente. Con cierto aire, aquí o allá, de normalización heterosexual que deja perplejo. Siempre la misma simetría, la misma lógica especular, el mismo fantasma. Porque en la humanidad al menos, la soberanía no ha funcionado nunca más que con el fantasma, ya se trate del Estado-nación, de su jefe, del rey o del pueblo, del hombre o de la mujer, del padre o de la madre. Nunca ha tenido otro motivo u otro móvil, dicha soberanía, que ese viejo fantasma que la pone en movimiento. Fantasma todopoderoso, cierto, por ser un fantasma de omnipotencia. «Soberanía» nunca ha traducido, si preferimos lenguas más preciosas o más sabias, más que la violencia performativa que instituye en derecho una ficción o un simulacro. ¿Quién querría hacer creer, y a quién, en la soberanía?, ¿en la soberanía de lo que sea o de quien sea, el Estado-nación, el Pueblo, el Rey, la Reina, el Padre o la Madre? Por ejemplo.

4 [*sic*]. La humanidad sigue siendo un concepto problemático, ciertamente. Aunque «*la humanidad no existe en absoluto aún o no existe apenas*» (Jaurès), hay que poder afirmar, sin contradicción (o aprendiendo la manera más responsable de asumir esta contradicción), que el concepto de «derecho del hombre» no ha dejado y no dejará nunca de determinarse. Permanece pues, ampliamente, como concepto y como realidad, por venir. Lo mismo ocurre con el concepto aún más oscuro de «crimen contra la humanidad» (1945, tribunal de Nüremberg, etc.).

Progresos irreversibles que cambian el mundo representan el signo, diría Kant, de que el progreso de la humanidad es *posible*. Se debe pues reafirmarlos, sacar de ellos todas las consecuencias prácticas (progreso del derecho internacional, tribunales internacionales, tareas tan

difíciles como necesarias, etc.) sin por ello dejar de meditar sobre la indeterminación relativa del concepto de hombre que se encuentra ahí implicado, y sin dejar de deconstruir las necedades y los dogmatismos que circulan sobre este asunto. Por el contrario, porque estos conceptos no son naturales, porque señalan progresos irreversibles pero sólo relativos, es por lo que hay que cuestionar y aguzar su rigor.

5. La humanidad es además eso que he llamado[2] el horizonte de una «nueva internacional». Lleva más allá de esta Europa que todos los discursos concurrentes presentan aún en la retórica de la *soberanía*, justamente: pérdida de soberanía, se inquieta por ejemplo «Pasqua», ganancia de soberanía por el contrario —en la competencia con los USA—, replica entonces, por ejemplo, «Strauss-Kahn»: mismo lenguaje, en el fondo, siempre la teo-lógica de la soberanía. La «nueva internacional» lleva más allá incluso del cosmopolitismo —que supone aún, con la ciudadanía, la soberanía de tipo estado-nacional—, más allá incluso del esquema de la fraternidad[3]. En lo que se refiere a la Europa en proceso de formación, una crítica a partir de ahora convenida, mágica y encantatoria del mercado, una simple denuncia de la Europa monetaria parece muy insuficiente. A veces tiene acentos pueriles y animistas. Ninguna desmentida dará la talla: hay y habrá el mercado, el euro, la banca, el capital. Se hace pues necesaria otra prueba pericial de la izquierda, y nuevas competencias. Siguen siendo raras, se las oye poco en la retórica política.

6. La humanidad, ya se trate de nuevas técnicas biogenéticas, de la virtualización multimediática o del nuevo espacio público, será un nuevo más allá «espectral» de la oposición «vida/muerte», «presencia/ausencia». Y de la oposición «privado/público», «Estado/sociedad civil/familia».

7. La humanidad plural es también lo que está en juego en las viejas y nuevas Humanidades, más amenazadas que nunca en el colegio, la investigación y la universidad. Las Humanidades (la lengua y el libro, las obras de la filosofía, de la literatura, de las artes, etc.) siguen siendo el último lugar donde puede aún *presentarse*, como tal, el principio de una palabra y de un pensamiento libres, de una «cuestión del

2. *Spectres de Marx*, ed. cit.; *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Galilée, Paris, 1997 [trad. castellana de J. Mateo Ballorca, Cuatro, Valladolid, 1996]. Disculpen estas pocas referencias económicas.
3. *Politiques de l'amitié*, ed. cit.

hombre» liberada de viejos presupuestos, de nuevas *Luces*, de una *resistencia para siempre irredentista* frente a los poderes de apropiación económica, mediática, política, frente a los dogmatismos de toda clase.

8. La humanidad es el tema de una reflexión crítica, pero no reactiva, sobre lo que se llama «mundialización». Ésta parece en efecto una humanización, pero disimula con frecuencia, bajo esta palabra y esta retórica, las estratagemas de los nuevos imperialismos capitalistas. Las preguntas «¿qué es el *mundo*?», «¿cuál es la historia filosófica, teológica y política de este concepto de *mundo*?», «¿por qué se dice "mundialización" aquí y "globalización" allá, etc.?», «¿en qué lengua se nombra y se hace esta cosa?», «¿por qué esta mundialización es también el teatro universal de la confesión, del arrepentimiento, etc.?». Estas preguntas esbozan algunas tareas para una deconstrucción que sería más que una crítica.

9. La humanidad de lo «humanitario» reclama tareas del mismo orden. Es bueno, ciertamente, que la soberanía de los Estados-nación sea desbordada por iniciativas humanitarias (ONG), pero hay que permanecer vigilantes ante la instrumentalización, ante los fenómenos de hegemonía que pueden aún, bajo el pabellón de lo humanitario, iniciar maniobras de fiscalización de todas clases (políticas, gubernamentales, capitalistas, internacionales o estatal-nacionales).

10. La humanidad (del) domingo. Si mi domingo no tuviera fin, trataría aquí, con el mismo «espíritu», de la gran cuestión del «trabajo». «Propiedad común de los medios de trabajo», decía aún Jaurès. Entre dos supuestos «fines del trabajo» para la humanidad de mañana: 1) aquél, bíblico y doliente, de la *Ciudad de Dios* de Agustín (la libertad finalmente soberana, el día del Señor, el descanso sabático y dominical al que no le llega la noche, el fin sin fin del trabajo y de la pena expiatoria) y 2) el de Jeremy Rifkin quien, en su libro sobre *El fin del trabajo*, nos recuerda datos poco contestables sobre los posibles efectos de la cuarta revolución tecnológica, pero desgraciadamente sin cambiar de lenguaje. No olvidemos que en la Edad Media cristiana, algunos ya reclamaban la reducción de la duración del trabajo, mientras que otros se quejaban de carecer de trabajo[4].

4. Cf. Jacques Le Goff, «Temps et travail», en *Un autre Moyen Âge*, Gallimard, Paris, 1999.

Me detengo, el entrevistador se impacienta. Después de todo, preferiría proceder de otro modo, tomarme el tiempo para mis Humanidades, no escribir ni sobre todo detener las cosas de esta forma. Lo que habría hecho falta: ni conservar la última palabra ni dejársela al álgebra o al telegrama. Como Bartleby, pues, *I would prefer not to*. Una última palabra, no obstante, no es mía, sino la del narrador, un abogado, y ésta fue también, este último suspiro, la última palabra del libro *Bartleby el escribiente*, de Melville: «*Ah, Bartleby! Ah, humanity!*».

Domingo, 22 de febrero de 1999

EN FAVOR DE JOSÉ RAINHA
LO QUE CREO Y CREO SABER[1]...

Hace algunos años, si me atrevo a recordarlo aquí (me atrevo, por consiguiente), me atreví a escribir una carta personal al presidente Cardoso. Le daba las gracias entonces por haber hecho lo necesario, por teléfono, un domingo, a petición de una de mis amigas y colegas brasileñas para que se me concediera inmediatamente un visado, en Santiago de Chile, donde me encontraba bloqueado, para venir al día siguiente a dar una conferencia anunciada en São Paulo. No sabía que, contrariamente a todo lo que el mundo creía, por oscuras razones de represalias diplomáticas, los ciudadanos franceses necesitaban un visado para entrar en Brasil. Incidente menor, sin duda. Me avergüenza hablar de ello. En todo caso demuestra que las perversiones de las pequeñas máquinas jurídico-administrativas pueden ser burladas sin retraso, desde el interior mismo de un Estado, por una decisión justa.

Cambio de escala. Hoy, aún sin visado ni autorización especial, si me atreviera (me atrevo, por consiguiente) a escribir esta vez una car-

1. Publicado el 30 de noviembre de 1999 en *L'Humanité*, precedido de la siguiente introducción: «El 13 de diciembre próximo, José Rainha, líder del Movimiento de los Trabajadores Rurales (MST) de Brasil, debe comparecer ante el tribunal de Vitoria (estado de Espírito Santo), reclamado por un juicio que lo condena a veintiséis años y medio de prisión incondicional por asesinatos. Las circunstancias del primer proceso, al igual que las del que se está preparando, hacen temer lo peor (ver nuestra edición del 19 de noviembre de 1999). Para impedir que la justicia no sea de nuevo pisoteada, el apoyo «manifestado» a José Rainha puede jugar un papel esencial [...]».

Lo que sucedió a continuación parece haber demostrado que este apoyo no ha sido ineficaz.

ta abierta y pública al presidente Cardoso, le diría lo que creo y creo saber. Fecho mi carta. Nos encontramos en la apertura de una cumbre del comercio mundial cuyo porvenir no sabemos aún muy bien, pero que creo saber moviliza ya, sobre el terreno, de forma inaugural, un gran número de hombres, de mujeres y de organizaciones no gubernamentales que se inquietan por lo que se les prepara bajo el nombre y el concepto a menudo confuso, mistificador, fiscalizado de antemano, de «mundialización».

Creo percibir ahí una señal cuya repercusión no dejará de extenderse y multiplicarse. Creo que ahí se sitúan los grandes asuntos del mañana, si no el nuevo «frente» (porque no se tratará sólo de una guerra entre Estados, ni siquiera de una guerra con rasgos reconocibles).

Ahora bien, creo también saber que el Movimiento de los Sin Tierra representa hoy uno de esos ejemplos altamente reveladores: una lucha contra todos los efectos de una sumisión a los imperativos de la susodicha «mundialización» en curso, a la lógica actual del FMI que es, quizás, uno de sus operadores más poderosos. Entre los efectos de dicha sumisión, creo saber que se acumulan en Brasil los gestos represivos, los atentados contra la justicia, las promesas incumplidas, etc.

Creo saber que cada vez hay más inquietud por ello: en primer lugar, en el mismo Brasil, por supuesto (donde creo tener el derecho de creer en este punto tantos testimonios convergentes, por ejemplo, el de la Conferencia Episcopal), y mucho más allá de Brasil. Como José Saramago[2], creo que si la susodicha mundialización tiene algún efecto positivo, irreversible e irrecusable, es al menos un cierto derecho compartido de todos los ciudadanos del mundo, e incluso, más allá de la ciudadanía y de los Estados-nación, más allá de la «soberanía» de la que tanto se habla, el derecho reconocido a quien fuere de conmoverse y de hacerse oír respecto de cualquier injusticia que sea. Si desde hace mucho tiempo he creído deber distinguir, como Saramago lo hizo aquí mismo hace algunos días, entre la justicia y el derecho, creo también que, por esta misma razón, hay una historia del derecho y que la justicia debe incorporarse a una transformación del poder jurídico. Ahí se encuentra la responsabilidad ético-política de los que tienen el mandato de «decidir». Ahí es donde se juzga su sensibilidad a la justicia.

2. José Saramago había aportado también su apoyo, en *L'Humanité*, a José Rainha (25 de noviembre de 1999).

Ahora bien, creo saber también, dando crédito a tantos testimonios, que en una situación política profundamente marcada por los constreñimientos del mercado mundial, o al menos por una cierta interpretación y una cierta puesta en obra de dicho «mercado», una injusticia terrorífica está en curso: la condena de José Rainha, uno de los representantes más conocidos del Movimiento de los Sin Tierra.

Creo saber que el proceso y el juicio que recurre han sido falsificados por numerosas irregularidades. En el momento en el que los autores de terribles represiones son absueltos y en el que usted mismo, Señor Presidente, habría denunciado ahí, según se me dice, una «injusticia», creo saber que un tribunal ha decidido no tener cuenta en absoluto el hecho de que José Rainha se encontrara, el 5 de junio de 1989, a miles de kilómetros de los lugares del crimen del que se lo acusa y no vivía siquiera ya en ese Estado desde hacía un año. Creo saber que muchos testigos lo han confirmado, incluido un oficial del ejército. Creo saber que el arma del crimen no era aquella de la que la acusación pretendía sacar conclusiones.

De todos modos, y ahí, *ya no creo saber, creo poder decir* esto con toda certeza: este proceso es también un proceso político. Más allá de la suerte de un hombre, será interpretado, en todas partes del mundo, como un símbolo de gran alcance. Respecto a Brasil y a lo que está en curso en el mundo de la «mundialización». Se buscará reconocer ahí las oportunidades que guarda la justicia en el momento en que los hombres de Estado calculan la estrategia de la que tienen que dar cuenta y sopesan las responsabilidades políticas que tienen que tomar: dentro de un gran Estado, pero también, innegablemente, ante el rostro del mundo.

Esto es lo que creo y lo que creo que le diría al presidente Cardoso si me atreviera (pero me atrevo, por consiguiente) a dirigirme con tanta familiaridad a él, como a ese universitario y a ese colega francés (que él también fue) cuya llegada al poder hizo que se levantaran tantas bonitas esperanzas.

«¿QUÉ QUIERE DECIR SER UN FILÓSOFO FRANCÉS HOY EN DÍA?»[1]

Le Figaro Magazine.—¿Qué quiere decir ser un filósofo francés hoy en día?

Jacques Derrida.—¿Se le haría esta pregunta a un hombre de ciencia? En principio, un filósofo debería carecer de pasaporte, incluso de «papeles», nunca se le debería pedir su visado. No debería representar una nacionalidad, ni siquiera una lengua nacional. Querer ser filósofo, en principio y por referencia a la más constante de las tradiciones, es querer pertenecer a una comunidad universal. No sólo cosmopolítica, sino universal: más allá de la ciudadanía, más allá del Estado, por consiguiente, más allá incluso de lo cosmo*político*.

Pero, al mismo tiempo, la filosofía se inscribe siempre en unos idiomas, empezando por el griego. El primer deber de un filósofo es, quizás, no rechazar esta prueba, la más difícil que hay: medirse con la urgencia de estas cuestiones universales (la mundialización, como suele decirse, no es más que una de ellas entre otras) exigiendo firmar en su lengua, e incluso crear *su* lengua en su lengua. Esta lengua singular, esta lengua idiomática no tiene por qué ser pura, ni siquiera nacional.

Un filósofo debe tener en cuenta la historia de su filiación. Un filósofo «francés» de este siglo está marcado, lo quiera o no, por la formación muy singular que ha recibido en el liceo —pocos países enseñan filosofía en el liceo— y en la universidad, luego en un medio filosófico, literario, político sin equivalente. El «éxito» de ciertos filósofos de mi generación en el extranjero se debe, entre otras cosas, a

1. Entrevista con Franz-Olivier Giesbert, publicada el 16 de octubre de 1999 en *Le Figaro Magazine* con el título «Connaissez-vous Derrida?».

que siguen siendo, cada uno a su manera, muy «franceses». Ha habido, en los años sesenta, una configuración «francesa» de la filosofía (y de muchas otras disciplinas, psicoanálisis, ciencias humanas, literaturas) absolutamente única y de la que somos los actores o ya los herederos. Todavía no se ha calibrado lo que ha ocurrido ahí y que queda por analizar, más allá de los fenómenos de rechazo o de moda que esto continúa provocando.

Por mi parte, vigilo celosamente la idiomaticidad singular de lo que escribo. Por esto, algunos (y ante todo los que tienen un concepto un poco simple de lo universal y creen que la filosofía debe escribirse en una especie de esperanto *passe-partout*) consideran mis textos demasiado «literarios» y filosóficamente impuros. Es verdad que el idioma resiste a la traducción. Pero no la desanima necesariamente, con frecuencia, por el contrario, la provoca. Da que leer o que pensar tanto como se resiste a la lectura pasiva o perezosa. Tengo la suerte de ser traducido un poco en todas partes —y no sólo en los Estados Unidos, como algunos querrían imaginar o tienen interés en hacer creer (risas).

F.M.—Usted es también bastante hermético. Es el reproche que se le hace con más frecuencia

J.D.—¿Hermético? Ciertamente no. Los que lo pretenden sin duda no han intentado leer a otros filósofos, por ejemplo, los «clásicos». Ellos son mucho más difíciles. Hay que trabajar del lado del pensamiento y de la lengua. Hago todo lo que puedo, ante todo por deber, para ser inteligible y ampliamente accesible. Pero sin traicionar no obstante lo que, en las cosas mismas, en efecto, no es simple. Todo el mundo debe hacer lo mismo, ¿no es cierto?, los sabios, los médicos, los periodistas, los políticos.

Por volver a la lengua, soy a la vez muy francés (algunos dirían demasiado francés) y muy poco francés, por las razones que ya he dicho y porque la fidelidad a la lengua supone que se la trate de cierta manera. Por amor a la lengua a veces se debe hacer violencia a una cierta francofonía soñolienta.

F.M.—Su obra ha sido traducida a unos cuarenta idiomas. Ahora bien, usted sigue siendo un poco desconocido en Francia. ¿Cómo vive usted esto?

J.D.—Lo mejor del mundo. Pero no exageremos nada. Es verdad que mi trabajo parece ajeno a un cierto tipo de notoriedad pública. Y suscita, de parte de una cierta familia universitaria o mediática, un rechazo de odio, a veces brutalmente declarado, otras veces, más como

un murmullo. Pero estoy lejos de ser el único que se encuentra en este caso. Estos fenómenos de rechazo o de desconocimiento constituyen desde hace mucho tiempo el objeto de análisis y evaluaciones críticas que, por definición, no son visibles o legibles en el espacio ocupado por los poderes académico o mediático. Los profesores y los periodistas de los que hablo, los funcionarios de la no-lectura están con frecuencia lejos de sospechar que ellos mismos son también analizados y evaluados sin contemplaciones en lugares en los que, por definición, no se habla en «su» espacio público.

F.M.—Si su filosofía es objeto de una especie de culto en los Estados Unidos, ¿no es porque se trata del país de la deconstrucción por excelencia?

J.D.—Perdóneme que se lo diga así, esa referencia a los Estados Unidos se ha convertido en un estereotipo en lo que a mí respecta y siempre me pregunto lo que motiva este encarnizamiento para enviarme o circunscribirme a los Estados Unidos. (Hablo de esto extensamente en otro lugar, por ejemplo en *La Contre-allée*.) La susodicha «deconstrucción» interesa mucho más allá de los Estados Unidos y es con frecuencia mejor acogida y comprendida, menos atacada, en muchos países, europeos o no. En ningún otro sitio da lugar a tantas «guerras» como en Estados Unidos.

¿Culto? Pues no. Si se exceptúan ciertos fenómenos de moda (que duran en efecto desde hace más de treinta años, y no sólo en los Estados Unidos, una vez más), sobre todo lo que hay es trabajo, con frecuencia original y marcado por otras tradiciones aparte de la «francesa». Más allá de la traducción, se pueden observar trasplantes asombrosos, injertos activos en ámbitos diferentes, la arquitectura, el derecho, las artes visuales, etc. Y luego no hagamos como si los fenómenos de culto fueran desconocidos en Francia. No creo que haya un «país de la deconstrucción». Y reconozca usted, por otra parte, que los Estados Unidos no son, en el mundo de hoy, un país entre otros. He intentado explicarme en otro lugar respecto de la relación complicada de los Estados Unidos con las deconstrucciones. Tampoco hay «la» deconstrucción, y no se trata, bajo este nombre, de una doctrina o de una teoría especulativa. Mucho más allá de la universidad o de la «cultura», se trata de la ley de una especie de proceso que afecta a todo, lo ideológico, lo político, lo jurídico, lo económico, incluso lo militar, etc. Me sucede con frecuencia que defino las deconstrucciones cuando hay que apresurarse, como aquí, diciendo, «*es lo que sucede*», pero también «*es la posibilidad de lo imposible*».

F.M.—Ha dicho usted que la deconstrucción consiste en «deshacer, desedimentar, descomponer, desconstituir sedimentos, presuposiciones, instituciones». ¿Lo rompe usted todo?

J.D.— Claro que no. Si digo ahora que la deconstrucción «no rompe nada», verá usted sin dificultad a lo que la estoy exponiendo. No, como acaba usted mismo de decir, no se trata de destruir lo que sea: sólo, y por fidelidad, intentar pensar cómo algo ha pasado, cómo se hace algo que no es natural: una cultura, una institución, una tradición. Y para ello analizarlo mediante un acto de memoria, pero también tener en cuenta (lo que no puede hacer un *análisis* en sentido estricto) todo cuanto no se deja descomponer en elementos simples o en átomos teóricos.

Y luego es preciso también hacer la historia del análisis mismo y de la noción de crítica, e incluso de las deconstrucciones. Porque hay también una tradición de la deconstrucción, desde Lutero (que habla ya de *Destruktion* para designar una especie de crítica de la teología institucional en nombre de la autenticidad original del mensaje evangélico) hasta Heidegger. La «deconstrucción» que intento no es ésa, seguramente es más «política» también, política de otra forma, pero esto requeriría explicaciones demasiado extensas. Que algunos se arriesgarían a juzgar, en este lugar, como herméticas, según dice usted.

F.M.—¿No se puede decir que su interés por la política es reciente?

J.D.—Eso sería injusto, como poco. Eso sería no leer o fiarse de las apariencias, en los títulos de los libros más recientes, como *Espectros de Marx, Políticas de la amistad* o *De la hospitalidad*[2]. Se podría mostrar que todo esto ha comenzado mucho antes. Pero en primer lugar debía preparar las premisas de un discurso político de acuerdo con las exigencias de una deconstrucción y evitar los códigos y los criterios corrientes en los cuales se considera debemos confiar para decidir si un lenguaje es político o no. Estos códigos comunes tienen con frecuencia un efecto despolitizador que intento evitar.

F.M.— ¿La deconstrucción es la resistencia?

J.D.—Sí, no ceder al poder usurpador, a la hegemonía que sea. Siempre he soñado con la resistencia, quiero decir, con la Resistencia francesa. Desde mi infancia, y demasiado joven para hacerla, la Resistencia, soñaba con ella, me identificaba con los héroes de todas las

2. Calmann-Lévy, Paris, 1997 [trad. castellana de M. Segoviano, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2000].

películas de resistencia: clandestinidad, bombas en las vías del tren, captura de oficiales alemanes, etc. Pero la deconstrucción no hace sólo acto de resistencia, también depende de un acto de fe. Dice «sí» a la justicia, por ejemplo, que no es el derecho.

F.M.—¿Qué quiere usted decir?

J.D.—Se deconstruye el derecho en nombre de la justicia. Recuerde el ejemplo de la «desobediencia civil», en los Estados Unidos o en Francia. Se trata de hacer objeción a una cierta legalidad positiva y nacional en nombre de un derecho superior (la universalidad de los derechos del hombre, por ejemplo) o en nombre de una justicia que no está aún inscrita en el derecho. Los mismos derechos del hombre tienen una historia, no dejan de enriquecerse, por consiguiente, de delimitarse. Siempre se pueden discutir los límites jurídicos actuales en nombre de una justicia aún por venir. Esto no supone una defensa del anarquismo contra las instituciones, o de una naturaleza salvaje contra el Estado. Cuando uno se opone a una política restrictiva respecto de los «sin papeles», por ejemplo, no se trata de pedirle al Estado que abra las fronteras a todo el que llegue ni que practique una hospitalidad incondicional que correría el riesgo de tener efectos perversos (aunque esto sea conforme con la idea de la hospitalidad pura, es decir, de la hospitalidad misma). Simplemente se le pide al Estado que cambie la ley y, sobre todo, su ejecución, no cediendo ni a fantasmas de seguridad, ni a la demagogia, ni al electoralismo.

F.M.—¿No se puede decir que usted comienza a aceptar la idea de un orden trascendente e irreductible que resistiría a su análisis destructor y que podría ser la justicia o la religión?

J.D.—Es difícil identificar inmediatamente la justicia o la religión, o incluso la justicia y el derecho. Nunca será el derecho adecuado a la justicia. Estas dos nociones son heterogéneas pero también es verdad que son inseparables. En nombre de la justicia se transforma, mejora, determina e incluso se deconstruye el derecho, y en su nombre hay pues una historia del derecho. Pero una justicia no sería justa si no buscara incorporarse en la efectividad de un derecho, es decir, también de una fuerza.

F.M.—¿Cómo explica usted el retorno de lo religioso un poco por todo el mundo, salvo en Europa?

J.D.—¡Incluso en Europa! ¿Se trata de un retorno? Lo religioso no se mide sólo por el nivel de frecuentación de las iglesias. Aquello a lo que se le ha dado el sobrenombre de «retorno», y que no se limita al

Islam, lejos de ello, se marca sobre todo por la aparición de «fundamentalismos» o de «integrismos» agresivamente «políticos». Pretenden o bien contestar la autonomía de lo político o del Estado o bien sencillamente someter la democracia a una teocracia. Esto debe analizarse en múltiples dimensiones. Por ejemplo, sería difícil explicar la fuerza de esos movimientos si los conceptos de lo «político», del Estado, de la soberanía sobre todo, no fueran ellos mismos conceptos de origen teológico. Y apenas secularizados. Por otra parte, contrariamente a lo que se piensa con frecuencia, estos «fundamentalismos» se acomodan estupendamente a los progresos de la tecnociencia. Irán no sería más que un ejemplo de ello. Se trata entonces a la vez de luchar contra las tecnociencias modernas que producen efectos de deslocalización, de desarraigo, de desterritorialización y, simultáneamente, reapropiárselas.

Dicho retorno de lo religioso intenta volver a la literalidad del idioma, a la proximidad del en casa, de la nación, del suelo, de la sangre, de la filiación, etc. Para conjurar la amenaza, se la incorpora entonces en sí, se apropian de la tecnociencia, de la telecomunicación, de la teleinformación, de los efectos de la mundialización, etc. Proceso autoinmunitario. Destruye el organismo que tiende así a protegerse y por esto, en última instancia, no creo en el porvenir de estos «fundamentalismos» como tales, en todo caso en su expresión política. Pero lo que es interesante observar es ese matrimonio a veces refinado del racionalismo, incluso del cientificismo y del oscurantismo. Pero igual que distingo entre justicia y derecho, creo que hay que distinguir entre fe y religión...

F.M.—La filosofía que usted propone es una filosofía de la libertad, de la hospitalidad y del cosmopolitismo. ¿Cómo reacciona usted ante la escalada de los nuevos nacionalismos?

J.D.—¡Oh! Yo no propongo ninguna filosofía. La deconstrucción no es una filosofía. En lo que respecta a la libertad, dejemos eso para otra entrevista. Estoy «a favor» naturalmente, pero si tuviéramos tiempo y lugar, intentaría explicar por qué me sirvo muy sobriamente e incluso bastante raramente de esta palabra.

Estos «nuevos nacionalismos» forman una pareja infernal con el «mundialismo», concepto tan problemático, por otra parte, como el de nacionalismo. Me gusta, por supuesto, el cosmopolitismo y creo que hay que cultivarlo, mucho más allá de su tradición estoica o cristiana (paulina en verdad), como hay que cultivar y hacer progresar el derecho internacional. Pero allí donde esta noción hace aún una referencia determinante al Estado y a la ciudadanía, aunque sea a la ciudadanía del mundo, al Estado mundial, me pregunto si no debemos ir aún más lejos que el cosmopolitismo, aunque sin anti-estatismo, porque en muchas situaciones, el Estado es aún el mejor recurso. La decisión o la responsabilidad política consiste entonces en determinar en qué situación hay que estar del lado del Estado o contra él.

F.M.—¿Es usted mundialista?

J.D.—Bajo el vocablo «mundialización» se nos quiere hacer comulgar con un montón de cosas. Por supuesto, se sabe de sobra, hay un gran número de fenómenos de homogeneización, de unificación del mercado, de permeabilidad de las fronteras, de velocidad y de poder de la comunicación transnacional, etc. Pero nunca las víctimas de la desigualdad y de la represión (económica, neocolonial, etc.) han sido tan numerosas en la historia de la humanidad. La riqueza de algunos centenares de familias es hoy día superior a la de decenas de Estados superpoblados.

F.M.—¡Venga, el mundo ha vivido siempre bajo el signo de la desigualdad!

J.D.— Entonces, desde ese punto de vista, la mundialización no aportaría nada nuevo y se nos mentiría al decirnos que cambia el orden del mundo y las relaciones entre los hombres. Es esa noción de «mundo» y su historia lo que me interesa, su historia religiosa en particular. El mundo no es ni la tierra, ni el universo, ni el cosmos. ¿Por qué los ingleses, los americanos y los alemanes hablan de globalización y no de mundialización?

F.M.—¿Cuál es su definición de nacionalismo?

J.D.—Hay que distinguir su forma moderna, que le da su sentido más estricto vinculándolo con las formas recientes, pero también perecederas, del Estado-nación. A causa de esta fragilidad esencial, de esta «crisis» del Estado-nación, el nacionalismo es una crispación reactiva y, bajo su exterioridad agresiva, atemorizada. No se contenta con recomendar el amor de la nación (cosa normal, legítima y en todo caso irreprimible), inspira una meta hegemónica y querría someterlo todo al imperativo nacional o, como se dice, y dado que el nacionalismo se vincula siempre con el Estado-nación, *soberanista*.

F.M.— ¿Y su definición de soberanismo?

J.D.—A ello se debe que hablara hace un momento de herencia teológico-política. La palabra significa omnipotencia, autodeterminación del querer, poder sin límite e incondicional. En las monarquías

absolutas, la omnipotencia del soberano, encarnación de la nación, es de derecho divino. Luego, se transfirió esta soberanía al pueblo (pero soberanía siempre «sagrada», decía Rousseau en el *Contrato social*). Esta democratización o esta popularización republicana no ha borrado la filiación teológica, me parece. Lo que ocurre hoy en el mundo a través de todos estos cuestionamientos (ellos mismos más o menos problemáticos) de la soberanía de los Estados-nación (Guerra del Golfo, Kosovo, Timor, etc.), nos obliga a reconsiderar, a «deconstruir» si usted quiere, y, por tanto, a reinterpretar esta herencia.

F.M.—¿Es una idea que tiene porvenir?

J.D.—Sí y no. Sobrevivirá largo tiempo pero dividiéndose y cambiando de forma y de lugar. Incluso si conserva raíces teológicas y occidentales, permanece indisociablemente ligada, en todas partes, a los valores de libertad y de autodeterminación. Es, pues, difícil, e incluso peligroso, tomarla simplemente con la soberanía. Es ahí donde una deconstrucción prudente y diferenciada debe distinguirse de una crítica destructiva.

F.M.—¿Qué piensa usted de la reivindicación creciente hoy en día en favor de la identidad?

J.D.—¿Quién podría estar contra la «identidad»? Lo identitario o el identitarismo invita, en contrapartida, como el nacionalismo o como el comunitarismo, a desconocer la universalidad de los derechos y a cultivar diferencias exclusivas, a transformar la diferencia en oposición. Una oposición que he intentado demostrar que tendía también a borrar, paradójicamente, las diferencias. Es cierto que, en las situaciones de opresión o de exclusión, el movimiento o la estrategia «identitaria» puede ser, me parece, legítima. Hasta un cierto punto y en condiciones muy limitadas.

F.M.—¿Cómo se puede filosofar en la era de la comunicación y de Internet, cuando todo el mundo cree saberlo todo sobre todo?

J.D.—Hay que aceptar Internet. Por otra parte, no hay ningún medio, ninguna forma de actuar de otro modo. La comunicación entre los filósofos comienza a adaptarse a esto. Incluso en la enseñanza. Esto desestabiliza o margina, a veces peligrosamente, las instituciones y los modos de comunicación clásicos. Se encuentra lo mejor y lo peor en estos nuevos «sitios». Es una amenaza —que prima el «todo vale». Pero es también una oportunidad. Esto permite a veces «discutir» sin esperas entre Tokio y París, Helsinki y Sarajevo y, sobre todo, sin pasar por órganos o dispositivos de legitimación lentos, pesados, discriminadores, censores. En estos intercambios, el dominio creciente de una lengua y, por tanto, de una cultura, la angloamericana, me parece más inquietante que el propio dispositivo técnico.

F.M.— Es la época del diálogo, del intercambio y de la sinergia. ¿No es por esta razón por lo que no se puede ser un filósofo serio hoy en día sin hacer a la vez psicoanálisis, historia, literatura y lingüística?

J.D.—¿Basta con estar «en la onda» para filosofar bien? Alguien puede pensar cosas esenciales para nuestro tiempo sin tener ningún gusto por estos saberes y estas técnicas, ni siquiera una verdadera competencia al respecto. Heidegger, supongo, nunca cogió un avión, ni condujo un automóvil, etc. Escribía muy mal a máquina y, naturalmente, nunca utilizó un ordenador. Sin embargo, no es necesario estar de acuerdo con lo que dice de la técnica para reconocer, como estoy tentado de hacer, que ha dicho cosas relevantes y que dan más que pensar sobre la técnica que muchos sabios, técnicos o tecnólogos. Dicho esto, es preferible que los filósofos tengan también competencias teóricas y técnicas en los ámbitos que usted ha evocado. Los que llamamos los grandes filósofos de la tradición, Platón, Descartes, Leibniz, Kant, eran espíritus enciclopédicos, vivían en la intimidad de la ciencia. Lo que no es el caso de la mayoría de los filósofos franceses.

F.M.—Usted mismo es muy literario.

J.D.—¿Soy «literario»? Si eso fuera verdad, intentaría dar una explicación. Pero nada puede justificar los límites de mis conocimientos científicos, que confieso con tanto arrepentimiento como humildad. En Francia, sobre todo en este siglo, el modelo del escritor-filósofo (¡Sartre para mi generación!) ha dominado sin rival. Con efectos muy negativos, pero también con una llamada a la filosofía para que fuese a mirar afuera, fuera de las disciplinas instituidas en la universidad (hacia la política, la literatura, la pintura, la arquitectura, las ciencias humanas...).

F.M.—Usted que es célebre en el extranjero, ¿puede decir cómo está la filosofía francesa en el mundo?

J.D.—Sin patriotería, todo el mundo puede constatar que los filósofos más presentes, sin duda los más influyentes, en todo caso los más enseñados y los más traducidos en el mundo hoy en día son los pensadores franceses de la generación de Lévinas o de Lacan, luego la de Althusser, Foucault, Deleuze, Lyotard, etc. En filosofía, o en el borde entre la filosofía y un buen número de otros «ámbitos», ha ocu-

rrido algo singular e inédito en Francia, sólo en Francia, en el transcurso de los últimos cuarenta años.

¿Por qué sólo en Francia? Esto merecería un largo análisis que no voy a improvisar aquí. Esto no es una evaluación personal, digo lo que es reconocido más o menos en todas partes. Y en el extranjero más que en Francia.

NO LA UTOPÍA, LO IM-POSIBLE[1]

Thomas Assheuer.—Profesor Derrida, usted siempre se ha comprometido políticamente, como filósofo, en los debates actuales: por ejemplo, en las controversias en torno a la Nueva Derecha o en el Parlamento Internacional de los Escritores. ¿Puede decirse que ha cambiado el clima político tras las elecciones en Gran Bretaña y en Francia? ¿Pueden recobrar ánimos los intelectuales tras estos años durante los cuales parecían estar paralizados por una actitud de posthistoria o de cinismo?

Jacques Derrida.—¿Los «intelectuales» estaban «desanimados»? Nada permite afirmarlo. A un ritmo sin precedente, a lo largo de las últimas décadas, han tenido que tener en cuenta profundas transformaciones del espacio público. Las condiciones para tomar la palabra en el campo mediático o teletecnológico están trastocadas, expuestas a muchísimas desviaciones o reapropiaciones, políticas o económicas. El ciudadano «responsable» ha necesitado, por el contrario, mucho valor para analizar esas evoluciones y para tratar de actuar evitando esas trampas.

Más aún cuando algunos de ellos han intentado explotar esas nuevas potencias mediáticas con vistas a una promoción personal; cuando lo hacían luchando por unas causas justas, las solidaridades eran a veces tan difíciles de asumir como de excluir. Los intelectuales han

1. Entrevista con Thomas Assheuer. Una versión ligeramente más corta y revisada se publicó en *Die Zeit* (5 de marzo de 1998) con el título de «"Ich misstraue der Utopie, ich will das Un-Mögliche". Ein Gespräch mit dem Philosophen Jacques Derrida über die Intellektuellen, den Kapitalismus und die Gesetze der Gastfreundschaft».

estado más presentes y activos de lo que su pregunta deja suponer, en todos los campos de la vida pública, en Europa y fuera de ella, allí donde las instancias políticas o gubernamentales estaban a menudo paralizadas por esquemas del pasado. Además, aunque el valor sea una virtud, y también una virtud intelectual, no es la cualidad más específica que se tenga derecho a exigir a un intelectual en cuanto tal. Un intelectual incompetente e irresponsable puede tener la osadía de lo peor.

Y tampoco creo que todos los «intelectuales» hayan estado, como usted sugiere, «paralizados por una actitud de posthistoria o de cinismo». Me resulta muy difícil responder a esta pregunta en pocas palabras. Habría que saber lo que usted entiende aquí por «posthistoria» o «cinismo», pero asimismo habría que poner en tela de juicio, como me gustaría hacerlo si tuviera tiempo y sitio, las apresuradas asimilaciones que con frecuencia circulan al respecto.

Por economía, prefiero confesar mi malestar al comienzo de esta entrevista de una vez por todas, sin volver más sobre ello. Se trata precisamente de las condiciones que imponen los media y el espacio público en las intervenciones de los intelectuales. Si digo, por ejemplo, que me niego a entablar un debate sobre este punto («cinismo», «posthistoria», el «estatus del intelectual», etc.) en cuatro o cinco frases, como se me está proponiendo, ¿se me acusará de refugiarme en el silencio o en el elitismo? ¿Resultará adulador, condescendiente o poco periodístico remitir a unos textos publicados en donde intento tratar todas estas cuestiones? Pienso, por el contrario, que sería la respuesta más «responsable». Podría ilustrar la dificultad histórica a la que acabo de aludir. Son estas condiciones de la palabra pública las que cambian y las que hay que cambiar. Y, con ella, la figura del intelectual en el espacio público.

Para ir ahora de forma más directa y sencilla a lo que está en el centro de su pregunta, sí, las elecciones en Gran Bretaña y en Francia son una «buena señal», la señal menos mala. Lo digo con mucha prudencia y moderación. Por lo demás, a pesar de ciertas analogías superficiales en las que algunos tienen interés en insistir, el último «giro» inglés tiene una significación histórica totalmente distinta, una «función» muy distinta de la consabida alternancia francesa. Las metas declaradas de ambas nuevas mayorías (laborista y socialista) son, por otra parte, más distintas y tal vez más incompatibles de lo que a menudo se dice. Lo mismo que las inquietudes y las esperanzas que pueden inspirar. Ciertamente, pueden permitir esperar una resistencia política y social más alerta al economicismo y al monetarismo que tienden a dominar el nuevo espíritu europeo. Pero el «realismo» «pragmático»

reivindicado por ambos gobiernos corre el riesgo de reproducir aquello mismo con lo que pretendían romper. Con respecto a un cierto concepto de lo que confusamente se denomina la «mundialización»; a la supuesta adaptación al «mercado»; a la política de fronteras y de inmigración; a muchas otras cuestiones delicadas, sí que percibo matices de ajuste, ciertamente, cambios de retórica (y no es poco), pero ninguna ruptura con el pasado inmediato. Confieso que me resulta muy difícil, todavía hoy, establecer un juicio sobre la puesta en marcha de las promesas electorales del gobierno francés, sobre la estrategia de opciones supuestamente «realistas» (el mantenimiento parcial, o al menos nominal, de las «leyes Pasqua-Debré» sobre la inmigración, el mantenimiento simbólico de los nombres «Pasqua-Debré» destinado a tranquilizar al electorado de derechas, incluso de extrema-derecha, allí donde se pretende cambiar el contenido de la ley; el cierre de las fábricas de Vilvorde, por ejemplo, etc.). Pero es verdad que el espacio tal vez resulte un poco más (¡cuidado!) abierto para otra discusión política y para su expresión pública. El «estilo» cambia un poco, es verdad, los «políticos» que están en el poder se muestran sin duda más abiertos a las cuestiones culturales, de investigación y de enseñanza, dicen ser más conscientes de lo que ahí está en juego. Ya veremos...

T.A.—¿Es preciso, como hace por ejemplo Richard Rorty, criticar a la izquierda por haberse ocupado demasiado de cuestiones de identidad cultural y haberse olvidado de las cuestiones de justicia social? ¿Cómo sitúa usted sus propias reflexiones sobre la justicia en esas dos corrientes respecto de las cuales la cuestión de la relación o no-relación entre ambas domina actualmente en algunas de las discusiones de la filosofía política?

J.D.—También aquí habría que diferenciar con precisión. No creo que toda «la izquierda» en general se haya ocupado más de la identidad cultural que de la justicia social. Ahora bien, si algunos que dicen estar a la izquierda lo hubieran hecho, habrían merecido las críticas de Rorty. En ese punto y en esa medida, yo estaría de acuerdo con él.

Y es que se habrían desatendido dos riesgos graves: 1) siendo legítima en ciertas condiciones y dentro de ciertos límites, la reivindicación de la identidad cultural (y bajo esa palabra coloco todos los «comunitarismos», que son muchos) puede alimentar a veces «ideologías» de derechas: nacionalistas, fundamentalistas, incluso racistas; 2) esta reinvindicación identitaria puede situar en un segundo plano, descuidándolas gravemente, otras luchas, unas solidaridades sociales, incluso cívicas, y unas causas universales (trans-nacionales y no sólo cos-

mopolíticas, porque lo cosmopolítico supone asimismo la instancia del Estado y del ciudadano, aunque sea ciudadano del mundo, volveremos sobre ello). Ahora bien, ¿por qué habría que elegir entre ambas preocupaciones (identidad cultural, justicia social)? Se trata de dos deseos de justicia, de dos respuestas a opresiones o a violencias desigualitarias. Sin duda, resulta muy difícil llevarlas adelante y a un mismo ritmo, pero se puede luchar, por así decirlo, y hay que hacerlo, en ambos frentes a la vez, en el cultural y en el social. La tarea de un intelectual es decirlo, hacer que se oigan una serie de discursos y elaborar unas estrategias que resistan a cualquier opción simplista entre ambos. En los dos casos, la responsabilidad efectiva de un compromiso debería consistir en hacer lo que sea para transformar el estado existente del derecho en ambos campos, entre uno y otro, de uno a otro, el cultural y el social; en inventar nuevos derechos, aun cuando sigan siendo inadecuados para lo que denomino la justicia (que no es el derecho, aun cuando aquélla tenga que regir la historia y el progreso de éste).

T.A.—*En su libro,* El otro cabo, *concibe Europa como un proyecto político. ¿Se puede y se debe seguir concibiéndola así después de las largas y arduas discusiones en torno al «euro»? ¿No hay que decir más bien que Europa está convirtiéndose en una empresa que no está definida sino por criterios monetarios, una especie de empresa de coordinación para el tráfico de mercancías?*

J.D.—Ése es, en efecto, el riesgo al que acabo de aludir (economicismo, monetarismo, adaptación «exitosa» a la competitividad en el mercado mundial, a menudo a partir de unos análisis escasos y supuestamente científicos). Me parece que a esto hay que oponerle, en efecto, un proyecto resueltamente político. Es lo que se ventila en muchas de las tensiones entre los distintos gobiernos europeos, y dentro de cada uno de ellos, pero también entre las fuerzas sociales que dominan Europa.

Añadiré algunas precisiones, puesto que usted desea que hablemos de los «intelectuales»: la resistencia necesaria al economicismo o al monetarismo no debe adoptar la forma de conjuros demonizantes, de mágicos exorcismos, sobre un fondo de incompetencia, contra una entidad denominada «euro» o contra unos malvados banqueros manipuladores. Aun cuando no haya que creer a cualquiera ni cualquier cosa al respecto, no hay que ignorar las exigencias de las leyes del mercado: existen, son complejas, requieren unos análisis que ni siquiera los «expertos» institucionales logran llevar a buen término. Tal vez sea preciso oponer otra lógica política, pero también otra lógica

socioeconómica (informada, demostrativa), a los dogmas actuales del «liberalismo». El euro quizá no sea, en sí mismo, un «mal». Puede haber otra forma social y política de actuar para dar el «paso al euro». Al respecto, cada Estado-nación de Europa tiene sus propios cálculos y sus propias responsabilidades históricas. Las de Alemania y Francia son especialmente graves, como sabe. Finalmente, aun cuando, como puede ver, mi simpatía va dirigida hacia una resistencia política (la de una cierta Europa política), a una Europa que no fuese sino la mera gestora de su economía, el concepto de lo «político» que sostiene ese discurso tampoco me satisface plenamente. Transfiere sobre Europa, y las fronteras de Europa, una tradición de lo político, del Estado-nacional, que me inspiraría muchas preguntas y reservas. También ahí serían precisos discursos muy largos. Remito a las publicaciones.

T.A.—*Usted mismo ha mostrado muy bien en* Espectros de Marx *que la tesis del fin de la historia de Fukuyama estaba refutada desde y ya antes de su propagación. Las sociedades liberales cuyo elogio hace dicha tesis no pueden resolver sus problemas sociales. Además, la «mundialización» crea graves problemas sociales en todas partes del mundo. Una vez más, la cuestión más importante es, por consiguiente, la de la justicia. Teniendo en cuenta sobre todo la situación mundial, ¿cuál podría ser la contribución de la filosofía? Usted habla, en* Espectros de Marx, *de la «nueva Internacional». ¿Podría precisar algunas ideas y proyectos políticos ligados a esa «nueva Internacional»?*

J.D.—Pienso en una solidaridad mundial, con frecuencia silenciosa, pero cada vez más efectiva. Ya no se define como la organización de las Internacionales Socialistas (pero conservo el viejo nombre de «Internacional» para recordar algo del espíritu de revolución y justicia que debía reunir a los trabajadores y a los oprimidos más allá de las fronteras nacionales). No se identifica con los Estados ni con las instancias internacionales dominadas por determinados poderes estatales. Está más cercana a las organizaciones no gubernamentales, a ciertos proyectos llamados «humanitarios», pero los desborda también y reclama un profundo cambio del derecho internacional y de su realización.

Esta Internacional adopta hoy por hoy la figura del sufrimiento y de la compasión para con esas diez plagas del «orden mundial» que enumero en *Espectros de Marx*. Proclama a voz en grito aquello mismo de lo que se habla tan poco, tanto en la retórica política oficial como en el discurso de los «intelectuales-comprometidos», o incluso entre los campeones que creen tener la patente de los derechos del hombre. Por dar algunos ejemplos bajo la forma de macroestadísticas

a las que nos sustraemos tan fácilmente, pienso en los millones de niños que mueren cada año a causa del agua, en el 50% aproximadamente de mujeres golpeadas o víctimas de malos tratos a veces mortales (60 millones de mujeres desaparecidas, 30 millones de mujeres mutiladas), en los 23 millones de enfermos de sida (de los cuales el 90% están en África, mientras que el presupuesto de investigaciones sobre el sida no les reserva más que el 5% de sus recursos y la triterapia sigue resultando inaccesible fuera de algunos medios occidentales muy restringidos); pienso en los infanticidios selectivos de las niñas en la India y en las monstruosas condiciones de trabajo de los niños en tantos países, en el hecho de que hay, tengo entendido, mil millones de analfabetos y 140 millones de niños no escolarizados; pienso en el mantenimiento de la pena de muerte y en las condiciones de su aplicación en Estados Unidos (la única democracia occidental en esta situación, país que tampoco reconoce la convención concerniente a los derechos de los niños y procede, cuando alcanzan la edad adulta, a la ejecución de las penas pronunciadas contra menores, etc.). Cito de memoria estas cifras publicadas en informes oficiales para dar una idea de la magnitud de los problemas que reclaman una solidaridad «internacional» y de los que no se hace verdaderamente cargo ningún Estado, ningún partido, ningún sindicato, ninguna organización de ciudadanos. A esa Internacional pertenecen todos los que sufren y todos los que no son insensibles a la dimensión de estas urgencias, todos los que, cualquiera que sea su pertenencia cívica o nacional, están decididos a conseguir que la política, el derecho y la ética se vuelvan hacia aquéllas.

T.A.—Todas estas reflexiones plantean la cuestión de saber si las categorías de la derecha y de la izquierda conservan todavía alguna validez. ¿Qué opina usted?

J.D.—Considero esta oposición más necesaria y más efectiva que nunca, aun cuando los criterios y las divergencias se tornen de una gran complejidad al respecto. Por ejemplo: en contra de Europa y en contra del euro, tal como parece que se anuncian, es verdad que cierta izquierda y cierta derecha están objetivamente aliadas, a veces en nombre de valores «nacionales», a veces en nombre de una política social, o incluso de ambas a la vez. Con la misma retórica, con un discurso que dice ser también respetuoso de lo «nacional» y de lo «social», otra izquierda y otra derecha se alían asimismo a favor de Europa y del euro. A ambos lados, las lógicas y las retóricas se parecen mucho, aun cuando las formas de actuar, la práctica y los intereses sean divergentes. Así que, para dar una respuesta breve y elíptica a una pregunta

que requeriría largos desarrollos, diré que la izquierda, para mí, aquella en la que me gustaría decididamente reconocerme, se sitúa del lado en el que se analiza hoy la nueva e inquietante lógica de ese equívoco y trata de cambiar efectivamente su estructura; y, con ella, la estructura misma de lo político, la reproducción de esa tradición del discurso político.

Parto para ello de un axioma mínimo: en la izquierda está el deseo de afirmar el porvenir, de cambiar, y de cambiar en el sentido de la mayor justicia posible. No diré que toda derecha sea insensible al cambio y a la justicia (sería injusto), pero no convierte éstos en el resorte primero ni en el axioma de su acción. Por retomar unas distinciones que no están caducas, a pesar de la profunda transformación del concepto mismo de trabajo, la izquierda hará prevalecer siempre la renta del «trabajo» por encima de la del «capital». La derecha alegará siempre que el segundo es la condición del primero. Ser «de derechas» consiste en intentar conservar, pero ¿qué? Más profundamente incluso que ciertos intereses, poderes, riquezas, capitales, normas sociales e «ideológicas», etc., más profundamente que una política, la derecha intentará siempre conservar una determinada estructura tradicional de lo «político» mismo, de la relación entre sociedad civil, nación y Estado, etc. Si se tiene apego a esa oposición entre izquierdas y derechas, no resulta fácil, estoy seguro, ser de izquierdas de forma consecuente, ser de izquierdas todos los días. Difícil estrategia.

T.A.—Dos de los problemas esenciales de la «mundialización» son la desaparición del Estado y el desfallecimiento de la política. En su texto recientemente publicado, Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!, *desarrolla usted ciertas ideas que conciernen a un nuevo derecho de asilo y a una nueva separación de los poderes entre distintos lugares de la política refiriéndose a un posible nuevo estatuto de la ciudad. ¿Qué le hace pensar que la filosofía podría y debería reaccionar a los problemas mencionados con una especie de fantasía institucional?*

J.D.—No estoy seguro de entender lo que denomina «fantasía institucional». Al igual que esa iniciativa de las ciudades-refugio, pese a sus limitaciones y a su carácter apenas preliminar, toda experimentación política tiene, en sí misma, una dimensión filosófica. Obliga a cuestionarse efectivamente acerca de la esencia y de la historia del Estado. Toda innovación política atañe a la filosofía. La «verdadera» acción política conlleva siempre una filosofía. Cualquier acción, cualquier decisión política debería inventar su norma o su regla. Semejante gesto atraviesa la filosofía, la implica.

Ahora bien, aún a riesgo de parecer que me contradigo, creo que es preciso a la vez luchar contra lo que usted llama la «desaparición del Estado» (ya que el Estado puede también limitar, a veces, ciertas fuerzas de apropiación privadas, ciertas concentraciones de poderes económicos; puede frenar una violenta despolitización que se haría en nombre del «mercado») y, sin embargo, resistir al Estado allí donde se funde demasiado a menudo con el nacionalismo del Estado-nación o con la representación de hegemonías socioeconómicas. Cada vez es preciso analizar, inventar una nueva regla: aquí poner el Estado en entredicho, allí consolidarlo. Lo político no es coextensivo con lo estatal, contrariamente a lo que se piensa casi siempre. La re-politización necesaria no debe estar al servicio de un nuevo culto del Estado. Es preciso llevar a cabo nuevas disociaciones y aceptar prácticas complejas y diferenciadas.

T.A.—Usted subraya con frecuencia que su filosofía opera por medio de paradojas. Muestra con precisión cómo las conocidas filosofías de la justicia o de la amistad conducen a aporías pero, al mismo tiempo, la reivindicación de una justicia incondicional o la idea de una amistad «totalmente otra» vuelven siempre en las argumentaciones que usted hace. ¿No le da miedo que su filosofía desanime de entrada cualquier proyecto político, puesto que esboza siempre el riesgo de una aporía o de una paradoja? Y con respecto a su propio compromiso político: ¿diría que es un compromiso contra o a pesar de su filosofía, o es preciso más bien ver en ello una manera propia de la deconstrucción de hacer política?

J.D.—Sí, hago todo lo que puedo para tratar más bien de ajustar mis «compromisos» con la afirmación incondicional que atraviesa a la deconstrucción. No resulta fácil, nunca se está seguro de lograrlo. No puede ser nunca el objeto de un saber o de una certeza. El desaliento del que habla usted yo lo siento a veces como los demás, pero se trata también, en mi opinión, de una prueba necesaria. Si todo proyecto político fuese el objeto tranquilizador o la consecuencia lógica o teórica de un saber seguro (eufórico, sin paradojas, sin aporías, sin contradicciones, sin indecidibilidad que sea preciso zanjar), sería una máquina que funciona sin nosotros, sin responsabilidad, sin decisión, en el fondo, sin ética, ni derecho, ni política. No hay decisión ni responsabilidad sin la prueba de la aporía o de la indecidibilidad.

T.A.—La noción de la «decisión» ocupa un lugar esencial en sus reflexiones. ¿Cuál es el lugar de la decisión en su concepción de la política? ¿Sustituye de alguna forma a la justicia?

J.D.—No la sustituye, es por el contrario indisociable de ella. No hay «política», ni derecho, ni ética sin la responsabilidad de una decisión que, para ser justa, no debe contentarse con aplicar unas normas o unas reglas existentes sino que debe correr el riesgo absoluto, en cada situación singular, de volver-a-justificarse, sola, como si fuese la primera vez, aun cuando se inscriba en una tradición. No puedo, por falta de espacio, explicar aquí el discurso sobre la decisión que trato de elaborar en otros lugares. Una decisión, sin dejar de ser la mía, activa y libre, en su fenómeno, no debe ser el simple despliegue de mis potencialidades o aptitudes, de lo que es «posible para mí». Para ser una decisión, le es preciso interrumpir ese «posible», desgarrar mi historia y, por consiguiente, ser ante todo, de un determinado y extraño modo, la decisión del otro dentro de mí: venida del otro con vistas al otro dentro de mí. Debe, de forma paradójica, comportar cierta pasividad que no aligera en nada mi responsabilidad. Se trata de paradojas difíciles de integrar en un discurso filosófico clásico pero no creo que una decisión, si es que la hay jamás, sea posible de otro modo.

T.A.—Si todo compromiso político corre el riesgo de caer en aporías, ¿no sería más consecuente decir: olvidemos las aporías y tornémonos pragmáticos; hagamos lo que ha de ser hecho, todo el resto es una especie de metafísica política?

J.D.—Lo que usted denomina «una especie de metafísica política» sería, en mi opinión, precisamente, el olvido mismo de las aporías, aquello que tratamos con frecuencia de hacer. Pero la aporía no se deja olvidar. ¿Qué sería una «pragmática» que consistiese en evitar las contradicciones, los problemas aparentemente sin solución, etc.? ¿No piensa usted que esa presunta «pragmática» realista o empirista sería una especie de ensoñación metafísica, en el sentido más irrealista e imaginario que se le dan a esas palabras?

T.A.—¿Habría que decir que las aporías que usted constata son trágicas? Y si es así, ¿no hay que reconocer que cualquier discurso de una historia siempre «trágica» implica connotaciones que son políticamente bastante problemáticas? ¿No es acaso una especie de metafísica de la historia?

J.D.—Es verdad, siento con frecuencia esas aporías como sufrimientos trágicos, en un sentido un poco vago y corriente del término (debates terroríficos, una contradicción que nos asedia, el sentimiento de que, por mucho que se haga, no será satisfactorio, no estará a la altura de una exigencia infinita y, en todo caso, se cobrará un alto

precio). Ahora bien, bajo ese «sentimiento trágico», lo que hay es lo contrario de una «metafísica de la historia» y de una «tragedia» (en el sentido del fatalismo y de la sumisión al destino). Antes bien, siento ahí la condición de la cuestión, de la acción y de la decisión, de la resistencia a la fatalidad, a la providencia o a la teleología.

T.A.—*Su filosofía se muestra ambigua respecto a las esperanzas de la* Aufklärung. *Por un lado, usted ha contribuido a una fuerte crítica de la noción del sujeto, del espíritu, etc., que prolonga en una problemática de las axiomáticas ligadas a estas nociones. Por otro lado, subraya usted cada vez más a menudo la importancia de una cierta idea de la emancipación que no duda en atribuir a la* Aufklärung. *¿Ve usted semejante ambigüedad en su pensamiento? ¿Cuáles son las consecuencias políticas de dicha ambigüedad, si es que existe? ¿La idea de la democracia también está sometida a esa ambigüedad?*

J.D.—Sí. Y más precisamente, lo que es ambiguo para siempre es, por lo menos, la separación irreductible, la inadecuación siempre irrecusable entre la «idea de la democracia» y lo que se presenta en la realidad con ese nombre. Dicha «idea» no es, sin embargo, una «idea en sentido kantiano», a la vez reguladora y alejada al infinito. Rige la urgencia más concreta, aquí y ahora. Si, no obstante, le tengo apego a ese viejo nombre de «democracia» y si hablo con tanta frecuencia de la «democracia por venir» es porque es éste el único nombre de régimen político que, al conllevar su concepto la dimensión de la inadecuación y de lo por-venir, declara su historicidad y su perfectibilidad. Ambas aperturas, la democracia nos autoriza en principio a invocarlas públicamente, con toda libertad, para criticar el estado actual de cualquier supuesta democracia.

T.A.—*Ha escrito usted un libro impresionante sobre los* Espectros de Marx *cuyo punto central es el argumento de que esos espectros no sólo retornan sino que siempre han estado entre nosotros. Si reconocemos que por lo menos una parte del marxismo ha consistido en una empresa totalitaria, ¿qué nos pueden enseñar los espectros? ¿No hay que temer que esos espectros totalitarios retornen con los otros que tal vez deseamos?*

J.D.—Claro que hay que temerlo, es una de las lecciones que hay que sacar de la experiencia totalitaria y de los terroríficos fracasos del marxismo soviético. Pero ese recelo no debe convertirse en un pretexto o en una coartada para rechazar todo lo que Marx nos ha enseñado y puede todavía enseñarnos, si se tiene a bien no ceder a la facilidad y a la repetición arcaica. Aquí, me permito una vez más re-

mitir a *Espectros de Marx* y a otros libros (no sólo míos). Verdaderamente resulta demasiado difícil para una respuesta corta.

T.A.—*Tras la crítica de la izquierda por sí misma, ya no hay pensamiento utópico. La crítica conservadora de la cultura ha hecho el resto. La filosofía que usted hace nos parece que no quiere renunciar totalmente a la utopía, pero sin enunciar su nombre, no obstante. ¿Es preciso ver en el acontecimiento o en lo «radicalmente otro» un nuevo nombre de la utopía?*

J.D.—Aunque haya poderes críticos de la utopía a los que sin duda no hay que renunciar nunca, sobre todo cuando se los puede convertir en un motivo de resistencia a todas las coartadas y a todas las renuncias «realistas» y «pragmatistas», desconfío de dicha palabra. En algunos contextos, la «utopía», en todo caso la palabra, se deja asociar con demasiada facilidad al sueño, a la desmovilización, a un imposible que empuja más al abandono que a la acción. Lo «imposible» del que con frecuencia hablo no es lo utópico; por el contrario confiere su movimientro mismo al deseo, a la acción y a la decisión; es la figura misma de lo real. Posee su dureza, su proximidad, su urgencia.

T.A.—*Entre los problemas mundiales del capitalismo que analiza en* Espectros de Marx, *la cuestión de los apátridas y de los refugiados le parece una de las más urgentes. En sus textos recientes, se puede descubrir un motivo que también ha sido un pensamiento central de Hannah Arendt (quien, por lo demás, aparece en* El monolingüismo del otro*): la estimación absoluta de la hospitalidad incondicional. ¿De qué forma podría semejante hospitalidad traer respuestas a los problemas de los refugiados de la sociedad mundial?*

J.D.—Inseparable de un pensamiento de la justicia misma, la hospitalidad incondicional resulta, sin embargo, impracticable como tal. No se la puede inscribir en unas reglas o en una legislación. Si se la quisiera traducir inmediatamente a una política, correría siempre el peligro de tener efectos perversos. Ahora bien, sin dejar de estar alerta ante esos peligros, no podemos ni debemos renunciar a referirnos a la hospitalidad sin reservas. Se trata de un polo absoluto, fuera del cual el deseo, el concepto y la experiencia, el pensamiento mismo de la hospitalidad no tendrían sentido alguno. Una vez más, dicho «polo» no es una «Idea en sentido kantiano», sino el lugar desde el cual se dictan unas urgencias inmediatas y concretas. La tarea política sigue siendo, entonces, la de hallar la mejor transacción «legislativa», las mejores condiciones «jurídicas» para lograr que, en una determinada situación, la ética de la hospitalidad no sea violada en su principio mismo, y sea

respetada lo mejor posible. Para ello, es preciso cambiar leyes, costumbres, quimeras, toda una «cultura». Es lo que se busca en este momento. La violencia de las reacciones xenófobas o nacionalistas es también síntoma de ello. La tarea, hoy, es tan urgente como difícil: por doquier, sobre todo en una Europa que tiende a cerrarse a lo que viene de fuera a medida que dice abrirse a lo de dentro (acuerdos de Schengen). La legislación internacional reclama una reestructuración. El concepto y la experiencia de los «refugiados», en este siglo, ha experimentado una mutación que torna radicalmente arcaicos al respecto las políticas y el derecho. Las palabras «refugiado», «exiliado», «deportado», «persona desplazada», e incluso «extranjero» han cambiado de sentido; reclaman otro discurso, otra respuesta práctica y cambian todo el horizonte de lo «político», de la ciudadanía, de la pertenencia nacional y del Estado...

T.A.—¿Qué habría que hacer si las «leyes de la hospitalidad» (si es que las hay) no alcanzasen el estatuto de leyes positivas? ¿En una situación semejante, se trataría solamente de un gesto de gracia? ¿Habría ciudadanos sin derechos cívicos?

J.D.—Es preciso hacer lo que sea, precisamente, para que las leyes de la hospitalidad se inscriban en el derecho positivo. Cuando esto es imposible, cada cual debe, en conciencia, a veces de forma «privada», juzgar lo que hay que hacer (cuándo, dónde, cómo, hasta qué punto) sin las leyes o en contra de las leyes. Precisemos: cuando algunos de nosotros hemos hecho un llamamiento a la «desobediencia civil», en Francia, respecto a la acogida de los «sin papeles» (y en el caso de unos pocos de nosotros —por ejemplo, en mi seminario, pero públicamente—, más de un año antes de que la prensa hablase de ello y de que el número de los contestatarios fuese espectacular), no se trataba de un llamamiento a transgredir la ley en general, sino a desobedecer unas leyes que nos parecían, ellas mismas, en contradicción con unos principios inscritos en nuestra Constitución, con unas convenciones internacionales y con los derechos del hombre, por consiguiente, con una ley que juzgábamos superior, si no incondicional. Precisamente en nombre de esa ley superior, hacíamos un llamamiento, en unas determinadas condiciones limitadas, a la «desobediencia civil». Ahora bien, yo no rechazaría la palabra «gracia» (don sin condición ni contrapartida) que me acaba usted de brindar, siempre y cuando no se asocien a ella unas oscuras connotaciones religiosas que, por interesantes que a veces puedan ser, exigirían otras discusiones.

T.A.—¿Cuál es la ventaja de un pensamiento de la hospitalidad comparada con otros conceptos morales universales? ¿Podría decirse

que es menos abstracto y más capaz de pensar una justicia que siempre debe dirigirse a un otro singular?

J.D.—Sí, estaría de acuerdo con esa formulación. Teniendo en cuenta lo que acabo de sugerir hace un momento (los nuevos problemas de fronteras, del Estado-nación, de los desplazamientos de población, etc.), el tema de la hospitalidad concentra en sí mismo, hoy por hoy, las urgencias más concretas y las más pertinentes para articular lo ético sobre lo político.

T.A.—Si, por razones de seguridad de derecho, no se quisiera confiar simplemente en una hospitalidad como exigencia moral, ¿hasta qué punto está ligado el pensamiento de la hospitalidad incondicional a un orden jurídico mundial? ¿Concibe usted una especie de derecho cívico mundial (¿el derecho cosmopolítico de Kant?) para todos los hombres? Pero, ¿cómo se puede concebir semejante derecho sin recurrir a un Estado mundial en el que enseguida se plantearía la cuestión de la instancia legitimadora?

J.D.—Éstos son problemas a los que me dedico muy directamente en mi enseñanza desde hace muchos años. La referencia a Kant es a la vez indispensable e insuficiente. Un derecho cosmopolítico (*Weltbürgerrecht*) que regulase lo que Kant denomina una «hospitalidad universal» constituiría ya, hoy en día, la perspectiva de un progreso inmenso si nuestras instancias interestatales quisieran tornarlo efectivo, lo cual está lejos de ser el caso. Y, sin embargo, Kant pone ciertamente límites y condiciones al ejercicio de ese derecho [concedido sólo a ciudadanos en cuanto tales, por lo tanto, de Estado a Estado, y únicamente como derecho de visita (*Besuchsrecht*), no como derecho de residencia (*Gastrecht*) (salvo en el caso de un tratado particular entre Estados, como los acuerdos europeos de Schengen)].

Habría que inventar un derecho (pero también otro, justo más allá del derecho) que anulase esos límites. Habría que inventar unas instancias legitimadoras que ya no fuesen simplemente estatales o unos contratos interestatales que pudiesen luchar contra la hegemonía de algunos Estados. ¡Pero, desde luego, no un Estado mundial, no un solo Estado mundial! Remito a lo que decíamos del Estado hace un rato. Por lo demás, ni Kant ni Arendt, a los que citaba usted ahora mismo, creían en la posibilidad o en la conveniencia de un solo Estado mundial.

Ya lo sé, la tarea parece insoluble. Y, sin embargo, una tarea cuya solución fuese a la vez el objeto de un saber, la tarea que un mero conocimiento tornase accesible, ¿sería todavía una tarea?

T.A.—En su libro El otro cabo, *pronuncia usted una confesión clara a favor de la democracia europea y, no obstante, muestra a veces reticencias respecto a las instituciones de esa democracia. ¿Cuáles son las razones de esas reticencias? ¿Son de orden estructural o responden más bien a lo que sería una mala disposición de unas «buenas ideas»?*

J.D.—Por seguir diciendo las cosas demasiado deprisa y escuetamente, estoy «en contra» de todos los que están «en contra» de Europa. Mis inquietudes y mis reticencias, ya conoce usted cuál es su principio (en contra de la precipitación a ajustarse a un concepto todavía confuso y dogmático de lo que se denomina la «mundialización», en contra de un economicismo o de un monetarismo que confían demasiado en unos saberes de expertos poco seguros, en contra de la reconstrucción de un Estado-nacionalista a gran escala, bajo una hegemonía democristiana a veces declarada, a veces negada, pero profundamente inscrita en la axiomática europea, en contra de un eurocentrismo que todavía no se «piensa» suficientemente, mas a favor de tener en cuenta esa inadecuación entre la democracia de hecho y una democracia por venir de la que hablaba más arriba). Pero no creo que, en nombre de esas reticencias, haya que interrumpir el proceso de la unificación europea; como en democracia, hay que luchar en el movimiento en curso, desde el interior, para darle otro giro.

T.A.—El trasfondo ético de su teoría siempre era reconocible, aunque algunas veces estaba tal vez demasiado bien oculto. Ahora bien, ¿por qué, desde hace algún tiempo, la justicia ocupa como protagonista el primer plano de sus textos? ¿Hay que decir que la necesidad de un pensamiento de la justicia y de su localización se ha agravado?

J.D.—Lo que usted denomina un «trasfondo» ya era legible. Desde siempre. Pero, para saber lo que era legible, es preciso leer. Es verdad que, con esas palabras y bajo esa forma, esos temas no podían aparecer en un primer plano sino después de un determinado trayecto «teórico-crítico» destinado a limitar algunos malentendidos. No creo que esos malentendidos hayan desaparecido, pero tal vez resulten menos fáciles. En cualquier caso, una vez más, para aquellos que leen. No, no creo que las cosas se hayan «agravado» en el mundo ¡desgraciadamente! Hace treinta y cinco años, los mismos males estaban ahí, quizá difundidos por los media de forma menos inmediata...

T.A.—¿Podría decir algunas palabras respecto a esa muy curiosa separación que le opone a usted al pensamiento de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, tal como ésta ha sido desarrollada por Jürgen Habermas? Dado que resulta cada vez más evidente, al menos

en las respuestas, que hay paralelismos sorprendentes, nos preguntamos si no se trata más bien de un malentendido filosófico o político.

J.D.—Una vez más, la respuesta será demasiado corta para una pregunta que exigiría, y que exigirá, eso espero, largas respuestas, no sólo por mi parte. Es verdad, y me alegro, que Habermas y yo nos encontramos con frecuencia del mismo lado, solidarios ante algunas urgencias políticas. Hacemos una misma causa común, por ejemplo, en asociaciones internacionales como el Parlamento Internacional de los Escritores o el CISIA (que se ocupa de los intelectuales, periodistas, etc., perseguidos en Argelia, etc.). Creo que siempre he comprendido y aprobado la mayor parte de las intervenciones políticas de Habermas en Alemania. En cuanto a las graves controversias «filosóficas», tan conocidas, a las que usted alude y acerca de las cuales me he explicado hace algunos años (ya sean directas o indirectas, ya se desarrollen o se «representen» en Europa o en otra parte), ¿las remite esa solidaridad política inmediata al rango de meros malentendidos? No estoy seguro de ello. Me pregunto si una discusión detenida, minuciosa, rigurosa no haría resurgir unas diferencias políticas profundas, unos desacuerdos sobre la esencia misma de lo «político», del «vínculo social» y del «lenguaje», desacuerdos a partir de los cuales habría que determinar nuevos esfuerzos, nuevas tareas.

Espero que esas discusiones tengan lugar, mañana o pasado mañana, directamente o a través de otros, y que sean tan cordiales como exigentes.

T.A.—Nos parece que Emmanuel Lévinas ha sido uno de los filósofos más importantes para usted. Actualmente, observamos una especie de apropiación de su pensamiento por parte del pensamiento católico y conservador en Francia. ¿Cómo explica dicho interés por esa parte y cómo sitúa usted sus propias reflexiones actuales sobre Lévinas con respecto a esas tentativas de apropiación? ¿Se trata de una baza propiamente filosófica o pueden verse en ella implicaciones que nos informen también de la situación política de las universidades francesas o, por los menos, de las UFR de filosofía?

J.D.—Tiene usted razón. Esa «baza» y esa «situación» exigen cautelosos análisis. Ya conoce mi admiración y mi reconocimiento para con Lévinas. Considero su pensamiento como un inmenso acontecimiento de este siglo. Pero la inquietante «apropiación» de la que habla usted no es sólo católica y conservadora, también puede ser la de un moralismo ingenuo o la de una mediatización insulsa y simplificadora. Para tratar a mi manera de resistir a esto, en los textos que le dedico, siempre insisto, discretamente pero con claridad, en una serie

de reservas de todo tipo, sobre todo en ciertas inquietudes políticas (por ejemplo, respecto a la nación y a Israel, en *Adiós*) o en las paradojas de su concepto de «tercero» y de «justicia», en unas perversiones siempre posibles de su ética, en un inevitable perjurio en el seno de la «rectitud». Pero, una vez más aquí, para no ser demasiado impreciso o injusto, ¿me permitiría que remitiese a los textos publicados?

«EL OTRO ES SECRETO PORQUE ES OTRO[1]»

Antoine Spire.—Al preparar esta entrevista me preguntaba si era posible evitar tanto la anécdota como la categoría filosófica universalizadora. ¿Cómo no repetir lo que ya ha sido dicho, cómo innovar? Finalmente, ¿no cree usted que la innovación es justamente repetir para encontrar algo nuevo?

Jacques Derrida.—¡Ah, la entrevista! Sí, siempre he sufrido con las leyes de la entrevista. Después de algunas décadas debo reconocer en efecto que he hecho con demasiada frecuencia lo que declaraba no gustarme hacer. Respecto a la «repetición de lo dicho», el núcleo lógico de la cosa, he insistido con frecuencia en ello, es que no hay incompatibilidad entre la repetición y la novedad de lo que difiere. De modo tangencial y elíptico, una diferencia hace siempre que se desvíe la repetición. Llamo a esto *iterabilidad*, el surgimiento de lo otro (*itara*) en la reiteración. Lo singular inaugura siempre, acontece incluso, imprevisiblemente, como el arribante mismo, a través de la repetición.

Me he enamorado recientemente de la expresión francesa «*une fois pour toutes*», «una vez por todas»[2] (la creo intraducible, pero dejémoslo). Dice de forma muy económica el acontecimiento singular e irreversible de aquel(lo) que no acontece sino una vez y, por consiguiente, no se repite más. Pero, al mismo tiempo, abre a todas las sustituciones metonímicas que la llevarán a otro sitio. Lo inédito sur-

1. Entrevista con Antoine Spire, publicada por *Le Monde de l'Éducation*, n.º 284, septiembre de 2000, en una versión más corta y ligeramente modificada.

2. Cf. Jacques Derrida y Safaa Fathy: *Tourner les mots —au bord d'un film*, Galilée, Paris, 2000, pp. 82 ss.

ge, se quiera o no, en la multiplicidad de las repeticiones. He aquí lo que suspende la oposición ingenua entre tradición y renovación, memoria y porvenir, reforma y revolución. La lógica de la iterabilidad arruina de antemano las garantías de tantos discursos, filosofías, ideologías...

Lo que cuenta es la trayectoria, el camino, la travesía, en una palabra, la experiencia. La experiencia es entonces el método, no un sistema de reglas o de normas técnicas para vigilar una experimentación, sino el camino que se está haciendo, el abrirse de la *ruta* (*via rupta*). En una entrevista, incluso si se repite la misma cosa, el mismo «contenido», pues bien, la situación, el contexto, la interpelación, el destino, la firma son cada vez distintos, y es lo imprevisible de esta «situación» lo que, supongo, esperan el lector o el oyente. Dicho de otro modo, siempre es preferible leer los libros, lo que usted me permitirá repetir una vez más, y releerlos (lo que también es cada vez diferente).

A.S.—Cuando se habla de usted hay dos palabras recurrentes, la de Argel, su lugar de nacimiento y, para su obra, la de filosofía de la deconstrucción. Noción que usted define diciendo que se trata de interrogar los presupuestos, las finalidades, los modos de eficacia de un pensamiento filosófico. Pero usted declara también que quiere al mismo tiempo frustrar las expectativas, jugar astutamente con los programas y las instituciones y desvelar lo que subyace a todo ello, lo que lo predetermina. En el fondo, ¿deconstruir es filosofar?

J.D.—Veamos. En esta entrevista, usted me repite, me remite a la historia de las definiciones (algunas, no todas) que he podido aventurar de la deconstrucción. Para no volver a empezar, para remitir a los libros adelantando algo un poco más nuevo, precisaré hoy dos puntos.

1. Hay una historia de la «deconstrucción», en Francia y en el extranjero, desde hace más de treinta años. Este camino, no digo este método, ha transformado, desplazado, complicado la definición, las estrategias, los estilos que, ellos mismos varían de un país a otro, de un individuo al otro, de un texto al otro. Diversificación esencial a la deconstrucción que no es ni una filosofía, ni una ciencia, ni un método, ni una doctrina, sino, como digo con frecuencia, *lo imposible* y lo imposible como *lo que acontece*.

2. Antes incluso de esta secuencia histórica (entre treinta y cuarenta años), hay que recordar las premisas nietzcheanas, freudianas y sobre todo heideggerianas de la deconstrucción. Y sobre todo, respecto de Heidegger, que hay una tradición cristiana, más precisamente luterana de lo que Heidegger llama la *Destruktion*. Lutero —lo recuerdo

en mi libro sobre Nancy y sobre lo que él llama la «deconstrucción del cristianismo»— hablaba ya de «*destructio*» para designar la necesidad de una desedimentación de los estratos teológicos que disimulaban la desnudez original del mensaje evangélico que había que restaurar. Lo que me interesa cada vez más es discernir la especificidad de una deconstrucción que no sea necesariamente reducible a esta tradición luterano-heideggeriana. Y quizás sea esto lo que distingue mi trabajo de los que me son cercanos, en Francia y en el extranjero. Sin refutar o rechazar lo que fuere, me gustaría intentar discernir lo que sustrae la deconstrucción en curso de la memoria de la que hereda, en el instante mismo en el que reafirma y respeta dicha herencia...

A.S.—Esta deconstrucción se ha explicado a través de grandes textos, de Heidegger, de Husserl, de Joyce, de Kant. En este acto de deshacer, desedimentar, descomponer, desconstituir sedimentos, artefactos, presuposiciones, instituciones, ¿se puede decir que hay algo de hiperanálisis? Siempre hay presente una tensión entre una lectura exigente de la tradición y aquello en lo que ésta desemboca, una responsabilidad ética y democrática. ¿Está usted de acuerdo?

J.D.—¿Se trata de una tensión? No estoy seguro de ello. Por supuesto, la deconstrucción se afana en torno a eso que llamamos, más o menos legítimamente, los «grandes-textos». No sólo las obras canónicas, de Platón a Joyce. Sino que se ejercita también en corpus que no son textos literarios, filosóficos o religiosos, sino escritos jurídicos, o instituciones, normas, programas. Lo he dicho con demasiada frecuencia, la escritura que interesa a la deconstrucción no es sólo la que protegen las bibliotecas. Incluso cuando se interesa por textos literarios, se trata también de la *institución* de la literatura (cosa moderna y cuya historia política es apasionante); se trata también de los procesos de evaluación y de legitimación, de las cuestiones de la firma, del derecho de autor o del *copyright* (usted conoce la turbulencia actual, en virtud de las «nuevas tecnologías»), se trata de la política misma de la institución literaria. Todo esto concierne tanto al contenido como a la forma de la cosa literaria o filosófica.

Sí, acepto también el término de *hiperanálisis*. Por dos razones. En primer lugar hay que empujar el análisis tan lejos como sea posible, sin límite e incondicionalmente. Pero, en segundo lugar, debemos ir también *más allá* del análisis mismo que supone, como su nombre indica, la regresión hacia un principio último, hacia un elemento que sea simple e indivisible. Ahora bien, una de las leyes a las que obedece la deconstrucción y de la que comienza por tomar constancia, es que en el origen (origen sin origen, pues), no hay nada simple, sino una

composición, una contaminación, la posibilidad al menos de un injerto y de una repetición. Todo esto resiste al análisis poniéndolo en movimiento. Por esto la operación deconstructiva no es sólo *analítica* o sólo *crítica* (crítica, es decir, capaz de decidir entre dos términos simples), sino trans-analítica, ultra-analítica y más que crítica. La crítica, la necesidad de la crítica, del *krinein* y de la crisis (*Krisis*) tiene una historia. La deconstrucción de esta historia, como la de la pregunta, de la forma-pregunta en general, no puede pues ser simplemente «crítica» ni en el sentido kantiano ni en el sentido marxista del término, aunque, en el momento de hacer esta «otra cosa», me esfuerce también por permanecer fiel a estas herencias. Un heredero fiel, ¿no debe también cuestionar la herencia?, ¿someterla a una reevaluación y a una selección constante, con el riesgo, como ya he dicho en algún lugar, de ser «fiel a más de uno»[3]? Ser responsable es a la vez responder de sí y de la herencia, ante lo que viene antes de nosotros y responder, ante los otros, ante lo que viene y queda por venir. Por definición, esta responsabilidad no tiene límite. La «deconstrucción» debe ser tan responsable como sea posible. Incluso si, ante lo infinito de la responsabilidad, uno no puede sino confesarse modesto, cuando no vencido. Nunca se está a la medida de una responsabilidad que nos es asignada antes mismo de que la hayamos aceptado. Debemos reconocerlo sin desarrollar necesariamente una cultura de la mala conciencia. Pero esta última es siempre preferible a la de la buena conciencia.

He dejado la palabra «democracia» para el final. Es la más difícil. No puedo hacer de ella más que un uso inquieto. Hay en efecto una forma tradicional, incluso actual, de definir la democracia. Nadie está en contra, aun cuando en Francia se cultive una cierta distinción entre república (universalismo abstracto y laico) y democracia (más atenta, dicen algunos, a las identidades comunitarias y a las minorías). Pero más allá de esta distinción, que considero secundaria, la originalidad de la democracia es quizás que, siempre condicionada por el reconocimiento de una inadecuación a su modelo (lo que no está inscrito en la esencia de los otros «regímenes», y por esto la democracia no es verdaderamente el nombre de un régimen), la historicidad, la perfectibilidad infinita (y esencialmente aporética), el vínculo originario con una promesa, hacen de toda democracia algo por venir. Es una de sus numerosas aporías (recuerdo otras en otro lugar, especialmente en *El otro cabo* y *Políticas de la amistad*).

3. «Fidélité à plus d'un. Mériter d'hériter où la généalogie fait défaut», en *Idiomes, nationalités, déconstructions. Rencontre de Rabat autour de Jacques Derrida*, L'Aube-Toubkal, 1998.

Este porvenir no significa el alejamiento o el retraso indefinido autorizado por alguna idea reguladora. Este porvenir prescribe aquí ahora tareas apremiantes, negociaciones urgentes. Por muy insatisfactorias que sean, no permiten la espera. Ser demócrata sería actuar reconociendo que no vivimos nunca en una sociedad (bastante) democrática. Este trabajo crítico y más que crítico, esta tarea deconstructiva, es indispensable para la respiración democrática así como para toda idea de responsabilidad...

A.S.—En general, cuando se habla de su obra, se olvidan estos aspectos democráticos y éticos y nos centramos en la palabra deconstrucción. Sobre este asunto, hay quien dice que Jacques Derrida es demasiado complicado para ellos. De hecho, los que le encuentran ilegible tal vez no se han sumergido en el fondo de sus escritos y le buscan sobre todo un comienzo... Ahora bien, usted explica en De la gramatología, *al igual que en* Márgenes — de la filosofía, *que no hay comienzo absoluto justificado. Para leerle, en lugar de un comienzo, hay que buscar una estrategia, es decir, sumergirse en el texto y, a partir de ahí, intentar una maniobra de comprensión con temas que recurren con frecuencia y que están finalmente en el corazón de toda su actividad intelectual.*

J.D.—¡Habría que leer también los textos que mis textos leen! Sería absurdo decir que todos son «fáciles» pero su dificultad no es del tipo de la que con frecuencia se critica. Hay dos categorías de «rechazo» a este respecto, dos tipos de no-lectores. En primer lugar los que no trabajan bastante y se creen autorizados a hacerlo; éstos se desalientan rápidamente suponiendo que un texto debe ser accesible inmediatamente, sin el trabajo que consiste en leer y en leer a los que yo leo, por ejemplo. Luego están los no-lectores que ponen como pretexto esa supuesta oscuridad para descartar, en verdad para censurar, algo que les amenaza o les inquieta, les molesta. El argumento de la dificultad se torna entonces una coartada detestable.

Por supuesto, usted lo apuntaba, no hay comienzo, todo ha comenzado mucho tiempo antes de nosotros, ¿no es cierto? Comienzo por dejar constancia del hecho de que trabajo aquí y allí, en tal tradición filosófica más o menos francesa, no escribo más que en francés, un cierto francés, a la vez muy antiguo y muy vivo. Intento asumir todas mis responsabilidades francófonas, que consisten en heredar de forma activa, afirmativa, transformadora, fiel infiel como siempre, infiel por fidelidad. Pero no se puede recomenzar todo en cada momento. Sería una locura desde el punto de vista económico. De ahí la necesidad de los dispositivos de repetición pedagógicos de la escuela,

la universidad, los media. Cualquiera que escriba cuenta *con* esta economía potencial y con estas mediaciones, con estas solidaridades, y cuenta *con* estos riesgos también... La cuestión de la enseñanza atraviesa todo mi trabajo y todos mis compromisos político-institucionales, ya conciernan a la escuela, a la universidad o a los media[4].

A.S — Usted insiste mucho en los textos a partir de los cuales trabaja y que existían antes que usted. Estoy muy impresionado por la importancia de esta lectura de textos en su obra que me permitiría vincular con el papel del comentario en los judíos. En el judaísmo, la tradición se constituyó sobre el comentario y no existe más que en relación al comentario. La Biblia no es un texto sagrado, en la medida en que no existe sino por y a través de los comentarios de quienes la han leído. Se puede decir que usted, en relación con el corpus filosófico del hombre civilizado de hoy en día, tiene la misma actitud que el pueblo judío con respecto a la Torah, esa voluntad de comentar un corpus, a través del tiempo, de decir que no es sagrado. Que no es comprensible hoy más que a través del comentario de hoy día.

J.D.—La palabra comentario me molesta un poco. No sé si lo que hago depende del comentario —noción oscura y sobrecargada, a menos que se le imprima a esta palabra una inflexión más activa, más interpretativa: una rúbrica pone de su propia cosecha en el transcurso y más allá de la lectura pasiva de un texto que nos precede pero que reinterpretamos, tan fielmente como sea posible, dejando en él una marca.

Acerca de la referencia judía, sobre mi «pertenencia», por así decirlo, al judaísmo, como usted sabe sin duda, se ha escrito mucho, desde hace años y es algo que me deja siempre perplejo. Ante todo creo que la lectura paciente, vigilante, micrológica, interminable no está reservada a la tradición judía. Luego debo confesar que mi familiaridad con la cultura judía de la que usted habla es por desgracia muy débil e indirecta. Lo lamento, por supuesto, ya es demasiado tarde. Si lo que hago recuerda a una glosa judía, ello no depende ni de una elección, ni de un deseo, ni siquiera de una memoria o de una cultura.

Dice usted que no considero sagrados a los textos. Sí y no. Por supuesto, tengo tendencia a desconfiar de los procedimientos de sacralización, en todo caso a analizarlos, a analizar sus leyes y sus fatalidades. Intento en efecto abordar los textos no sin respeto, pero sin presupuestos religiosos, en el sentido dogmático del término. No obstante, en el respeto al que me pliego, hay algo que se inclina ante una sacralidad, si no ante lo religioso. El texto del otro debe ser leído, cuestionado sin piedad pero, por tanto, respetado, y en primer lugar en el cuerpo de su letra. Puedo cuestionar, contradecir, atacar o simplemente deconstruir la lógica de un texto que viene antes que yo, ante mí, pero no puedo ni debo cambiarlo.

4. Cf. especialmente *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris, 1990; *Échographies — de la télévision* (con B. Stiegler), Galilée, Paris, 1996 [trad. castellana de H. Pons, Eudeba, Buenos Aires, 1998]; *Le Droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Unesco-Verdier, Paris, 1997 [trad. castellana de F. J. Vidarte en *Éndoxa* (UNED, Madrid) 12/2, 1999].

Hay en el respeto a la letra el origen de una sacralización. He intentado mostrar, especialmente en *Dar (la) muerte*, que la literatura, en el sentido estricto y moderno, europeo, del término conserva la memoria (a la vez sacralizadora, desacralizadora, culpable, arrepentida) de los textos sagrados, en verdad bíblicos, que representan su filiación. Ningún crítico, ningún traductor, ningún profesor tiene, en principio, el derecho de tocar el texto literario una vez publicado, legitimado y autorizado por un depósito legal: herencia sacra, incluso si está en un medio ateo, presuntamente secularizado. ¡No se toca un poema! Ni un texto de ley, y la ley es sagrada, como el contrato social, dice Rousseau. El origen de esta sacralización me interesa en todas partes donde se produce. La oposición sagrado/secular es ingenua, convoca muchas cuestiones deconstructivas. Contrariamente a lo que se cree saber, nunca hemos entrado en una era secular. La idea misma de lo secular es religiosa de parte a parte, en verdad, es cristiana.

A.S.—Habría que cuestionar el reparto temático entre la literatura y la filosofía. A la pregunta de saber por qué no ha escrito usted literatura, ha respondido que la literatura hace siempre otra cosa que ella misma. Para usted, la literatura sería siempre otra cosa que sí misma y, por tanto, tal vez filosofía. Sin embargo, usted se ha atenido a la filosofía. Creo que la mejor manera de sobrepasar esta oposición es sin duda la palabra temblor, vacilación. Cuando se le lee, se siente siempre que hay esa voluntad de intentar ser lo más riguroso posible, como una vacilación del pensamiento en construcción.

J.D.—Tiene usted razón, temblor y vacilación, sin duda. Dicho esto, frente a aquellos que sugieren que a causa de este temblor yo tomo la filosofía por literatura y recíprocamente, protesto y pido que esto se pruebe. Igualmente entre retórica y lógica. Sin mezclar ambas, planteo la cuestión de la frontera entre las dos y no es ésta una cuestión baladí. Hay en el texto filosófico efectos de literatura y viceversa. Pero determinar el sentido, la historia y una cierta porosidad de las fronteras es todo lo contrario de confundir y mezclar. El límite me

interesa tanto como el paso al límite o el paso del límite. Esto supone gestos múltiples. La deconstrucción consiste siempre en hacer más de un gesto a la vez, y que se escriba con dos manos, que se escriba más de una frase o en más de una lengua.

A.S.—Recuerda usted con frecuencia que Husserl es su primera referencia filosófica. Por otra parte, usted ha tratado, en su memoria de 1954, del problema de la génesis de la filosofía de este autor. Este trabajo sobre la geometría en Husserl, ¿no ha sido la fuente de una línea fundamental que atraviesa finalmente todo su trabajo, conduciéndole de Heidegger a Lévinas, pasando por Sartre? Parece que un motivo fenomenológico acompaña toda su obra, motivo que es en el fondo una forma de discernir a la vez los objetos, las ideas y las palabras, intentando que den de sí todo lo que pueden dar, por su identidad misma...

J.D.—Husserl no ha sido mi primer amor en filosofía. Pero ha dejado en mi trabajo una huella profunda. Nada de lo que hago sería posible sin la disciplina fenomenológica, sin la práctica de las reducciones eidéticas y trascendentales, sin la atención prestada al sentido de la fenomenalidad, etc. Es como un ejercicio previo a toda lectura, a toda reflexión, a toda escritura. Incluso si, llegado a cierto punto, creo deber plantear unas cuestiones que vuelvan sobre los límites de esta disciplina y de sus principios, del «principio de los principios» intuicionista que la guía.

A.S.—Esto me lleva al ejemplo del guiño de Husserl, absolutamente fundamental en él. ¿Se puede decir que usted le ha dado una cierta profundidad mirando a la vez hacia el pasado y hacia el porvenir? La noción de tiempo existe en Husserl, pero sólo en estado de huella. La perspectiva temporal es algo que usted ha querido y sabido articular con la fenomenología...

J.D.—Los grandes textos de Husserl sobre el tiempo le reconocen una forma absolutamente privilegiada a lo que se llama el «presente viviente». Es el sentido, el buen sentido mismo en lo que tiene de más irrecusable en apariencia: la forma originaria de la experiencia es la presentación a sí del presente; no nos alejamos nunca del presente que nunca se aleja de sí, del que ningún ser vivo se aleja nunca. Esta ciencia fenomenológica absoluta, esta autoridad innegable del *ahora* en el presente viviente es justo aquello sobre lo que han tratado, en estilos y según estrategias diferentes, todos los grandes cuestionamientos de este tiempo, el de Heidegger o el de Lévinas en particular.

En un gesto diferente, con otras miras, lo que he intentado elaborar bajo el nombre de huella (a saber, una experiencia de la diferencia temporal de un pasado sin presente pasado o de un porvenir que no sea un futuro presente) es también una deconstrucción, sin crítica, de esta evidencia absoluta y simple del presente viviente, de la conciencia como presente viviente, de la forma originaria (*Urform*) del tiempo que se llama el presente viviente (*lebendige Gegenwart*) o de todo lo que supone la presencia del presente.

A.S.—Cuando dice usted que existe en Husserl una presuposición que explica la tesis de la fenomenología y que esta tesis supone presuposiciones afirmadas como tales, ¿no toma usted distancia con respecto a él, con su retorno a las cosas mismas, sus reglas de la intuición, del dato, de la cosa misma en su presencia?

J.D.—La fenomenología se presenta muy frecuentemente como la reactivación principal de la tradición, en particular en sus motivos cartesianos y kantianos. Incluso habría despertado el origen de la filosofía, de la metafísica o de la filosofía primera. No hay nada sorprendente en el hecho de que se considere al propio Husserl como un pensador de la tradición. Y no falta razón al poner esto también en su haber. La tradición más poderosa de la filosofía ha privilegiado siempre, directamente o no, la intuición, la relación inmediata (sensible o inteligible) con la cosa misma. Este intuicionismo, a pesar de lo que su nombre parece implicar (cosa de la mirada, *intueor*), no siempre, contrariamente a lo que se piensa con Heidegger o Blanchot, ha privilegiado la mirada. El primado óptico o escópico, por global que parezca, descansa siempre, incluso en la fenomenología o en el eidetismo husserliano, en una figura del tacto, en un fundamento háptico. Esto es al menos lo que he intentado demostrar, de forma tan detallada como me ha sido posible, en *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*. Además, Husserl ha debido reconocer que en la experiencia del tiempo y en la experiencia del otro, su «principio de los principios», el acceso intuitivo a la cosa misma «en persona» era puesto en jaque. Por ejemplo, el acceso al *alter ego* no se da en ninguna intuición originaria, sólo en una analogía, en lo que él llama una «apresentación» analógica. Nunca se está del lado del otro, de su aquí-ahora originario, nunca se está en su cabeza, si se quiere. Brecha esencial en la fenomenología. Todas las «infidelidades» a la ortodoxia fenomenológica han pasado por esta brecha que abrió el propio Husserl. Lo que es admirable en este filósofo es que, ante estas dificultades aparentemente insuperables, no renuncia ni se resigna, intenta ajustar escrupulosamente sus análisis manteniendo el mayor tiempo posible, heroicamente, su axiomática y su metodología y señalando en ellas los lugares del límite o del fraca-

so, de la necesaria remodelación. Hay ahí un ejemplo respetable de responsabilidad filosófica.

A.S.—Pasemos de Husserl a Heidegger. Querría leer en la filosofía de Heidegger una huella de su biografía. Por ejemplo, el hecho de la articulación entre el patrimonio griego y la exclusión de un patrimonio monoteísta bíblico, la referencia al suelo y a la tierra y la crítica de la técnica y del progreso, en su Discurso del Rectorado. *Querría comprender esta complicación lingüística que lo aleja de lo real y que da la impresión al lector de que se encuentra en un universo formal y abstracto, en el que ya no hay voluntad de vínculo entre el pensamiento y lo real pensado. ¿Encuentra usted que esta búsqueda entre la filosofía de Heidegger y su biografía finalmente no tiene sentido? ¿La rechaza usted?*

J.D.—Si usted me lo permite, no responderé a la pregunta sobre la política de Heidegger o sobre su *Discurso del Rectorado*. No para escabullirme, sino porque las cosas son demasiado complejas para el tiempo y el espacio del que disponemos. Lo que podía tener que decir al respecto lo he publicado abundantemente, al menos en *Del espíritu* y en numerosas entrevistas[5]. La cuestión de la «biografía» no me molesta en absoluto. Soy de esos, poco numerosos, que lo han recordado constantemente: está bien (y está bien hacerlo *bien*) volver a poner en escena la biografía de los filósofos y el compromiso firmado, en particular el compromiso político, con su nombre propio, ya se trate de Heidegger como también de Hegel[6], de Freud[7] o de Nietzsche[8], de Sartre o de Blanchot, etcétera.

Hace usted alusión a una «exclusión» del «patrimonio monoteísta bíblico». Sí y no. Las referencias bíblicas o teológicas son numerosas y confirman a cada instante lo que sabemos de la profunda cultura teológica (católica y protestante, yo diría sobre todo luterana) de Heidegger. Pero es verdad que lo que se llamaría el patrimonio hebreo, se ha señalado esto con frecuencia (Ricoeur, Zarader), parece, por así decirlo, haber sido silenciado, bajo un pesado silencio. De ahí la tentación de inscribir este silencio en toda una configuración en la que no

5. Cf. en particular, «Heidegger, l'enfer des philosophes» (1987), en *Points de suspension*, Galilée, Paris, 1992 [trad. castellana parcial: «Fascinación del horrible archivo» de M. C. Ruiz de Elvira, en *El País*, 19 de noviembre de 1987].

6. *Glas*, Galilée, Paris, 1974.

7. *La carte postale*, ed. cit.

8. *Otobiographies, L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris, Galilée, 1984 [trad castellana de «Nietzsche: políticas del nombre propio» de A. Azurmendi en *La filosofía como institución*, Juan Granica, Barcelona, 1984].

estaría sólo el *Discurso del Rectorado* y un cierto motivo de la tierra del que usted habla, sino tantos otros indicios también (por ejemplo, el desdén respecto de cualquier filósofo judío, el «mal trato», a mi juicio, infligido a Spinoza, del que he intentado mostrar en otro lugar que habría complicado ciertos esquemas heideggerianos respecto de la época de la representación, del *cogito* y del principio de razón). Esta configuración no se me escapa, pero sin querer absolver a Heidegger (lo que nunca he puesto en cuestión y creo incluso que Heidegger no ha escapado al más banal de los antisemitismos de su tiempo y de su medio: «todos éramos un poco antisemitas en esa época», dijo un día, creo, Gadamer), creo aún que hay que estar atentos a la complejidad de los hechos y de la naturaleza de los textos. No hay un texto filosófico antisemita de Heidegger (como sí se podrían encontrar, leídos de cierta forma, en Kant, Hegel o Marx), y si los enunciados sobre la técnica están marcados por fuertes connotaciones reaccionarias o antiprogresistas, Heidegger es uno de los pensadores de la modernidad que se han tomado más en serio, de forma profundamente meditativa, los asuntos clave de la técnica moderna y la vigilancia ético-política que ésta nos impone.

A.S.—En su libro sobre el lenguaje de Heidegger, Henri Meschonnic muestra que hay en la obra del filósofo una ruptura progresiva entre una lógica lingüística que se toma ella misma como fin, separada de la relación indispensable entre el lenguaje y lo real pensado. La obra de Heidegger sería en el fondo un juego con las palabras que se separa progresivamente de algo real...

J.D.—Hace mucho tiempo que he aprendido a no tomarme en serio las invectivas de Meschonnic, ni, en general, nada de lo que escribe, no sólo sobre Heidegger. No, no está de un lado el lenguaje y del otro la realidad. Si, cada vez que se tiene en cuenta el plegamiento o la sutilidad de un lenguaje, nos separásemos de lo real, habría que quemar todas las bibliotecas (Góngora, Mallarmé, Freud, Celan, Lacan, algunos otros también, sin duda, ¡en verdad casi todos!) y sólo las diatribas de Meschonnic sobrevivirían. ¿Cómo decir en serio que Heidegger se encierra en el lenguaje y huye de la realidad? Es un poco demasiado simple, mire usted, dejémoslo.

A.S.—Abordemos ahora, si usted quiere, la cuestión de Paul de Man, teórico de la literatura, lingüista de origen belga, muerto en 1983. Usted tuvo el valor de defenderlo en 1987, después de que un investigador de una universidad de Lovaina hubiera descubierto que había sido el autor, en 1941-1942, de unos artículos en Le Soir, *perió-*

dico controlado por la Gestapo, incuestionablemente antisemita. Lo que me ha interesado en la manera cómo ha tratado usted este problema es que ha comparado sus escritos con una crítica velada del antisemitismo vulgar. Usted ha mostrado que la manera de abordar la cuestión judía, aunque fuese absolutamente antisemita, tenía al mismo tiempo una cierta finura y podía interpretarse igualmente como una manera de criticar el antisemitismo vulgar. Según usted, su discurso estaba escindido, dividido, comprometido en conflictos incesantes y se lo reducía terriblemente al calificarlo únicamente de antisemita. A diferencia de Heidegger, De Man no habría hecho sino reflexionar e interpretar este pasado, no rechazando nunca, por otra parte, volver sobre ello. Él habría continuado así trabajando para comprender lo que le había sucedido...

J.D.—Una vez más todo esto está demasiado enredado para una respuesta simple, breve y que fuera al menos un poco «responsable». De entrada me molesta verlo a usted saltar de la «cuestión política» de Heidegger a la «cuestión política de De Man». No hay *grosso modo* ninguna comparación posible entre ambos y aún menos entre mis dos maneras de referirme a ellos. Habría mucho que decir sobre la palabra «caso» en torno a la cual, en efecto, la prensa y ciertos universitarios se han afanado. Qué relación hay entre un gran filósofo universitario que, rector con más de cuarenta años, pronuncia el *Discurso del Rectorado* y un joven desconocido de veinte años que se gana la vida publicando en Bélgica, al comienzo de la guerra, artículos de crítica literaria entre los cuales uno parece marcado de antisemitismo común (que, por otra parte, hay que interpretar con precaución, como he intentado demostrarlo en otro lugar, lo que no podemos hacer aquí). No diga usted que yo lo he «defendido», aunque fuera con valor. Yo he dicho claramente, sin el menor equívoco, que, por muy limitada que fuera en el tiempo y en aquella época, su culpabilidad era innegable y absoluta. Incluso he llegado a escribir (y ya no estoy seguro de haber hecho bien, de no haber sido entonces violento e injusto, me explicaría mejor si tuviera más sitio) que esta falta era «imperdonable»[9]. Por tanto, no simplifiquemos. Es verdad que he intentado reconstituir la sobredeterminación temible de los textos de esa época, del «caso», de la situación, y esto en el momento en que una buena parte de la *intelligentsia* académica americana buscaba explotar el descubrimiento de estos artículos de juventud, hacer de ellos un arma atómica contra la «deconstrucción» (que De Man había, en efecto,

9. Cf. *Mémoires pour Paul de Man*, ed. cit.

desde 1975, ilustrado a su manera en Estados Unidos, de entrada, refiriéndose a mi trabajo, luego dándole una inflexión que le era propia, y a la que he dedicado también algunos análisis). En lo tocante al «descubrimiento» en cuestión, me permito recordar que fui yo quien, tras haber sido informado por un joven investigador belga, organicé la publicación y la discusión pública en las semanas siguientes. Para decirlo en dos palabras (me he explicado por extenso sobre ello en otro lugar), lo que merece un análisis es ante todo el encarnizamiento hipócrita de los que han creído poder adueñarse de la cosa para dar por cerrado un proceso expeditivo y desembarazarse, desacreditándola, tanto de la obra de De Man (¡cuarenta años de trabajo tras la llegada de un joven a los Estados Unidos!) como de *toda* deconstrucción, la suya y las demás, por añadidura. Encontré este revuelo injusto, grotesco y abyecto. Lo he dicho una y otra vez, pero nunca he intentado disculpar por ello tal o cual frase de un artículo de juventud de De Man.

A.S.—Tengo la impresión de que cada vez que una referencia o que una pertenencia parecen ya sea circunscribirle, ya sea circunscribir lo que ha sido objeto de su atención, ¡se cree usted que es una trampa! En el fondo, es usted extremadamente sensible a la diversidad de significados de una palabra, de un concepto, de una orientación. Esto depende por supuesto de su rigor, que yo respeto; al mismo tiempo, me planteo la pregunta de saber si la síntesis tiene sentido. Tanto más cuanto que la afirmación de la síntesis no excluye su cuestionamiento. Usted ha mostrado a la perfección que en la tradición filosófica una palabra podía a veces decir lo que es y su contrario. Cuando se llega ahí, es importante preguntarse sobre la cuestión de la difusión del saber. Para difundir el saber, ¿no hay que simplificar? Y, cuando se simplifica, ¿se ve uno absoluta e irreductiblemente llevado a traicionar? ¿Cree usted que todas las entrevistas, por no poder entrar en detalle, traicionan? ¿Que, finalmente, nunca se podrá llegar al meollo de las cosas? ¡Aun cuando trabaje usted la cosa al infinito, nunca podrá discernirla suficientemente! De ahí que, ante sus precauciones, que comprendo y que considero rigurosas, me sienta un poco inquieto: ¿no tenemos también responsabilidades pedagógicas?

J.D.—Responsabilidades pedagógicas por supuesto, y compartidas, por favor. A veces se debe simplificar para transmitir un saber y para hablar en general. Pero si debe haber reglas para la mejor simplificación o la menos mala, deben reinventarse en cada situación. Por muy cauto o minucioso que deba ser, en un momento dado cedo, es verdad, a alguna simplificación. Estoy al mismo tiempo convencido

de que la tarea es infinita, que nunca estaré a la altura, que habría que afinar de forma cada vez más escrupulosa. Pero a esta responsabilidad se opone la de no esperar y, por consiguiente, en un momento dado, aquí ahora, arriesgarse (de forma tan calculada como sea posible) a hablar, a enseñar, a publicar. Al aceptar esta entrevista, me dispongo a simplificar pero advierto de ello al oyente y al lector remitiéndolo a otras situaciones de habla o de escritura en las que simplifico menos. Me digo también que, tal vez, tal vez, es mejor simplificar un poco haciendo pasar algo, como de contrabando, más que callarse con el pretexto de que nunca se puede estar a la altura de la complejidad de las cosas. Nunca hay garantías, normas de protección, un seguro contra el riesgo que se corre de este modo.

Si esta simplificación es una traición, detengámonos un poco sobre la palabra «traición». Por una parte, la simplificación desfigura siempre, nunca se está a la altura de una promesa, siempre se traiciona. Pero, al traicionar así, el discurso traiciona a pesar suyo una verdad: infiel a una cierta verdad, la deja pasar, exhibe otra, al menos a título de síntoma incontrolable. A través de las simplificaciones, las caricaturas, las distorsiones, a través de la resistencia encarnizada que intentamos oponerle, la silueta de una cierta «verdad» sale a la luz. El lector o el oyente atento, el otro en general se encontrará, por ejemplo aquí mismo, ante la verdad de alguien (¡yo!) que sufre y se debate sin fin para resistir en vano a la simplificación o al empobrecimiento.

Querría retomar otra palabra, que usted me tiende, la de «trampa». Pues claro, hay trampas y usted me las pone a cada paso. Cada vez (y esto ocurre siempre) que, al dirigirse a mí para una entrevista, me preguntan sobre Heidegger, y no sobre el pensamiento de Heidegger (que con frecuencia se conoce mal y del que se preocupan poco), sino sobre el «nazismo» de Heidegger, y que luego se asocia esto con mi amigo De Man (de quien, en general, se ignora todo su trabajo, en Francia: cuarenta años de una obra de gran teórico), esto son trampas, y trampas para mí. Se quiere limitar o neutralizar mi trabajo (muy distinto por lo demás del de De Man que no me leyó y con quien no me encontré sino bastante tarde, en resumidas cuentas, en torno a los años 1970, yo, que no estaba en Bélgica en 1940, sino expulsado de mi liceo en esa época, por judío).

Trampa, pues, sí, y un tanto grosera. En lo que se refiere a Heidegger es aún mayor. No sólo no soy un discípulo de Heidegger, sino que, desde hace cuarenta años, nunca he hecho una referencia a él que no fuera también cuestionadora, hasta crítica o deconstructiva. Bastaría con leer un poco para verificarlo. Pero es verdad que me tomo el pensamiento de Heidegger, por esta razón, en serio y esto es

lo que parece insoportable. Se intenta no sólo hacer de mí un heideggeriano, sino reducir a Heidegger al *Discurso del Rectorado*. Mi trabajo se reduciría a una fórmula, «Heidegger más un estilo», para citar un libro que alcanzó hace poco la cima de la estupidez y de la deshonestidad vulgar en este ámbito. Se llamaba, si recuerdo bien, *La Pensée 68*: ejemplo del peor simplismo periodístico. Todo esto está destinado a evitar, incluso a impedir pensar, enseñar, leer, sin respeto por el lector ni por los pensadores que se prentende tratar. Se hace todo para denigrar, herir, «poner trampas», justamente. Pero, como usted sabe, la manipulación de las trampas es a veces peligrosa para los manipuladores, a corto o largo plazo.

A.S.—Para evitar la trampa y la traición, voy a apoyarme en un concepto: cuando usted opuso las dos nociones que son la différence *y la* différance, différence *pues de un concepto respecto de lo que significa, luego* différance *en el tiempo que hace falta para elaborarlo, ha llegado usted progresivamente a una oposición entre lo escrito y lo oral, mostrando, por ejemplo que el signo oral es bastante* différent *de lo que significa, pero* différant *en el sentido de más breve. Según este mismo procedimiento, se dirá que el signo escrito tiene una mayor* différance, *que es más largo, pues, de elaborar. He llegado a preguntarme por esta oposición entre* différence *y* différance, *a preguntarme si no es lo escrito oralizado lo que hace la síntesis. Un oral preparado por un escrito hace que se haya tomado el tiempo para entender lo mejor posible la cosa de la que se habla. ¿Asume usted esta idea?*

J.D.—No, en absoluto. Entre la *différence* y la *différance* la distinción no es la que separa lo oral de lo escrito. En la *différance* no se trata sólo del tiempo, sino también del espacio. Es un movimiento en el que la distinción del espacio y del tiempo todavía no ha llegado: espaciamiento, devenir-espacio del tiempo y devenir-tiempo del espacio, *diferenciación*, proceso de producción de diferencias y experiencia de la alteridad absoluta. Lo que entonces llamé «huella» concierne también a la oralidad y, por tanto, a una cierta escritura de la voz. No se trata pues tampoco de una jerarquía que emplace la escritura antes o por encima del habla, como ciertos lectores apresurados (apresurados por no comprender) han querido creerlo o hacerlo creer. Una vez más, no puedo sino remitir a estos textos antiguos: «La *différance*» o *De la gramatología*...

A.S.—Había llegado a pensar que la diferencia entre un signo y lo que significa es a la vez una différance *y una* différence, *en la medida en que cuanto más aumenta la* différance, *más tiempo se precisa —y*

quizás también espacio— para elaborar el signo, y más nos acercamos a lo que se quiere significar...

J.D.—No, es al contrario, un esfuerzo para no fiarse demasiado del concepto de signo y de la famosa (y por otra parte incontestable) diferencia diacrítica entre los signos, condición de la identificación de cada significante o significado. He intentado pensar la posibilidad de esta *différance* antes de la diferencia diacrítica, antes de una semiótica o de una lingüística, antes incluso de toda antropología, por decirlo un poco rápidamente. La «huella» es el movimiento, el proceso, en verdad la experiencia que a la vez tiende, y fracasa, a hacer la economía de lo otro en lo mismo. Cuando digo, por ejemplo, que la cultura es una naturaleza «diferentemente diferidora» (podría hacerlo para otras tantas oposiciones conceptuales), esto sugiere que la cultura es, sigue siendo la naturaleza pero en *différance, a la vez* repetida en su economía y radicalmente alterada. Esto nos reconduce a lo que decíamos antes de la iterabilidad.

A.S.—Hay una resistencia a su trabajo como al del psicoanalista. Una resistencia exterior que sería cultural y política, una resistencia interna en la medida en que la huella escapa.

J.D.—La huella nunca está presente...

A.S.—... y hay pues que intentar saber de qué naturaleza es el resto, lo que resta una vez la huella fijada, lo que la huella no ha dejado. ¿Cómo discernir lo que resta, cómo aproximarse a ese resto?

J.D.—Una huella nunca está presente, plenamente presente, por definición, inscribe en sí la remitencia al espectro de otra cosa. El resto tampoco está presente, como tampoco una huella como tal. Y por esto la cuestión del resto me ha ocupado mucho, con frecuencia bajo este mismo nombre o más rigurosamente bajo el de *restancia*. La restancia del resto no se reduce a un residuo presente ni siquiera a lo que permanece después de una sustracción. El resto *no es*, no es un ente, una modificación de lo que es. Como la huella, la restancia se da a pensar antes o más allá del ser. Inaccesible a una simple percepción intuitiva (ya que remite a lo radicalmente otro, inscribe en sí lo infinitamente otro), escapa a toda aprehensión, a toda monumentalización, incluso a toda archivación. Con frecuencia, como la huella, la asocio a la ceniza: resto sin resto sustancial, en suma, pero con el que hay que contar y sin el que no habría ni cuenta ni cálculo, ni principio de razón que viniera a dar cuenta o razón (*reddere rationem*), ni ente como tal. Por esto hay *efectos de resto*, en el sentido de resultado o de residuo presente, idealizable, idealmente iterable. Lo que decimos en este

momento no es reducible a las notas que usted toma, a la grabación que hacemos, a las palabras que pronuncio, a lo que restará de ello en el mundo. El resto de lo que resta no es calculable de este modo. Pero habrá efectos de resto, frases fijadas sobre el papel, más o menos legibles y reproducibles. Estos efectos de resto tendrán así efectos de presencia, distintamente aquí o allá, de forma muy desigual según los contextos y según los sujetos que se referirán a ellos. Dispersión de los efectos de resto, interpretaciones diferentes, pero en ningún lugar la sustancia de un resto presente e idéntico a sí.

A.S.—¿Se puede decir que hay, desde hace algunos años, una dimensión política más afirmada en su trabajo? ¿Sus libros tienen consecuencias políticas más evidentes?

J.D.—Esta dimensión es sin duda más fácilmente reconocible hoy en el código político más convencional. Pero era descifrable en todos mis textos, incluso en los más antiguos. Es verdad que en el transcurso de los veinte últimos años he creído haber establecido, digamos, para mí, después de un largo trabajo, las condiciones necesarias (discursivas, teóricas, conformes a exigencias deconstructivas) para manifestar esta preocupación política sin ceder, sin ceder demasiado espero, a las formas estereotipadas (que creo justamente despolitizadoras) del compromiso de los intelectuales.

Cuando voy a enseñar clandestinamente y me encarcelan en la Checoslovaquia comunista, cuando milito contra el Apartheid o por la liberación de Mandela, contra la pena de muerte, por Mumia Abu Jamal o cuando participo en la fundación del Parlamento Internacional de Escritores, cuando escribo lo que escribo sobre Marx, sobre la hospitalidad o sobre los «sin papeles», sobre el perdón, el testimonio, el secreto, la soberanía, igual que cuando lanzo, en los años 1970, el movimiento del Greph y los Estados Generales de la Filosofía, luego contribuyo a crear el Colegio Internacional de Filosofía, me atrevo a pensar que estas formas de compromiso, los discursos que las sostenían estaban en sí mismos de acuerdo (y esto no siempre es fácil) con el trabajo de deconstrucción en curso. He intentado pues ajustar, consiguiéndolo desigualmente, pero nunca lo bastante, un discurso o una práctica política con las exigencias de la deconstrucción. No siento un divorcio entre mis escritos y mis compromisos, sólo diferencias de ritmo, de forma de discurso, de contexto, etc. Soy más sensible a la continuidad que a lo que algunos llaman, en el extranjero, el «*political turn*» o el «*ethical turn*» de la deconstrucción.

A.S.—Al escucharle hablar de giro, me pregunto si no hay aquí una

cuestión de ritmo. Sé que este tema le interesa, heterogeneidad de velocidades, aceleración... ¿Se ha visto usted forzado, a su pesar, a acelerar en política, bajo una cierta presión mediática?

J.D.—Las diferencias de velocidad parecen en efecto determinantes. El diferencial de los ritmos cuenta mucho para mí, regula casi todo. No es muy original, basta conducir, en suma, para tener esta experiencia: saber acelerar, ralentizar, detenerse, volver a arrancar. Esta lección de conducción vale también en la vida privada y los accidentes siempre son posibles. La escena del accidente de automóvil está impresa o sobreimpresa en buen número de mis textos, como una especie de firma premonitoria y un tanto siniestra. Dicho esto, no creo que la aceleración en el camino de la política haya sido para mí, como usted sugiere, el efecto de una presión mediática. Ésta siempre ha estado ahí y no he cedido a ella en la época en la que los lectores apresurados pretendían que mis textos eran apolíticos.

A.S.—¿Constreñimiento pedagógico? ¿El mundo pesa tal vez más sobre usted hoy porque es conocido?

J.D.—Pesa de otro modo. Al intentar no escribir bajo presión o apremio, respondo también, por fuerza, y creo deber hacerlo, al medio en el que me encuentro viviendo o trabajando: medio privado o público, de entrada francés, pero también ampliamente internacional, universitario o no. Desde que uno publica y es acreedor de alguna responsabilidad pública, se es sensible a una inyunción. Hay que responder, incluso si se guarda la responsabilidad de responder o no, esto o aquello, en este estilo, a tal ritmo, con tales expectativas, tales condiciones, tales reservas. ¿Cómo no tener en cuenta entonces la imagen, al menos de la silueta que uno se hace de un cierto tipo de destinatario para hacer, decir, escribir esto o aquello? La autoridad de la que se le hace a uno acreedor se convierte en una especie de capital que conviene poner al servicio de una causa justa. Pero, si es posible, sin renunciar jamás a cuestionar sus presuposiciones o sus axiomas. Con frecuencia es difícil hacer ambas cosas a la vez, en un mismo gesto, pero yo lo intento siempre.

A.S.—Una causa le movilizó a usted muy pronto, la causa femenina. La diferencia sexual está presente en muchos de sus textos...

J.D.—Sobre todo hablo, desde hace mucho tiempo, *de las* diferencias sexuales, más que de una sola diferencia —dual y oposicional— que es en efecto, con el falocentrismo, con lo que llamo también el carnofalogocentrismo, un rasgo estructural del discurso filosófico que habrá prevalecido en la tradición. La deconstrucción

pasa en primerísimo lugar por ahí. Todo remite a ello. Antes de toda politización feminista (y aunque me haya asociado con frecuencia a ello, bajo ciertas condiciones), importa reconocer esta poderosa base falogocéntrica que condiciona más o menos toda nuestra herencia cultural. En lo tocante a la tradición propiamente filosófica de esta herencia falocéntrica, está representada de forma, ciertamente, muy diferente pero igual, tanto en Platón como en Freud o Lacan, lo mismo en Kant que en Hegel, Heidegger o Lévinas. En todo caso, yo me he dedicado a demostrarlo.

A.S.—¿Lo que usted dice es un punto de vista político, una política que ya habitaba en usted en aquella época?

J.D.—Sí, en la medida en que volver a poner en cuestión este falogocentrismo es ya un gesto político, una oposición o una resistencia política.

A.S. —Se puede ver sin dificultad que su trabajo sobre la deconstrucción se prosigue aún hoy en día. ¿Ello es porque deconstruir es de una cierta manera reconstruir?

J.D.—Desde el comienzo se dijo claramente que la deconstrucción no es un proceso o un proyecto marcados por la negatividad, ni siquiera, en lo esencial, por la «crítica» (valor que tiene una historia, como el de la «pregunta», historia que conviene mantener viva, sin duda, pero que tiene sus límites). La deconstrucción es ante todo la reafirmación de un «sí» originario. *Afirmativo* no quiere decir *positivo*. Preciso esquemáticamente este punto porque, para algunos, al reducirse la afirmación a la posición de lo positivo, la deconstrucción se ve abocada a re-construir después de una fase de demolición. No, no hay demolición como tampoco hay reconstrucción positiva y no hay «fases».

La aporía de la que hablo tanto no es, a pesar de este nombre prestado, una simple parálisis momentánea ante un callejón sin salida. Es la prueba de lo indecidible en la que sólo una decisión puede advenir. Pero la decisión no pone fin a fase aporética alguna. Lo que hago no es ciertamente muy «constructivo», por ejemplo, cuando hablo de una democracia por venir y prometida, digna de este nombre y a la que ninguna democracia de hecho es adecuada. Una cierta desesperanza es indisociable de la oportunidad dada. Y del deber de guardar la libertad de cuestionar, de indignarse, de resistir, de desobedecer, de deconstruir. En nombre de esta justicia que distingo del derecho y a la cual es imposible renunciar.

A.S.—Hay algo que siempre ha estado presente en su obra, la amistad. Usted tiene una fidelidad al otro que pasa a través de diversas nociones, como la gratitud, la deuda, el andar a tientas, el don... Y el tacto es, según usted, el sentido ejemplar.

J.D.—Es verdad, me gusta cultivar la fidelidad en amistad, de modo, si es posible, a la vez incondicional y sin complacencia (como en el caso de Paul de Man, por ejemplo, en el que, sin cegarme, he hecho todo para ser justo y para que se sea justo con él). Nada de esto es original. Pero añadiría rápidamente tres precisiones (que son más legibles y están mejor demostradas en otros lugares, como en *Políticas de la amistad* y *Adiós a Emmanuel Lévinas*, por ejemplo, o un texto sobre Lyotard, en prensa).

1. Por una parte, la fidelidad *incondicional* se marca en el momento de la muerte, o de la ausencia radical del amigo, allí donde el otro ya no puede responder de sí, ni ante nosotros y todavía menos intercambiar, señalar cierto reconocimiento, restituir.

2. Por otra parte, la fidelidad absoluta al otro pasa por la prueba de un perjurio originario y fatal, cuya terrorífica posibilidad ya no es sólo un accidente sobrevenido a la promesa: desde que hay uno, hay dos y, por tanto, tres, y el tercero —posibilidad de la justicia, dice Lévinas—, introduce entonces el perjurio en el cara a cara mismo, en la relación dual más recta.

3. Finalmente, la amistad que me importa pasa por la «deconstrucción» de los modelos y de las figuras de la amistad que dominan en Occidente (amistad *fraternal* —figura familiar y genealógica, incluso si es espiritual— entre dos hombres, no hay amistad entre un hombre y una mujer, exclusión de la hermana, presencia, proximidad, toda una concepción de la justicia y de lo político, etc., por no citar más que algunos motivos de *Políticas de la amistad*). Todo esto está en efecto atravesado por otro pensamiento de lo imposible y del «quizás» que se encuentra en el centro de todo cuanto he escrito sobre la amistad, el don, el perdón, la hospitalidad incondicional, etc.

Respecto al tacto, se podría mostrar que de Platón a Husserl o a Merleau-Ponty, pasando sobre todo por Aristóteles, Kant, etc., constituye, antes incluso que la vista, el sentido fundamental, un sentido cuyo privilegio absoluto (lo que llamo el haptocentrismo, con frecuencia desconocido o malinterpretado) organiza una especie de intuicionismo común a todas las filosofías, incluso a aquellas que se pretenden no intuicionistas, e incluso al discurso evangélico. Eso es lo que intento mostrar en ese libro sobre Nancy, que es también un libro sobre la mano, la mano del hombre y la mano de Dios. Esta obra concierne también al cuerpo cristiano y a aquello en lo que se convierte cuando uno se empeña, como lo hace Nancy, en una interminable «deconstrucción del cristianismo». Una desjerarquización de los sentidos desplaza lo que se llama lo real, lo que resiste a toda apropiación.

A. S.—Lo que dice usted aquí nos remite al límite entre lo que es y lo que no es...

J.D.—El límite interno del tocar, el tacto, si usted quiere, hace que no se pueda (sino) tocar lo intocable. Un límite no se toca, es una diferencia, un intervalo que escapa al tacto o que es sólo eso que podemos o creemos poder tocar. Sin ser inteligible, este límite no es propiamente tangible ni sensible. La experiencia del límite «atañe» a algo que nunca está plenamente presente. Un límite no aparece nunca como tal.

A.S.—En uno de sus libros ha hablado usted de Schibboleth *—que en hebreo significa río, ribera, espiga de trigo, pero también contraseña— y de nuevo estamos aquí en los límites. El tema de las barreras, de los interfaces, de los pasos, atraviesa por otra parte toda su obra. Volvemos a encontrar este tema del paso en el interior de un hombre, de algo que es él como algo que no es él...*

J.D.—Su nombre lo indica, la *experiencia* es un paso: travesía, viaje, apertura de camino, ruta, *via rupta*. El *schibboleth* confiere el derecho de pasar una frontera, es el equivalente de un visado o de un pasaporte. Pero tiene también el valor diferencial, a veces discriminatorio, de un secreto compartido. Marca y signo de reconocimiento de un «entre sí» (comunidad, nación, familia, lengua, etc.). Hacía falta saber pronunciar la palabra como alguien que habla la lengua. En *Schibboleth*, mi pequeño libro sobre Celan, este motivo comunica tanto con la cuestión de la interpretación, de la lectura y de la enseñanza (por ejemplo, de la poética de Celan) como con el problema político de la discriminación, de las fronteras, de la pertenencia a una nación o a una lengua, de la marca diferencial de la circuncisión, etc.

A.S.—Esta marca entre lo que es el cuerpo y lo que no es el cuerpo, entre el cuerpo y lo que no es él, ¿es invisible?

J.D.—La relación con el mundo es todo el tiempo una relación entre el cuerpo y lo que no es él, incluso cuando comemos, ¡cuando abrimos los ojos! La visibili*dad* no es visible. Lo que hace visible no es visible. Se puede decir esto de forma muy clásica, incluso platónica, porque es éste un viejo filosofema. También se lo puede decir de otro modo, con Merleau-Ponty. En *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*, propongo una reelaboración de esta problemática de lo visible y de lo invisi-

ble, de lo tangible y de lo intocable. Pero para limitarme a su pregunta, digamos que la experiencia del ser-en-el-mundo expone siempre el cuerpo, su potencia o su vulnerabilidad, a su otro, a lo que no es él, sufra con ello, goce con ello o ambas cosas a la vez.

A.S.—Este desplazamiento en torno a uno mismo llegó hasta casi una inversión de los papeles con Safaa Fathy. En torno a su película, D'ailleurs Derrida, *se convirtió usted en un material, un cuerpo extraño venido de otro lugar. Esto me ha dado la impresión de que usted estaba desestabilizado, de que usted aceptaba retomarlo todo desde cero, como si nada hubiese sido escrito. Usted pasaba casi del estado de sujeto al estado de objeto. ¿No explica esto sus reticencias o sus dificultades, cuando se trata de entrar en la lógica de otro, ese otro que le entrevista?*

J.D.—Sí, hay ahí todos los riesgos y todas las gratificaciones de un juego. Como si alguien jugara a ser el otro, que él también es, interpretando un papel que es el suyo sin coincidir con él, un papel en parte dictado por el otro y con el que hay que actuar astutamente. Transacción permanente. En esta película y en el libro que la acompaña, soy y me nombro, por otra parte, el Actor o el Artefactor. Juego de firma y de sustitución, cálculo sin fin y sin fondo: para ocultarse, mostrarse y salvarse a la vez. Salvarse en todos los sentidos del término. A fin de cuentas, he cedido ante la cámara, a pesar de las inquietudes o las desconfianzas, como aquí. Ha sido preciso dejarse ver más allá de todo control. Esto es lo que llamaba hace un momento la traición, la traición de la verdad, la traición como verdad. Por tanto he dejado pasar esta película. En otro momento, o antes, con otra persona distinta, tal vez me habría resistido más, quizás habría dicho simplemente que no. Quizás lo habría hecho mejor. ¿Quién lo sabrá nunca? Demasiado tarde. Todo esto sigue siendo muy arriesgado...

A.S.—Esto nos permite preguntarnos sobre el cine. El cine sería otro lugar bordeado de espejos, pero donde ya no es cuestión de construirse un cuerpo, sino más bien de asediar la pantalla. Nos volvemos a encontrar con una noción muy importante en usted, el hecho del espectro: recordemos a este título que una de sus obras se llama Espectros de Marx. *Parece que el espectro de Derrida flota en esta película...*

J.D.—La espectralidad está en obra por todas partes y más que nunca de modo original en la virtualidad reproducible de la fotografía o del cine. Es, por lo demás, uno de los temas que Safaa Fathy, conociendo también el interés que le concedo a la cuestión del reaparecido, ha decidido privilegiar, igual que el tema del secreto, del extranjero, del *otro lugar*, de las diferencias sexuales, de lo judeo-árabe-español,

del marranismo, del perdón, de la hospitalidad. Espectralidad también porque la película evoca por todas partes muertes, la de mi madre, algunas tumbas de mi familia, sepulturas de gatos, el entierro del conde de Orgaz, etc.

A.S.—En todos sus escritos la muerte está presente. ¿De qué manera? Simplemente porque todo cuanto usted escribe es una manifestación del valor de la vida, todo cuanto usted escribe se afana por seguir siendo. En el fondo me pregunto si la muerte no es lo que usted aplaza a medida que su obra avanza.

J.D.—Diciéndonos que no se puede hacer de otro modo, por supuesto, debemos preguntarnos si este esfuerzo tenso para aplazarla tan lejos y tanto tiempo como sea posible no reclama, no nos recuerda la atracción de un cuerpo a cuerpo con eso mismo de lo que queremos salvarnos. La afirmación de la vida no va sin el pensamiento de la muerte, sin la atención más vigilante, responsable, incluso asediada, obsesionada de este fin que no llega —a(l) llegar.

Desde el momento en que hay una huella, sea cual fuere, ésta implica la posibilidad de repetirse, de sobrevivir al instante y respecto a su trazado, cuya muerte, desaparición, mortalidad al menos, atesta así. La huella figura siempre una muerte posible, firma la muerte. Por ello, la posibilidad, la inminencia de la muerte no es sólo una obsesión personal, es una manera de aceptar la necesidad de lo que se da a pensar, a saber, que no hay presencia sin huella ni huella sin desaparición posible del origen de dicha huella, por tanto, sin una muerte. Que, lo repito, no llega a(l) llegar, a(l) llegarme, que me llega, que llega a(l) no llegarme. Posibilidad de lo imposible. Intento, en *Aporías*, discutir esta fórmula, con Heidegger y algunos otros...

A.S.—Es a la vez imposible y posible y, al mismo tiempo, porque es posible, ¡es imposible cuando se realiza! Esto significa algo cuando menos, incluso cuando la huella desaparece. ¿No hay un vínculo entre el hombre vivo y la huella? ¿La huella cambia de naturaleza con la muerte?

J.D.—La huella es siempre huella finita de un ser finito. Puede por tanto desaparecer ella misma. Una huella imborrable no es una huella. La huella inscribe en sí misma su propia precariedad, su vulnerabilidad de ceniza, su mortalidad. He intentado sacar todas las consecuencias posibles de este axioma tan simple, en el fondo. Y hacerlo más allá o más acá de una antropología e incluso de una ontología o de una analítica existencial. Lo que digo de la huella y de la muerte vale para todo «ser vivo», para los «animales» y los «hombres».

Según Heidegger, el animal no muere, en el sentido propio del término, aun cuando reviente o «fin(alic)e». Es todo este sistema de límites el que intento poner en cuestión. No es seguro que el hombre o el *Dasein* tenga, por el lenguaje, esta relación apropiada con la muerte de la que habla Heidegger. Y, al revés, lo que se llama en singular genérico, «el animal» (como si no hubiera más que uno solo, y de una sola especie) puede tener con la muerte una relación muy compleja, marcada por angustias, una simbólica del duelo, a veces incluso especies de sepultura, etc.

A.S.—Cuando el autor de la huella muere.

J.D.—La huella no es una sustancia, un ente presente, sino un proceso que se altera permanentemente. No puede sino reinterpretarse y siempre, finalmente, se trastoca.

A.S.—Hacemos inventario de la forma en la que guardamos el pasado, nos preguntamos por el modo en que nos volvemos hacia él, de forma fiel o intentando reinterpretarlo. Su gesto, desde hace tres años, con el seminario sobre el perdón, ¿no es otra manera de volverse hacia el pasado?

J.D.—Posible o imposible, el perdón nos vuelve hacia el pasado. Definición mínima y de buen sentido, pero se podría, si tuviéramos tiempo, complicarla un poco. También hay porvenir en el perdón. Allí donde se trata de perdonar, en el «buen sentido» del término, el mal parece de entrada irreversible e inmodificable. He intentado en primer lugar responder de la idea del perdón como una herencia abrahámica (judía, cristiana, sobre todo cristiana, e islámica). Esto pasa por intrincados análisis estructurales y semánticos que no puedo reconstruir aquí. En esta tradición y, sobre todo, en la cristiana, parecen contradecirse dos postulados.

1. *Por una parte,* no se puede perdonar o pedirle a Dios que perdone (cuestión enorme: saber quién perdona a quién o quién perdona qué a quién) más que si el culpable confiesa, pide perdón, se arrepiente y, por tanto, cambia, se adentra en otra vía, promete ser otro. El que pide perdón es ya, en cierta medida, otro. Entonces, ¿quién, a quién se perdona? ¿Y el qué?

2. *Por otro lado,* el perdón se concede como una gracia absoluta, sin intercambio, sin cambio, sin arrepentimiento ni demanda de perdón. Sin condición. Estas dos lógicas (perdón condicional o gracia incondicional concedida a lo imperdonable mismo) están en conflicto pero coexisten en la tradición, incluso si la lógica del perdón condicional es en ella predominante con mucho, como el propio buen sentido. Pero este buen sentido compromete de antemano el sentido puro y estricto de un concepto riguroso del perdón. Aun cuando nada se corresponda nunca con él de hecho, heredamos este concepto de lo incondicional y es preciso también dar cuenta de él. Habría que responder de él de forma responsable.

A.S.—No se puede perdonar más que lo imperdonable. ¿Hasta dónde le lleva esto? Tras el perdón, ¿no está el riesgo de borrar? Y, por eso mismo, ¿de borrar lo imperdonable?

J.D.—Se tiene razón al recordar siempre que el perdón no es el olvido. Al contrario, requiere la memoria absolutamente viva de lo imborrable, más allá de todo trabajo de duelo, de reconciliación, de restauración, más allá de toda ecología de la memoria. No se puede perdonar más que acordándose, incluso reproduciendo, sin atenuante, el mal hecho, lo que hay que perdonar. Si no perdono más que lo que es perdonable, lo venial, el pecado no mortal, no hago nada que merezca el nombre de perdón. Lo que es perdonable está perdonado de antemano. De ahí la aporía: lo que siempre tenemos que perdonar es lo imperdonable.

Esto es lo que se llama *hacer lo imposible*. Y, por lo demás, cuando no hago más que lo que me es posible, no hago nada, no decido nada, dejo que se desarrolle un programa de posibles. Cuando no sucede sino lo que es posible, no sucede nada, en el sentido fuerte de esta palabra. Afirmar esto no es «creer en el milagro»: un acontecimiento digno de este nombre, la llegada del/de la arribante es tan extraordinaria como un milagro.

El único perdón posible es pues el perdón imposible. Intento sacar las consecuencias de esto, en particular para nuestro tiempo. Y no sólo, quizás ni siquiera en absoluto en el espacio público o político, porque el perdón así definido no creo que pertenezca de pleno derecho al campo público, político, jurídico, ni siquiera ético. De ahí todo cuanto está en juego en él y la gravedad de su secreto.

A.S.—Lo imperdonable es pues perdonado, el perdón no es el olvido... Esto no impide que el perdón tenga efectos sobre la huella.

J.D.—Un perdón que conduce al olvido, o incluso al duelo, no es, en sentido estricto, un perdón. Éste exige la memoria absoluta, intacta, activa, y un mal, y un culpable.

A.S.—Según usted, el perdón viene también del hecho de vivir juntos en la misma sociedad. Vivimos en efecto bajo el mismo cielo que los verdugos nazis, los asesinos de Argelia, los culpables de crímenes contra la humanidad, etc.

J.D.—En la medida en la que no se condene a muerte a los criminales de los que acaba usted de hablar, se ha iniciado en efecto un proceso de cohabitación y, por tanto, de reconciliación. Ello no equivale a perdonar. Pero cuando se vive juntos, incluso si se vive mal, hay una reconciliación en curso.

A.S.—Volvamos sobre «¿quién perdona qué a quién?». Cuando lo imperdonable son crímenes contra la humanidad las víctimas ya no tienen la palabra. Ahora bien, ¿no les corresponde perdonar en primera instancia a las víctimas? ¿Se puede perdonar en nombre de las víctimas, en su lugar?

J.D.—¡No! Sólo las víctimas tendrían eventualmente el derecho de perdonar. Si están muertas o desaparecidas de algún modo, no hay perdón posible.

A.S.—Las víctimas deben pues seguir vivas para perdonar a su verdugo, ¡no puede ser de otro modo!

J.D.—Sí.

A.S.—Pero ¿en qué es imperdonable? ¿En que ello ha herido, en que ha matado algo en la víctima? ¡Perdonar lo imperdonable no puede ser nunca la muerte!

J.D.—Otra aporía: en la escena del perdón, por mucho que exija la singularidad de un cara a cara entre la víctima y el culpable, ya hay un tercero de antemano que es parte implicada. Incluso si son dos, en el cara a cara, el perdón implica también un tercero desde que pasa por una palabra o alguna huella iterable en general. Así, por ejemplo, los herederos (y el tercero está en posición de heredero, guarda la huella) tienen una especie de derecho a la palabra. La escena del perdón puede, por tanto, incluso debe prolongarse tras la muerte, por muy contradictorio que esto parezca con la exigencia del cara a cara entre dos seres vivos, la víctima y el criminal.

A.S.—Dirijámonos a la cuestión del secreto. ¿La preservación de la identidad de cada uno supone la preservación de nuestros secretos?

J.D.—El secreto no es sólo algo, un contenido que habría que ocultar o guardar para uno mismo. El otro es secreto porque es otro. Yo soy secreto, estoy *segregado* como (un) otro. Una singularidad está por esencia segregada. Ahora, hay quizás un deber ético y político en respetar el secreto, un cierto derecho a un cierto secreto. La vocación totalitaria se manifiesta desde que este respeto se pierde. No obstante, de ahí la dificultad, hay también abusos de secreto, explotaciones políticas del «secreto de Estado», como de la «razón de Estado», archivos policiales y otros.

No querría dejarme apresar en una cultura del secreto que sin embargo me importa, lo mismo que esa figura del marrano que reaparece en todos mis textos. Ciertos archivos no deben permanecer inaccesibles, y la política del secreto reclama responsabilidades muy diferentes según las situaciones. Una vez más, se puede decir esto sin relativismo, pero en nombre de una responsabilidad que debe ser cada vez singular, excepcional y, por tanto, ella misma, como el principio de toda decisión, secreta en cierto modo.

A.S.—¿Y dónde se detiene entonces la vocación de la literatura de dar cuentas de este secreto?

J.D.—La literatura guarda un secreto que en cierto modo no existe. Detrás de una novela, o de un poema, detrás de lo que en efecto es la riqueza de un sentido por interpretar, no hay un sentido secreto que buscar. El secreto de un personaje, por ejemplo, no existe, no tiene ningún espesor fuera del fenómeno literario. Todo es secreto en la literatura y no hay secreto oculto *tras* ella, he aquí el secreto de esta extraña institución *respecto* de la cual y *en* la cual no dejo de debatir(me) —más precisamente y más recientemente en ensayos como *Passions* o *Dar (la) muerte*, pero también, ya, en lo que es de parte a parte una ficción, *La tarjeta postal.*

Por «secreto», palabra de origen latino que dice en primer lugar la separación, la disociación, se traducen un poco abusivamente otras semánticas que se orientan más bien hacia la interioridad de la casa (*Geheimnis*) o, en griego, la disimulación críptica o hermética. Todo esto requiere pues análisis lentos y prudentes. Ya que lo que hay en juego en política es tan candente, y más que nunca hoy en día, con el progreso de la tecnología policial o militar, con todos los problemas nuevos de la criptografía, la cuestión de la literatura vuelve a tornarse también más grave. La institución de la literatura reconoce, en principio o por esencia, el derecho de decirlo todo o de no decir diciendo, por tanto, el derecho al secreto exhibido. La literatura es libre. Debería serlo. Su libertad es también la que promete una democracia.

Entre todas las razones para pedir perdón desde el momento en que se escribe o incluso que se habla (he enumerado cierto número de ellas en otro lugar, especialmente en la película de Safaa Fathy), está todavía ésta: la casi-sacralización de la literatura apareció en el momento en que se inició una aparente desacralización de los textos bíblicos. La literatura, entonces, como heredera fiel infiel, como heredera perjura, pide perdón porque traiciona. Traiciona su verdad.